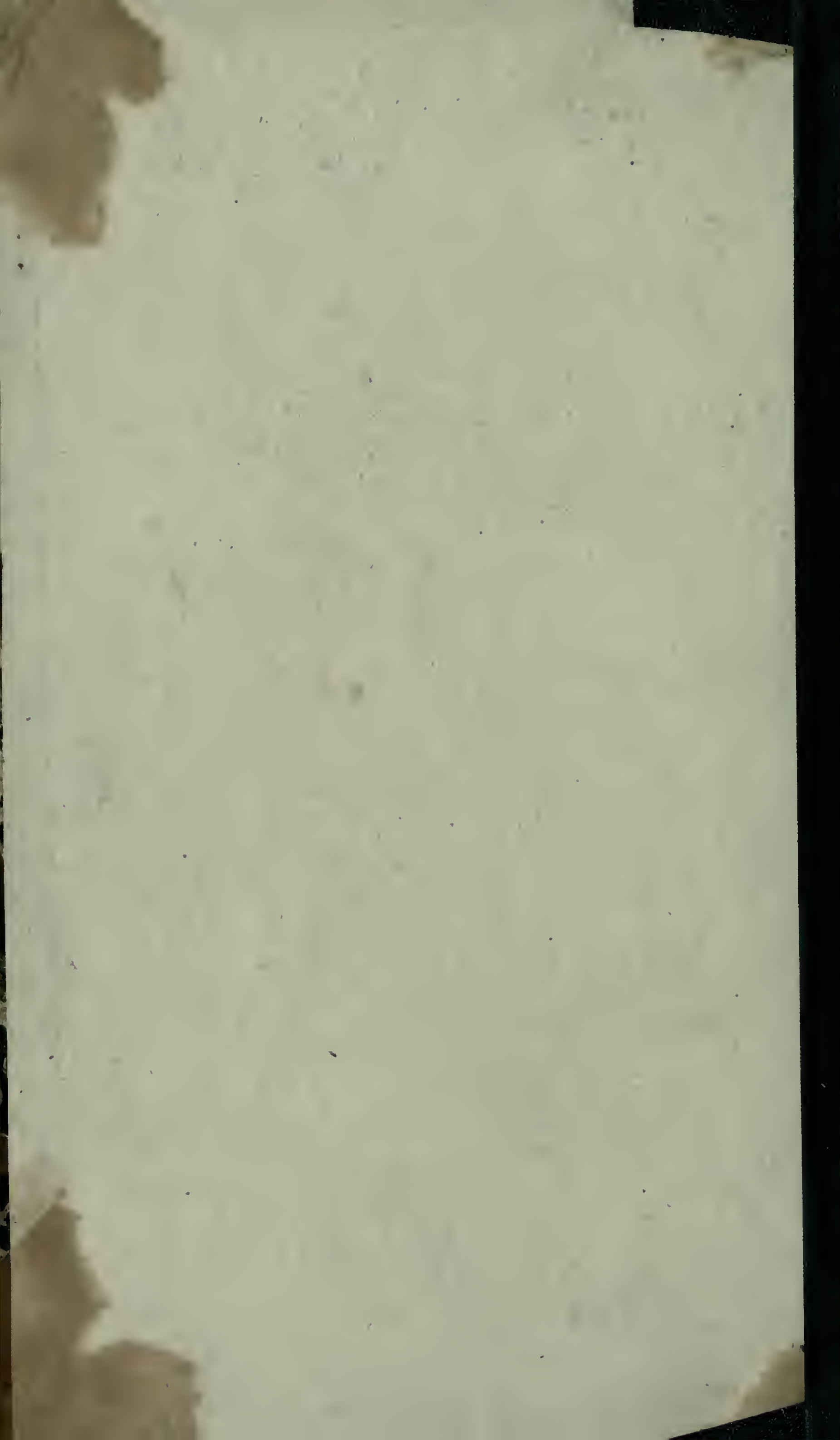






Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,

Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,

Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Zehnter Band.

Seele — Thyatira.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagshandlung.

1853.

Seele. Im Allgemeinen versteht man darunter das einem erscheinenden Sein zu Grunde liegende, es treibende, bewegende Princip, mit Beziehung auf den Menschen, von dem es sich hier handelt, ist Seele jenes Princip, wie es ein mit Selbstbewußtsein sich erfassendes, nach Außen sich bethätigendes, frei wirkendes, d. h. wie es Geist ist. Der Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen, Seele und Geist, wird gewöhnlich darein gesetzt, daß die Seele dieses Prinzip ist in Beziehung und Einheit mit dem Körper, während der Geist als dieses Princip an sich, für sich allein gefaßt wird. Fassen wir den Geist als Seele, also in seiner Beziehung auf den Körper, so erscheint er uns als constitutives Element des Menschen; dieß führt uns zunächst auf die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander. Berücksichtigen wir den Sprachgebrauch, welcher, wenn er die constitutiven Elemente des Menschen, jedes für sich, in seiner Besonderheit bezeichnen will, zwischen Körper und Geist, unterscheidet, und um dieselben in ihrer Wechselwirkung und Zusammengehörigkeit aufzufassen, von Leib und Seele spricht, so ist der Mensch durch zwei Elemente constituirt: durch Leib und Seele, oder Körper und Geist. Diese Anschauung ist die dichotomistische. Diese Dichotomie ist auch Lehre der hl. Schrift, wenn sie einfach und geradezu jene beiden Bestandtheile zusammen nennt. Z. B. *Καὶ ἐπιστρέψη ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἦν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψη πρὸς τὸν Θεὸν ὅς ἔδωκεν αὐτό.* Eccles. 12, 7. *τέφρα ἀποβήσεταν τὸ σῶμα, καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ.* Sap. 2, 3. Ebenso im N. T. *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής* Matth. 26, 41. 1 Röm. 8, 10. Galat. 5, 17. 1 Cor. 5, 3. 5. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. Jac. 1, 26. u. s. w. Oder es wird bloß der Geist, *πνεῦμα*, genannt, aber unter Voraussetzung von *σῶμα*. Ps. 145, 4. Sap. 16, 14. Luc. 24, 26. Apg. 7, 59. 1 Cor. 2, 11. Umgekehrt wird an vielen Stellen des A. und N. T. der Leib, *σῶμα*, allein genannt, ebenfalls unter Voraussetzung des Geistes, oder so, daß der Geist, das *πνεῦμα*, in dem *σῶμα* implicite gedacht wird und *σῶμα* = Person ist, wie z. B. Ephes. 5, 28., wo *σῶμα* = dem darauf folgenden *ἑαυτον*, und wofür im V. 29. *σάρξ* (= *σῶμα*) steht. Ebenso wird die Dichotomie gelehrt in allen jenen Stellen, in denen beide Bestandtheile auch genannt werden, statt *πνεῦμα* aber der Ausdruck *ψυχή* gebraucht ist; Matth. 10, 28. 16, 26. oder wo *ψυχή* = *πνεῦμα* allein, aber mit Beziehung auf den Leib erscheint: 3 Kön. 19, 4. Job 27, 8. Ps. 16, 10. 84, 3. Act. 2, 27. Ps. 77, 3. 84, 3. 89, 49. 97, 10. Ezech. 3, 19. Luc. 9, 56. 21, 19. Röm. 2, 29. An vielen Stellen ist *ψυχή* = Person, oder ich, du. Ps. 119, 175. Apg. 2, 41. 3, 23. Es ist nun aber die Frage, wie sich diese beiden Elemente zu einander verhalten? so, daß der Geist das den Körper eigentlich belebende Princip ist, und also der Körper ohne den Geist, das *πνεῦμα* gedacht, todt wäre? Nach der Genesis Cap. II. ist der Mensch das letzte Gebilde der Schöpfung; er hat also die Natur zu seiner Voraussetzung, und zwar die belebte; darf man nun allerdings nicht annehmen, daß der Mensch seiner leiblichen Seite nach nur die weitere, ununterbrochene Fortsetzung und naturgemäße Entwicklung des Thierlebens ist; sondern ist er das Product eines besondern schöpferischen Actes, so kann doch sein Leib, eben vermöge jener Voraussetzung nur ein lebendiger sein, d. h. es muß der Leib in seiner Besonderheit in sich das animale Princip, das Lebensprincip, als

Grund der sog. niederen Seelenthätigkeiten haben. Zu dieser belebten Natur tritt als zweites der Geist, so daß der Mensch die Synthese von Natur und Geist ist; dieß ist er wesentlich seinem Begriffe nach. Aber gerade darin hat es seinen Grund, daß das Naturleben beim Menschen nicht ohne den Geist, das Ich-wesen vorkommt, und der Körper, sobald der Geist sich getrennt, stirbt oder der leibliche Tod eintritt. Denn das Naturleben im Menschen ist für das Leben des Geistes; wo dieses in jener Synthese aufhört, da hat auch jenes keinen Zweck mehr, daher tritt der Tod ein; insofern ist also auch der Geist zum Leben nothwendig. Auf diese Anschauung müssen jene Stellen der hl. Schrift zurückgeführt werden, in denen sie Leib, Seele, Geist als Bestandtheile der Menschen nennt: *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ τηρηθείη.* 1 Theſſ. 5, 23. *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . . διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος . . . .* Hebr. 4, 12. Wenn nämlich *ψυχή* außer dem schon bekannten Begriffe von Seele im geistigen Sinne auch jenen des animalischen Lebensprincips hat, 1 Kön. 19, 5. Luc. 12, 19. Apg. 2, 43. 15, 26. Matth. 2, 20. 20, 28. Joh. 10, 15. Röm. 11, 3. u. s. w., welche Bedeutung übrigens auch *πνεῦμα* hat, Matth. 27, 50. Luc. 8, 55. 23, 46., so kann in Stellen mit jener Trilogie *ψυχή* nicht = *πνεῦμα* sein, da dieß ein unerträglicher Pleonasmus wäre, sondern *ψυχή* ist als belebendes Princip des Leibes, *πνεῦμα* aber als Geist, als das persönliche Princip im Menschen zu fassen. Aus dieser Darstellung erhellet auch, daß die Lehre von der Trichotomie, wornach der Mensch durch drei für sich bestehende Substanzen constituirt sei, eine falsche und schriftwidrige ist. — Die Dichotomie findet sich auch bei den apostolischen Vätern; der Verfasser des Briefes an Diognet (Ausg. v. Hefele c. VI.) bezeichnet Leib und Seele (*σῶμα καὶ ψυχή*) als constitutive Elemente des Menschen. Dieselbe Anschauung kehret wieder bei den Apologeten. Zwar werden dieselben bis auf den heutigen Tag von Manchen auf Grund der bei ihnen vorkommenden Ausdrücke von *σῶμα, ψυχή, πνεῦμα* als Trichotomisten angesehen; dieser Vorwurf erweist sich jedoch als nichtig, da durch die Bestimmung des Begriffes und Verhältnisses von *ψυχή* und *πνεῦμα* die scheinbare Trichotomie sich alsbald in die Dichotomie auflöst. So scheint bei Justin d. M. folgende Stellen für die trichotomistische Ansicht zu sprechen: *Οὐδὲ σύνεςιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα· ἀλλ᾽ ὅτε ἂν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην; καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔςι· οὕτως καὶ ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέςη ἀπ᾽ αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, καὶ οὐκ ἔςιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.* (Dialog. cum. Tryph. n. 6. p. 109. ed. Mar. Par. 1742.) Das Verhältniß dieser drei Begriffe bezeichnet er also: *ψυχὴ ἐν σώματί ἐςιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔςιν· οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος* (Fragm. opp. deperdit. de resurrect. c. X. in appd. p. II. p. 595). Daß man aber nun aus dieser dunkeln Stelle dem Justin die Trichotomie nicht aufbürden dürfe, geht aus einer andern Stelle der letztgenannten Schrift (cap. VIII. p. 593) hervor, wornach der Mensch nachdrücklich als die Synthese von Leib und Seele aufgefaßt wird (*τί γάρ ἐςιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ᾽ ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεςὸς ζῶον λογικόν*). Will man aber Zweifel in die Aechtheit dieses Fragmentes setzen (S. Kirchenlex. Bd V. S. 943. 944), und verliert dadurch letztere Stelle ihre beweisende Kraft, so faßt er im Dialoge mit Tryphon die *ψυχή* als *πνεῦμα*, indem er derselben die Prädicate *θεία καὶ ἀθανατός* beilegt, wobei die trichotomische Ansicht nicht bestehen kann. — Nicht anders ist die Lehre Tatians; er unterscheidet zwei *πνεύματα* von denen er eines *ψυχή*, das andere, das höher als die Psyche ist, Gottes Eben- und Gleichbild nennt (*Θεοῦ εἰκών καὶ ὁμοίωσις*). Wie wenig er aber damit eine Trichotomie lehrt,

geht daraus hervor, daß er unter dem Ebenbild, unter dem höhern Pneuma die mit dem göttlichen Geiste geeinte Psyche versteht (*συζυγίαν κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὐκ ἐςιν ἀβοήθητος· ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα* Contra Graec. orat. ep. 12. 13.) Dieselbe Anschauung auch Cap. 15. — Ganz klar spricht sich Athenagoras aus: der Mensch besteht aus Seele und Leib (*ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος* de resurrect. mortuor. c. 10. p. 322. vgl. c. 12. p. 325. c. 25. p. 336. ed. Mar.). Mit völligem Unrecht macht man auch den Irenäus zu einem Trichotomisten. Man hätte sich hievor um so mehr hüten sollen, als es einerseits im Kampfe mit den Gnostikern, welche die Trichotomie lehrten und sie in ihrem wohlverstandenen Interesse verwendeten (Hyliker, Psychiker, Pneumatiker), gar nicht in seinem Interesse liegen konnte, auch daran festzuhalten, andererseits aber er sich klar genug über diesen Punct ausspricht. Allerdings fehlt es bei Irenäus nicht an trichotomisch lautenden Stellen, z. B.: Alle, die in das Buch des Lebens gezeichnet sind, werden auferstehen mit ihren eigenen Körpern, in ihren eigenen Seelen und Geistern (*ἴδια ἔχοντες σωματα, καὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχάς καὶ ἴδια πνεύματα*), in denen sie Gott gefallen haben. Die aber der Strafe würdig sind, werden in dieselbe eingehen, und auch sie mit ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Körpern (im Gegensatze zur Theorie von der Seelenwanderung, wogegen Irenäus an dieser Stelle spricht) — *καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια σώματα*, — in denen sie von der Gnade Gottes abgefallen sind (Contra Haeres. lib. II. c. 33. n. 5. p. 168. c. 34. n. 3. p. 169. lib. V. cap. 6. p. 299. ed. Mass.). Daß aber jene Trichotomie keine substantielle sei, sondern auf der ethischen Betrachtung beruhe, geht schon aus der obigen Stelle selbst hervor, indem nur den Guten das *πνεῦμα*, den Bösen die *ψυχή* zugetheilt wird. Darüber, wie dieß zu fassen sei, hat Irenäus selbst ausführliche und zugleich klare Belehrung gegeben. Der vollkommene Mensch, sagt er, ist die Vereinigung und Einheit der den Geist des Vaters aufnehmenden Seele in Verbindung mit dem Fleische oder dem Körper, welcher ein Gebilde nach dem Bilde Gottes ist (Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei). Nimmt man den Geist für sich allein, so hat man bloß den Geist des Menschen oder Gottes Geist, aber nicht einen geistigen Menschen, spiritualis homo. Erst wenn dieser Geist sich mit der Seele und diese mit jenem sich mit dem Körper eint, ist der Mensch ein spiritualis homo und deßhalb ein vollkommener Mensch geworden. Nimmt man aber der Seele den Geist, so ist der Mensch ein homo animalis und unvollkommen: zwar hat er das Ebenbild an sich (in plasmate), aber die Aehnlichkeit nicht. Ebenso unvollkommen wäre der Mensch, wenn ihm der Körper und das imago entzogen würde. Weder der Geist, noch die Seele, noch der Körper ist Mensch; erst die Vereinigung dieser drei macht ihn dazu (commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit l. c. lib. V. cp. 6.). Nun spricht Irenäus von Menschen, die nicht spirituales sind, weil sie nicht an den Vater und Sohn glauben, weil sie keine Werke der Gerechtigkeit üben, sondern ein Leben wie Schweine und Hunde führen, sich der Unlauterkeit, der Gaumenlust u. s. w. überlassen, die also den göttlichen Geist nicht empfangen haben, und welche der Apostel deßhalb carnales et animales nennt (l. II, 14. III, 1. sqq.). Aus diesem Gegensatze nun geht hervor, daß das *πνεῦμα*, spiritus, wovon Irenäus spricht, nicht ein zum Wesen des Menschen gehörendes Element, Substanz, ist, so daß der Mensch ohne sie nicht Mensch wäre, sondern der im Menschen wohnende hl. Geist, d. h. der durch diesen geheiligte Mensch, dessen Substanz Leib und Seele ist. Dahin spricht sich denn auch Irenäus deutlich aus: Qui ergo pignus Spiritus habent, et non concupiscentias carnis serviunt, sed subjiciunt semet ipsos Spiritui, ac rationabiliter conversantur in omnibus; juste Apostolus Spirituales vocat, quoniam Spiritus Dei habitat in ipsis. Incorporales autem spiritus non erunt homines

spirituales, sed substantia nostra id est, animae et carnis adunitio assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit (l. V. c. 8. n. 2.). Die scheinbare Trichotomie löst sich durch die ethische Anschauung überall in die Dichotomie auf. — Clemens der Alexandriner unterscheidet im Menschen dreierlei: erstens den Leib, welchen er πλάσις τοῦ ἀνθρώπου nennt; zweitens einen unvernünftigen Theil (τὸ ἄλογον μέρος τῆς συςάσεως), den er als ζωτικὴ δύναμις, als Leben gebende Kraft des an sich todten Leibes bestimmt, oder als τὸ πνεῦμα σαρκικόν, oder σωματικόν, als σωματικὴ ψυχή, πνεῦμα ἄλογον, das den ganzen Körper durchdringt und belebt, in Folge dessen der Mensch empfindet, begehrt, sich freut, zürnt, sich nährt und zunimmt. Der dritte Bestandtheil ist die Seele als Geist, welcher als das im Menschen herrschende Princip (τὸ ἡγεμονικόν) das Vermögen der Wahl besitzt (ἔχει πὴν προαιρετικὴν δὲ δύναμιν) und zugleich einheitlich mit dieser die Kraft der Intelligenz (ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις). Geist ist die Seele, weil der Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen ist, was nicht mit Beziehung auf die Form des Menschen (κατὰ τῆς κατασκευῆς τὸ σχῆμα) gesagt ist, sondern deßhalb, weil Gott Alles mit Verstand (λόγῳ) schafft und der Mensch durch das Vermögen der Vernunft alle guten Handlungen verrichtet. Spricht nun allerdings Clemens anderwärts von zwei Geistern, für welche nach seiner allegorisirenden Weise die zwei alttestamentlichen Gesetzestafeln bestimmt waren (διssοῖς πνεύμασι, τῷτε πλασθέντι, τῷτε ἡγεμονικῷ), so folgt doch schon aus der obigen Darstellung, daß er nicht im trichotomistischen Sinne von drei Principien oder Substanzen redet, indem das πνεῦμα πλασθέν die Lebenskraft ist, so daß dem belebten Körper die Seele als Geist gegenübersteht. So spricht sich Clemens auch ausdrücklich aus. Der Mensch ist ihm die Synthese von Leib und Seele (ἐξ ἀμφοῖν [sc. σώματος καὶ ψυχῆς, die er an dieser Stelle mit διάνοια bezeichnet] γὰρ ἡ κατάληψις Stromat. lib. VI. c. 16. p. 808. 809. ed. Pott.). Noch viel entschiedener ist Clemens in diesem Puncte, wenn er sagt: Der Mensch sei die Synthese von Leib und Seele als sich von einander wohl unterscheidenden, aber sich nicht widerstreitenden Substanzen (ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην, ἐκ διαφόρων συνεςάναι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐξ ἐναντίων σώματος καὶ ψυχῆς Strom. IV, 26. p. 639). Im Unterschiede von dem Thiere besteht ihm ferner der Mensch aus Leib und Seele (ib. IV, 3. p. 567). Diese dichotomistische Lehre findet sich ganz consequent, wenn Clemens den Tod als die Trennung des Körpers von der Seele (τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς χωρισμός) oder als die Lösung der Bande der Seele vom Körper (διάλυσις τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν ibid. p. 569) bezeichnet. Ferner sagt Clemens, um zu bezeichnen, daß der ganze Mensch, der Mensch in allen seinen Beziehungen von Christus erlöst sei, dieser heile ihn wie an der Seele so auch am Leib (ὥσπερ τὴν ψυχὴν, οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα ἴατο τῶν παθῶν III, p. 559), die Heiligung durch den hl. Geist beziehe sich auf Leib und Seele (καὶ πνεύματος ἁγίου κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τε καὶ σώματος ἁγιασμὸν καταξιοῦται lib. IV. c. 26. p. 638). Die Trichotomie ist demnach auch bei Clemens nicht zu finden. — Origenes theilt in Betreff der Seele drei Ansichten mit: 1) utrumnam velut duae in nobis animae dicendae sint, una quaedam divinior et coelestis, et alia inferior; 2) an vero ex hoc ipso, quod corporibus inhaeremus (quae corpora secundum propriam quidem naturam mortua sunt et penitus exanima, quia ex nobis i. e. ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui) trahimur et provocamur ad haec mala quae corpori grata sunt; 3) an vero tertium, quia anima nostra cum una sit per substantiam, ex pluribus tamen constet, et una pars ejus rationabilis, pars vero alia irrationabilis dicatur, et ea quidem pars quam irrationabilem dicunt, in duos rursum dividatur affectus cupiditatis et iracundiae (De princip. lib. III. c. 4. n. 1. p. 145. ed. de la Rue). Letztere verwirft Origenes geradezu, weil nicht in der

Schrift begründet; die zweite theilt er mit, um den Vorwurf der Unwissenheit von sich ferne zu halten; von der dritten sagt er: qui legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio. Man kann nicht sagen, daß Origenes sich für die eine oder andere geradezu entschieden habe, denn den Ausdruck hat er mit der zweiten Ansicht gemein, wenn er die Seele als ein Mittleres zwischen Leib und Geist bezeichnet (huius animae voluntas quaedam media est inter carnem et spiritum); das Unterscheidende ist aber, daß ihm die so bestimmte Seele nicht spiritus materialis ist, sondern die scheinbare Trichotomie bei ihm sich gleichfalls in die Dichotomie auflöst. Origenes setzt nämlich das Mittlere der Seele darein, daß sie in ihrem Wollen weder dem Geiste d. h. dem hl. Geiste, noch dem Fleische und seinen Gelüsten folgt, daß sie weder warm noch kalt ist, sondern in Lauigkeit verharrt (nec calida dicitur esse, nec frigida sed in medio quodam tepore perdurans). So weder dem (heil.) Geiste noch dem Fleische zugewandt, ist sie weder in einem guten noch bösen Zustande, sondern so zu sagen einem Thiere ähnlich (sed videtur esse animali — ut ita dixerim — similis). Bleibt die Seele in diesem indifferenten Zustande, in sich selbst, so ist der Mensch ein Psychiker; wendet sich aber die Psyche dem Geiste zu, so ist der Mensch ein homo spiritualis (*πνευματικός*); ein fleischlicher, carnalis, *σωματικός*, dagegen, wenn die Seele dem Fleische dient (De princip. lib. III. cp. 4. p. 145—148). Man sieht, der Unterschied zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* beruht nicht in der Verschiedenheit der Substanz, sondern des ethischen Zustandes. Origines spricht dieß selbst aus, wenn er zu Galat. 5, 17 commentirt: media procul dubio ponitur anima, quae vel desideriis spiritus acquiescat, vel ad carnis concupiscentias inclinetur: et si quidem se junxerit carni, unum cum ea corpus in libidine et concupiscentiis ejus efficitur: si vero se sociaverit spiritui, unus cum ea spiritus erit (Comment. in epist. ad Rom. lib. I. n. 18. p. 473). Und noch deutlicher: Est in nobis et concupiscentia peccati, quae regnum habet in mente . . . Cum ergo concupiscimus quod non licet, vel quod non decet, vel quod non expedit, concupiscentia spiritus est. Unde apparet mediam quodammodo esse animam inter carnem et spiritum; et si quidem junxerit se carni ad obediendum desideriis peccati, efficitur cum ea unum corpus; si vero junxerit se Deo, efficitur cum eo unus spiritus (Com. in ep. ad Rom. l. VI. p. 570. Vgl. ibid. l. I. p. 466. Comm. in Joann. tom. VI. p. 112. 113. Tom. IV. t. 32. p. 432, wo es heißt: *ἐν πάσῃ τῇ γραφῇ διαφθορά ψυχῆς, καὶ πνεύματος, καὶ μέσον μέν τι θεωρῶν εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιδεχομένην ἀρετὴν, καὶ κακίαν*). — Die Dichotomie wird von allen namhaften lateinischen und griechischen Schriftstellern gelehrt und ist auch als kirchliche Lehre festgestellt worden. Das 8. allgemeine oder 4. Constantinopol. Concilium vom J. 869 lehrt im 11. Canon: Apparet quosdam id temporis in tantum impietatis venisse, ut hominem duas animas habere, impudenter dogmatizent. Tales igitur impietatis inventores et similia sentientes, cum vetus et novum Testamentum, omnesque Ecclesiae patres unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta et universalis Synodus anathematizat. Ebenso das Concil. Arausic. II. (529) Cap. I. — Die zweite Frage betrifft den Ursprung, die Entstehung der menschlichen Seele. Der Versuche, sie zu beantworten, gibt es viele, hier können nur diejenigen Berücksichtigung finden, die bei kirchlichen Schriftstellern zur Geltung gelangt sind. Dahin gehört vor allem der Präexistentianismus. Derselbe hat seine Wurzel in der platonischen Philosophie. Plato wirft die Frage auf: Wie entsteht die Erkenntniß der Ideen in uns? Er antwortet: aus der Erfahrung, durch Sinnenwahrnehmung nicht (*ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβών*), weil der Idee in der Sinnenwelt Nichts vollkommen, adäquat entspricht. Die Idee ist das Sichselbstgleiche (*τὸ ἴσον*); die Sinnenwelt aber bietet Gleiches und Ungleiches derselben Gattung, also überhaupt Ungleiches, nichts mit sich übereinstimmendes dar (*ἄνισα*). Und dennoch hat der Mensch bei dieser *ἀνισότης* in der realen Welt, die Erkenntniß der Idee als des sich selbst

Gleichen (ἐπιςήμη τοῦ ἴσου); also muß er sie vor aller Erfahrung haben, vor dieser Zeit besitzen (προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου), d. h. aber, die Erkenntniß der Ideen ist nur Wiedererinnerung (ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα). Dieß setzt aber selbst wieder voraus, daß wir schon vor dem Eintritt in dieses zeitliche Leben existirten, präexistent waren; ohne dieß gäbe es kein Erkenntnißprincip für die Ideen (τοῦτο δὲ ἀδυνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε ἀνθρωπίνῳ εἴδει γένεσθαι Phaedr. p. 72. E. 73—77. Menon 81. E.) Die Ursache des Eintrittes der präexistenten Seelen in dieses zeitliche Sein findet Plato in einem Abfall (φέρεσθαι) derselben von der Idee (Phaedr. p. 246), so daß ihr Wohnen in dem Körper eine Strafe für sie, dieser gleichsam der Kerker, das Gefängniß der Seele ist, in dem sich dieselbe läutern und wieder zur Idee erheben muß. Diese platonische Lehre pflanzte sich in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie fort, findet sich bei Philo, Plotin und auch den Essäern, den Marcioniten und Basilides. Präexistentianer sind ferner die Priscillianisten; aus dem Mittelalter gehören die Katharer hierher. Unter den Kirchenlehrern ist es besonders Origenes, der besagter Theorie huldigte (s. d. Art. Origenes Bd. VII. S. 841), ebenso Synesius, Bischof von Cyrene und Nemesius, Bischof von Emesa. Selbst die neuere Philosophie vermochte sich nicht von dieser platonischen Anschauung loszumachen, wenn sie den in jedem Menschen sich vorfindenden Hang zum Bösen aus einer über unser Bewußtsein hinaus liegenden Thatsünde oder einem Abfall von Gott, den sie als eine intelligible That bezeichnen, erklärt. (Kant, Schelling). Wie gering der dogmatische Werth der Präexistenztheorie ist, geht schon daraus hervor, daß sie von allen namhaften Kirchenvätern, selbst von Clemens von Alexandrien verworfen und von der Kirche auf dem fünften öcumenischen oder zweiten Constantinop. Concil im J. 381, sowie auf dem Concil zu Braga 563 (gegen die Priscillianisten) anathematisirt worden. Daß mit vollem Recht, geht aus folgendem hervor: 1) die Präexistenztheorie steht im Widerspruch mit dem christl. Begriffe der Schöpfung. 2) Es fehlt dem menschlichen Geiste durchaus das Bewußtsein seiner Präexistenz vor diesem zeitlichen Sein. 3) Der Präexistentianismus hält nur den Begriff der Individualität fest und verliert jenen der Gattung; darnach fällt ihm die Einheit des Menschengeschlechts auseinander in eine Vielheit von Menschen. 4) Widerspricht er der christlichen Anschauung, daß der Mensch wesentlich die Einheit von Geist und Natur und letztere Organ des ersteren ist. 5) Die Erlösung des Menschen müßte nach genannter Theorie durch Vernichtung des sinnlichen Theiles, statt dadurch, daß die Natur in ihre ursprüngliche Ordnung und ihr wahres Verhältniß zum Geiste gebracht wird, erfolgen. 6) Nach der Präexistenztheorie gibt es also keine Auferstehung des Fleisches. — Die zweite Theorie über die Erklärung der Entstehung der Seele ist der Traducianismus. Sein hauptsächlichster Vertreter ist Tertullian in der von ihm nach seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßten Schrift „De anima." Tertullian spricht sich gegen die Präexistenztheorie aus, weil der Seele das Bewußtsein um ihr eigenes Thun wesentlich sei und nicht verloren gehen könne (Oblivionis capacem animam non cedam cp. 24.); dieß lasse ihre göttliche Ebenbildlichkeit nicht zu. Man könne ferner keinem der beiden Theile, aus denen der Mensch besteht, die Priorität vindiciren; denn Leben sei nur von da an, von wo die Seele (Exinde enim vita quo anima). Tertullian macht ferner folgenden Schluß: Si mors non aliud determinatur quam disjunctio corporis animaeque; contrarium morti vita non aliud definietur quam conjunctio corporis animaeque; si disjunctio simul utrique substantiae accidit per mortem, hoc debet conjunctionis forma mandasse pariter obvenientis per vitam utrique substantiae.... pariter ergo in vitam conjunguntur, quae pariter in mortem separantur (c. 27). Im Sinne Tertullians aber heißt dieß: die Entstehung der Seele fällt nicht in das Jenseits, sondern in das Dießseits und ist an die gleichzeitige

Entstehung des Körpers geknüpft. (Vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus). Wie aber die Seele nicht früher oder später als der Körper, sondern gleichzeitig mit diesem entsteht, so hat sie ihren Ursprung auch auf gleiche Weise wie der Körper. Wie der Körper im Zeugungsact durch den Körper sich fortpflanzt, so auch die Seele durch denselben Act. Tertullian spricht sich hierüber also aus: Hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis commendata cum omni sua paratura, pullulabit tam intellectu quam et sensu (de anima c. 19. ed. Rigalt. p. 278). Es finden sich hiernach die Seelen in Adam als Spermata, als Keime vor, und pflanzen sich im Momente der physischen Zeugung (per traducem) fort und verbinden sich mit dem Leibe. Diese Ansicht heißt Traducianismus. Tertullian hat aber diese Theorie noch in einer andern Form dargestellt, wornach die Seele wie der Körper von dem Zeugenden gezeugt wird. Er begründet diese Ansicht, welche Generatianismus heißt, also: Im Acte der Zeugung verhält sich der Mensch, der die wesentliche Einheit von Leib und Seele ist, auch dieser Einheit, d. h. wie dem Körper so dem Geiste nach; es wird also der Geist eben so sehr als der Körper gezeugt. Zu Genesis 1, 28 sagt er: In hoc itaque solenni sexuum officio, quod marem ac feminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi; animam concupiscentia, carnem opera; animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, toto homine concusso despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem...... (l. c. c. 27). — Aber gerade in der Annahme, daß der Geist sich verhalte wie der Körper, und daß es sich mit dem Geiste rücksichtlich seiner Entstehung verhalte wie in der materialen Welt (Pflanzen- und Thierwelt), — Augustinus sagt: quonam modo tamquam lucerna de lucerna accendatur, — liegt das Gericht, welches über diese Theorie ergeht. Denn offenbar liegt ihr eine materialistische Anschauung von der Seele zu Grunde, die selbst dann noch bleibt, wenn man sagt: die Fortpflanzung der Seele geschehe nicht durch den Leib als erzeugendes Princip, sondern es zeuge die Seele oder der Geist durch den Leib. Es ist gar nicht denkbar, daß der individuelle, persönliche Geist einen andern individuellen, persönlichen zeuge; diese Unmöglichkeit liegt gerade darin, daß der Geist individueller (= untheilbar) ist. Das rein Persönliche tritt im Zeugungsacte zurück und es herrscht das Geschlechtsleben vor. Daher haben die Kinder wohl in der Regel die psychischen Eigenthümlichkeiten, z. B. das Temperament, nicht aber immer die pneumatischen, z. B. Intelligenz, energischen Willen u. s. w. mit ihren Eltern gemein, was nothwendig sein müßte, wenn der Generatianismus Recht hätte. Gottes Weisheit hat hierin vortrefflich gesorgt! Auf diese gegründeten Bedenken hat schon Lactantius aufmerksam gemacht, wenn er sagt: Illud quoque venire in quaestionem potest: Utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Sed ego id meo jure ab ancipiti vendico. Nihil enim ex his tribus verum est: quia neque ex utroque, neque ex alterutro seruntur animae corporibus. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subiacet... Nam de mortalibus non potest quidquam nisi mortale generari. Nec putari pater debet, qui transfudisse aut inspirasse animam de sua nullo modo sentit: nec si sentiat, quando aut quomodo id fiat, habet animo comprehensum. Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno, eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus: siquidem solus efficit. Nam terreni parentis nihil est, nisi ut humorem corporis, in quo est materia nascendi, cum sensu voluptatis emittat..... Sapientiam quoque [Deus] homini tribuit, quam terrenus pater dare nullo modo potest. Ideoque et de sapientibus stulti et de stultis, sapientes saepe noscentur. (De opificio Dei. cap. 19). Aus diesen Gründen sind es auch nur wenige

Kirchenlehrer, welche Anhänger des Traducianismus und Generatianismus sind, wie Anastasius der Presbyter, Macarius der Aegypter, Apollinaris, während sich alle Bedeutendern dagegen aussprechen. Auch Augustin macht hievon keine Ausnahme, denn wenn er auch in einer seiner früheren Schriften erklärt: Harum autem quatuor de anima sententiarum utrumque de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit (de lib. arbitr. l. III. c. 21. n. 59), und wenn er noch in der Retractation der Schrift gegen die Academiker sagt: Quod adtinet ad ejus (animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio (retract. l. I. c. 1. n. 3), so ist gewiß, daß diese Erklärung ihren Grund nicht in einer Vorliebe für den Traducianismus hat, sondern in der Schwierigkeit der wissenschaftlichen Lösung der Streitfrage (er bezeichnet sie als eine res naturaliter obscura), und in der ihn ehrenden Gewissenhaftigkeit, durch eine Entscheidung dem Glauben Nichts zu vergeben (de lib. arbitr. III. 21. ep. ad Optat. VI. 23). Außerdem hat sich Augustin an mehrern Stellen gegen den Traducianismus ausgesprochen, soferne in ihm ein materialistisches Element enthalten sei (ep. 190 ad Optat. c. IV. n. 13. 14. 15). Vgl. Th. Gangauf, Methaphys. Psychologie des hl. Augustinus 1. Abthl. S. 197. Augsb. 1852. In neuerer Zeit hat sich Klee, Dogmatik 2. Bd. S. 315 ff. zu Gunsten des Traducianismus entschieden; die von ihm beigebrachten Gründe findet man widerlegt bei Staudenmaier, christl. Dogmatik Bd. III. S. 445 ff.; erst jüngst hat sich Dischinger in seinem System der christl. Philosophie 2. A. S. 214 für den Generatianismus ausgesprochen aus verschiedenen Gründen, denen aber der Creatianismus ebensoviele Gegengründe entgegensetzen kann. Namentlich erkläre sich die Natursünde des Geschlechts aus dem Generatianismus allein. Man vergleiche hierüber den Art. Erbsünde und Dieringer, kath. Dogmatik §. 54. — Bleibt man bei der dualistischen Anschauung von den Bestandtheilen des Menschen stehen und sind die vorausgehenden Theorieen über den Ursprung der Seele unwahr, so bleibt auf dem christlichen Standpuncte nur jene übrig, welche lehrt, daß nur der Körper mit seinem animalischen Principe Product des menschlichen Zeugungsactes sei, die Seele aber, d. h. der Geist, Schöpfung Gottes sei, welcher sich mit dem Körper in demselben Momente verbindet, in welchem letzterer (in Folge des Zeugungsactes) als organischer Keim, als belebter Organismus empfangen ist. (Vgl. Kirchenlexikon, Bd. VI. S. 868). Da dieser Theorie gemäß die Seele als Geist dem Körper eingeschaffen wird, heißt sie Creatianismus. Demnach verhält es sich mit der Einpflanzung der Seele beim heutigen Menschen gerade so, wie bei dem ersten, aber die Fortpflanzung desselben seiner leiblichen Seite nach ist gebunden an den von Gott ursprünglich angeordneten natürlichen, auf dem Geschlechtsgegensatze beruhenden Acte der Zeugung. So ist der Mensch seiner leiblichen Seite nach ein mittelbares, seinem geistigen Antheile nach ein unmittelbares, und dadurch über die bloße Natur hinausgehendes Geschöpf Gottes. Der triviale Einwand, daß man hiernach Gott dem Menschen im Momente der Zeugung dienstbar mache, findet seine Abfertigung darin, daß die Existenz und Fortdauer der Menschheit durch Propagation im Willen Gottes selbst liegt, eine von ihm selbst gesetzte natürliche Einrichtung ist und daß wie der von Gott erschaffene Geist für den gezeugten Körper, so der gezeugte oder zu zeugende Körper für den Geist ist. — Wenn die Wahrheit des Creatianismus aus der oben angegebenen Unmöglichkeit und Unfähigkeit des menschlichen Geistes, sich in seiner Substanz zu veräußern, d. h. sich als ein zweites persönliches, individuelles Wesen, als Ich-Wesen zu setzen, also aus sich selbst hervorzugehen, zu emaniren wie die Natur, hervorgeht, so wird seine Lehre, daß der menschliche Geist bei jedem einzelnen Menschen eine eigene besondere Schöpfung Gottes sei, auch von der

hl. Schrift bestätigt. Wie vom ersten Menschen 1 Mos. 2, 7 heißt es später: Gottes Geist hat mich geschaffen, und der Odem des Allmächtigen hat mich lebendig gemacht Job, 33, 4. Er, der die Herzen der Menschen alle gebildet, weiß auch um alle ihre Handlungen Ps. 33, 15. Deine (Gottes) Hände haben mich geschaffen und gebildet Ps. 118, 72. 138, 15. Es kehret der Staub zu der Erde, so wie er war, und der Geist kehret zurück zu Gott, welcher ihn gegeben (Eccle. 12, 7). Jehova bildete den Geist des Menschen in seinem Innern Zach. 12, 1. Ich (Mutter der Maccabäer) weiß nicht, wie ihr in meinem Leibe zum Sein gekommen; nicht ich habe euch den Geist und das Leben geschenkt, und die Elemente eines Jeden zusammengefügt. Der Schöpfer der Welt also, der die Entstehung der Menschen gebildet und die Entstehung des All's erfunden, wird euch euern Geist und Leben wieder schenken und Barmherzigkeit, da ihr euch jetzt übersehet seiner Gesetze wegen (2 Macc. 7, 22. 23). Ebenso spricht sich auch die Mehrzahl der Kirchenväter für den Creatianismus aus. Was die positiven Lehrbestimmungen betrifft, so hat die Kirche sich nirgends geradezu für den Creatianismus ausgesprochen, aber anderweitige mit dieser Lehre in Verbindung stehende Aussprüche lassen sich leicht für ihn verwenden (S. Concil. Later. V. univers a. 1513 Sess. VIII.). — Haben wir uns im Bisherigen mit der Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Seele beschäftigt, so tritt uns jene nach ihrer Fortdauer oder ihrer Unsterblichkeit als letzte entgegen. Nachdem wir uns für den Creatianismus entschieden haben, müssen wir den Menschen als aus zwei verschiedenen Substanzen, aus Leib und Seele, oder Körper und Geist, bestehend, auffassen. Das Verhältniß beider zu einander darf nicht so bestimmt werden, als ob jede von beiden der andern mit gleicher Selbstständigkeit gegenüber stände; sie sind einander nicht coordinirt. Ist der Mensch die Synthese, die Einheit von Geist und Körper, so kann er es nur dadurch sein, daß die Substanz des Körpers jener des Geistes untergeordnet, subordinirt ist. Der Körper ist nur für den Geist und um des Geistes willen da, er ist dessen Organ. Ist nun gleich der Körper nicht das unmittelbare Product des Geistes oder der Seele, wie die monistische Anschauung lehrt, sondern das Product der menschlichen Propagation, der Geist aber unmittelbares Geschöpf Gottes, so kann man vermöge jenes Verhältnisses von Geist und Körper doch sagen, daß im Menschen der Geist das Bedingende, Setzende, Herrschende ist, d. i. der Geist ist das eigentliche Princip des Menschen, also ist er primäre Substanz. Wie daher für den Leib die Möglichkeit seines Aufhörens, d. i. des Todes, darin liegt, daß er nur bloses Naturgebilde ist, sein Sein in der Natur hat, so liegt für den Geist die Möglichkeit seiner ewigen Fortdauer in seinem unmittelbaren Geschaffensein von Gott, darin daß Gott die Seele nicht de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra (Augustin). Diese Möglichkeit geht aber sogleich in die Wirklichkeit und Nothwendigkeit über, wenn man in die Natur und Beschaffenheit der Seelensubstanz eingeht. Dieselbe ist nämlich nicht Substanz wie die Materie; diese ist nicht bei und in sich, sondern außer sich; daher zerfällt sie, geht sie auseinander, der Geist dagegen ist Bei- und Insichsein, er weiß sich nicht als ein Anderes, sondern als Sichselbst, also als das Sichselbstgleiche, er weiß sein Ich = Ich, d. h. er ist schlechthinige Identität; und in dieser Identität weiß er sich bei aller Veränderlichkeit, bei allem Wechsel außer sich. Der Geist ist daher vom Körper, der Materie nicht bloß graduell, sondern qualitativ verschieden, welche qualitative Verschiedenheit darin besteht, daß er bewußte, sich selbst erfassende Identität, also Einfachheit, wenn schon nicht abstracte ist, daher ihm Unzersetzbarkeit, Untheilbarkeit zukömmt. Als diese Substantialität aber muß der Geist auch nach seiner Trennung vom Leibe fortdauern. Die ewige Fortdauer der Seele beruht darin, daß sie recht eigentlich Individuum, substantia individua, i. e. quae dividi non potest, ist, also in ihrer Individualität. Jene ewige Fortdauer muß aber eine persönliche sein, weil die Individualität des Geistes eine persön-

liche, dieser Persönlichkeit ist. Diese besteht nämlich darin, daß der Geist Ichheit ist, daß er sagt: die in mir sich offenbarende Intelligenz ist meine Intelligenz; was denkt, bin ich; ich denke, und ich denke mich und in beiden Denkacten erkenne ich das Ich, weiß ich das Ich und Mich identisch; darin also, daß der Geist sich selbst hat, sich selbst besitzt und in Gewalt hat. Ferner darin, daß er sagt: der Wille ist mein Wille; ich habe ihn, nicht er hat mich in Gewalt; was ich also will, will ich, d. h. will ich frei. Der intelligente und wollende Geist ist demnach nicht bloß Ansich-, sondern Fürsichsein. Erst vermöge dieses Principes der Persönlichkeit, das den Geist und alle seine Functionen hindurchgeht, gleichsam durchtönt — personat —, daher der Geist auch Person heißt, und vermöge dessen der Geist sich ponirt, sich selbst verlangt und nicht von sich läßt, ist demselben seine ewige persönliche Fortdauer, d. i. seine Unsterblichkeit gesichert. Dadurch nämlich, daß der Mensch ein persönliches oder wie die Schrift es nennt, ein gottebenbildliches Wesen ist, hat er die bloß natürlichen Individuen überwunden und herrscht er über sie. Jedes bloße Naturindividuum besitzt sich nicht selbst, sondern ist gefangen von und befangen in der Natur und wird zuletzt von ihr überwältigt; es verhält sich rein passiv, es wird bestimmt; über die Natur hinaus, zur Reflexion, daher auch zur Weiterentwicklung gelangt es nicht; es ist bloße Species, Exemplar seiner Gattung, in die es wieder zurückgeht oder vergeht und in welcher es erlischt und zerfließt. Gerade umgekehrt verhält es sich beim Menschen. Da sein Geist oder seine Seele bei und in sich ist, sich selbst hat und besitzt oder seinen Realgrund erfaßt, bestimmt er sich selbst, und wenn er auch, was man zugeben muß, von seiner Gattung bestimmt wird, so geschieht es nur, weil sein Selbst sich bestimmen läßt; es ist also hier wie dort Selbstbestimmung. In Folge dieser Bestimmung erlangt der Geist immer mehr Bestimmtheit, wird er immer mehr ein eigenthümlicheres Wesen, wird seine Individualität eine immer bestimmtere. Dieß liefert den Beweis, daß nicht die Gattung es ist, die ihn nur passiv bestimmt, denn sonst müßte er immer unbestimmt bleiben, sondern, indem er sich an ihr bildet, sie sich aneignet, beherrscht er sie, so daß sie keine Macht über ihn hat, wie es beim Thiere der Fall ist. Es erscheint sonach die menschliche Individualität vermöge ihrer Persönlichkeit nicht als an der Gattung seiend, also nicht als deren Accidenz, d. i. als bloß erscheinendes Sein derselben, um wieder zu verschwinden, sondern umgekehrt ist die Gattung in den Individuen, so daß diesen ein selbstständiges, für sich seiendes Sein zukömmt. Die menschliche Individualität kann eben deßhalb nicht bloß verschwindendes, vorübergehendes Moment der Gattung sein (s. die Abhandlung über die Unsterblichkeit von Wirth in der Zeitschr. für Philosophie von Fichte und Ulrici 17. u. 18. Bd. 1847. 1848). Die individuelle Fortdauer, oder Unsterblichkeit der Seele liegt sonach in ihrem Wesen, ihrer Natur; sie ist wesentlich unsterblich. Die hl. Schrift rechnet daher die Unsterblichkeit zu den Momenten der Ebenbildlichkeit: *ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.* Sap. 2, 23. — Hieran müssen wir eine Bemerkung dogmengeschichtlicher Natur knüpfen. Viele Kirchenväter nämlich, namentlich die Apologeten, lehren, so sehr sie den menschlichen Geist als einen unsterblichen prädiciren, im Widerspruche mit dem Obigen, derselbe sei nicht von Natur, oder an sich unsterblich, sondern sterblich (*οὐκ ἔςιν ἀθανατὸς ἡ ψυχὴ καθ᾽ ἑαυτήν, θνητὴ δέ*). Der Widerspruch ist jedoch nur ein scheinbarer; jene Erklärung ist nämlich gerichtet gegen die Platoniker, welche den Begriff der Unsterblichkeit der Seele mit ihrem Ungeschaffensein identisch faßten; weil sie den Begriff der Schöpfung nicht kennen, ist ihnen nur das unsterblich, was ungeschaffen; nur was ungeschaffen, also von Ewigkeit, kann unsterblich sein (*εἰ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐςι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή*). In diesem Sinne läugneten sie die Unsterblichkeit der Seele als in ihrer Natur liegend, weil sie ihr Sein nicht aus und durch sich selbst hat, und bezeichneten sie als eine donative, d. h. sie ist mit der Seele

allerdings wesentlich gegeben, aber nur weil sie ihr Sein aus Gott, dem Ursein, hat, weil Gott sie unsterblich erschaffen hat. In diesem Sinne sagt auch die Schrift: Gott allein hat Unsterblichkeit (μόνος ἔχων ἀθανασίαν), 1 Tim. 6, 16. (S. Dissertatio III. art. 8. n. 104. p. 142 in den Opp. Irenaei ed. Mass. tom. II.). — Damit ist zugleich ausgesprochen, daß die Unsterblichkeit des creatürlichen Geistes ihre eigentliche Garantie in Gott hat, daß also der Geist seiner individuellen Fortdauer gewiß ist durch sein wesentliches religiöses Verhältniß zu Gott; in diesem Verhältniß erweist sich die Unsterblichkeit als eine religiöse Nothwendigkeit, mit der zugleich eine andere gegeben ist. Es ist nämlich das Eigenthümliche der menschlichen Individualität, daß sie sich entwickeln muß, es ist ein ihr immanentes Gesetz, sich zur bestimmten Individualität zu entfalten; dieß ist das Ziel des Menschen. Es kann nun aber keine Frage sein, ob das menschliche Leben zu der der Idee des Menschen entsprechenden Entfaltung hinreichend sei; andererseits gibt es keinen vernünftigen Grund, warum der Zweck einer persönlichen Individualität, wenn sie zur concreten Bestimmtheit gelangt ist, ihre Negation, oder Vernichtung sein soll; vielmehr verlangt diese Individualität vermöge ihrer Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit ihre Fortexistenz, und zwar einmal, um in ihrer Entwicklung zum Ziele zu gelangen, sodann, um sich in ihrer Bestimmtheit zu fixiren und ihre Eigenthümlichkeit darzustellen. Dieß verlangt der Zweck der religiösen und sittlichen Entwicklung des Menschen. Die individuelle Fortdauer des Geistes ist daher ein Postulat des Zweckbegriffes, wenn sonst der Zweck des Menschen nicht sein soll, für sich zwecklos zu sein, was Niemand wird behaupten wollen. — Was die Offenbarung betrifft, so hat sie die Unsterblichkeit der Seele vermöge ihres durch und durch practischen Charakters nicht bewiesen, sondern trägt Lehren vor, welche jene unzweifelhaft voraussetzen. Das A. T. lehrt die Unsterblichkeit, wenn gesagt wird, daß die Seelen der Sterbenden hinuntersteigen und hingehen zu den Ihrigen (1 Mos. 15, 15. 37, 35) und versammelt werden zu ihrem Volke oder ihren Vätern (1 Mos. 25, 8. 35, 29. 49, 29. 4 Mos. 20, 26. 27, 13. 31, 2. 5 Mos. 32, 50. Richt. 2, 10. 2 Kön. 22, 20. 2 Chron. 34, 28. 1 Macc. 14, 30). Die Seelen der Verstorbenen versammeln sich aber im Scheol, und es knüpft sich sonach die jüdische Vorstellung von der Fortdauer der Seele an jene von Scheol, welche unter diesem Artikel zu erheben ist. Nur so viel sei bemerkt, daß im Glauben des Hebräers der Zustand im Scheol kein bloßes Schattenbild des Lebens, d. h. so viel als Vernichtung nicht nur aller Hoffnungen, sondern selbst des Seins sein kann; denn ausdrücklich wird den in den Scheol steigenden Seelen Leben zugeschrieben (Ps. 54, 16), und dieselben haben die zuversichtliche Hoffnung aus der Gewalt des Scheols durch Gott entrissen und zu ihm aufgenommen zu werden (Ps. 49, 15. 16). Ausdrücklich aber lehrt das A. T. die Unsterblichkeit, wenn es heißt: Es kehret der Leib zur Erde, wie er war, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben (Pred. 12, 7), und: die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie an. Sie scheinen in den Augen der Thoren zu sterben .... aber sie sind im Frieden. Denn wenn sie auch in den Augen der Menschen gestraft werden, so ist ihre Hoffnung doch voll von Unsterblichkeit. Wenn sie kurze Zeit gezüchtigt worden, werden sie großes Glück empfangen; denn Gott prüfte sie und fand sie seiner würdig (Weish. 3, 1—5). Endlich ist dieselbe ausgesprochen in der Lehre von der einstigen Auferstehung. Du Mörder, nimmst uns zwar in der gegenwärtigen Zeit das Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für sein Gesetz sterben, zum ewigen Wiederaufleben des Lebens erwecken — εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει — (2 Macc. 7, 9. u. 14, 23). Dahin gehört auch die bekannte Stelle aus Job 19, 25—27: Ich weiß es ja, daß mein Erlöser lebt, und daß zuletzt er auf dem Staube stehen wird. Nach meiner Haut, wenn sie zerstört ist diese, werd' ich aus meinem Fleische Gott noch schauen. Ihn werd' ich schauen mir zur Freude,

mit meinen Augen schauen, und nicht als ein Anderer (s. zu dieser Stelle Welte, d. Buch Job u. s. w. Freib. im Br. 1849). — Wenn die Lehre von der individuellen, persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode sich in der vorchristlichen Offenbarung deren Charakter entsprechend noch mehr als Knospe, die ihrer vollen Entfaltung entgegenharrt, vorfindet, so erscheint dieselbe in schönster, vollständiger Blüthe erst im Christenthum, in dem der religiöse und sittliche Geist sich vollkommen entwickelt und sich selbst erfaßt hat. Die Unsterblichkeit, die selbst im Judenthum nur mehr als Sehnsucht und zuversichtliche Hoffnung, denn als klar erfaßter Gedanke, sich ausspricht, ist sonach im Christenthum Selbstgewißheit des Geistes. Um dieser Selbstgewißheit willen ist es aber, daß diese Lehre auch im N. T. nicht eigentlich bewiesen und auseinandergesetzt wird. Als einziger Beweis in diesem Sinne kann das Wort gelten: Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 32. Luc. 20, 38), d. h. Gott schafft den Geist nicht, um ihn der Vernichtung anheim fallen zu lassen. Vielmehr lehrt auch es die Unsterblichkeit so, daß es Lehren vorträgt, die nicht ohne jene sein können, auf diese also gebaut sind; diese Lehren aber sind: das Weltende (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος), als die endgültige Entscheidung der Menschheit, wobei Gott seine Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbart, die Auferstehung u. s. w. Die christliche Unsterblichkeitslehre fällt daher zusammen mit der christlichen Eschatologie, und sind die dahin einschlägigen Artikel: Tod, Gericht, Seligkeit, Verdammniß, Auferstehung, Parusie Christi nachzusehen. Ueber Wesen und Bestimmung der Seele als Geist s. d. Art. Ebenbild, Geist, Mensch. — K. Thumann, die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der kathol. Kirche, Bamberg 1846. Damit vgl. Zukrigl, die Nothwendigkeit der christl. Offenbarungsmoral und ihr philos. Standpunct. Tüb. 1850. S. 103 ff. Weizel, die urchristl. Unsterblichkeitslehre in d. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1836. Ennemoser, historisch-psychol. Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der menschl. Seele ꝛc. mit einem Anhange über die Unsterblichkeit. 2. A. Stuttg. und Tüb. 1851. Ueber die ganze Materie siehe die ausführl. Darstellung bei Staudenmaier, christl. Dogmatik III. Bd. S. 354 ff. Vgl. auch Papst, der Mensch und seine Geschichte, Wien 1830. J. T. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttg. 1843. [Fr. Wörter.]

Seelenamt, Seelenmesse, s. Exequien.

Seelenschlaf (ψυχοπαννυχία). Wir benützen diese Stelle, über den Zustand der Seele nach dem Tode überhaupt zu sprechen. Je nachdem man das Verhältniß zwischen Leib und Seele auffaßt, hat man auch eine verschiedene Anschauung von diesem Zustande. Geht man von der monistischen Ansicht aus, so kann dieselbe zunächst materialistisch monistisch sein. Darnach nämlich faßt der Materialismus auf geistlose Weise den Körper als eigentliche Substanz, die Seele als Accidenz, so daß also der Geist, die Seele Product der Materie, oder nur die Form ist, in der die Materie, der Körper erscheint. Eben dahin gehört auch der Pantheismus, dem die Seele, der Geist ja auch nur die aus der Natur entsprossene Blüthe oder das Resultat derselben sein kann. Das Loos der Seele des Individuums nach dem Tode des Körpers ist daher ihr Aufhören, d. h. Vernichtung. Faßt man aber das Verhältniß umgekehrt, so ist die Theorie spiritualistisch monistisch; nach ihr ist der Körper die Erscheinungsform des Geistes, in der er als Seele sich identisch mit dem Leibe faßt, die aber eben deßhalb nur eine vorübergehende ist, die also von ihm, um zum reinen Geistesleben zu gelangen, gesprengt und aufgehoben werden muß. Da aber der Geist nicht ohne sinnliches Organ sein kann, wird ihm eine Leiblichkeit von „idealer Materie“, welche der Aether ist, zu Theil, oder vielmehr hat er sie schon an sich. Diese Ansicht ist keine neue; die Anschauung von einem ätherischen Körper, von einem Lichtkörper der Seele findet sich in der platonischen Philosophie und ist auch von Kirchenlehrern, z. B. von

Origenes, adoptirt (De princip. lib. II. c. XI. p. 106. und den Art. Origenes). Andere sehen den Tod als die Geburt zu einem neuen höhern Leben mit entsprechender Leiblichkeit an, wie ja auch der Fötalleib sterbe, wenn der Mensch aus dem Mutterschooß in das Leben eintrete. So sehr man nun derartige Philosopheme schätzen muß, weil es wissenschaftliche Versuche im Interesse der individuellen Fortdauer der Seele nach dem Tode sind, so kann man sie vom positiven Standpuncte der Offenbarung doch nicht acceptiren: nach ihr ist der Leib nicht Accidenz, sondern Substanz; sodann ist der mitgetheilten Anschauung gemäß der Tod Etwas ganz Natürliches, sich von sich selbst Verstehendes, während er der Sold der Sünde ist (Röm. 6, 23). Gehen wir demnach, wie wir müssen, von der dualistischen oder dichotomistischen Anschauung aus, so ist der Mensch seinem Begriffe, seinem Wesen nach, die Einheit von Geist und Körper. Dann tritt aber die Frage, in welchem Zustande sich die Seele vom Tode bis zur Auferstehung, wo sie mit dem Leibe sich wieder vereinigt, befindet, nur um so stärker hervor! Offenbar kann der Zustand, die Seinsform des Menschen nach dem Tode, in welchem er ohne Körper, oder wie Paulus sagt, nackt ist (γυμνὸν εἶναι 2 Cor. 5, 3), nicht die schlechthin vollkommene sein, wenn er wesentlich die Einheit von Geist und Naturleben ist. Denn sonst wäre ja die Lehre von der Auferstehung des Fleisches eine rein überflüssige, und daher sinnlose. Muß nun auch nach den klarsten Aussprüchen der Schrift der Geist nach dem leiblichen Tode als selbstbewußt und eben deßhalb als selig oder unselig mit Bewußtsein aufgefaßt (2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23. 24. Luc. 23, 42. 43. 16, 22. Apokalyps. 14, 13.), und darf derselbe nicht als halbes Dasein, und ebenso wenig als träumend, oder als nicht wach gedacht werden, participirt also der Geist an der eigentlichen Seligkeit, so besteht das Unvollkommene bei aller Vollendung und Vollkommenheit des Geistes oder der Seele eben doch darin, daß sie noch nicht mit ihrem Leibe sich verbunden hat; die Unvollkommenheit dieses Zwischenzustandes aber, wer will sich unterfangen, sie näher zu bezeichnen, wenn selbst Paulus sich in der Kenntniß dieser jenseitigen Dinge bescheidet? Viele Väter bezeichnen den Mittelzustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung als einen unvollkommenen in der Art, daß sie sagen, die Seelen der Guten mit Ausnahme der Martyrer gelangen erst in den Himmel zur Seligkeit, wenn ihr Leib auferstehen wird, wo über sie, wie über die Bösen auch das Gericht ergehen wird; unterdessen weilen sie an irgend einem unsichtbaren Orte. Dieser Meinung ist z. B. Justin d. M. so sehr ergeben, daß er die entgegengesetzte Lehre von dem sofortigen Eintritte der Seligkeit nach dem Tode sogar für häretisch erklärt (Dialog. c. Tryph. c. 80. p. 178 ed. Mar.); dahin gehört ferner Irenäus (contra haeres. l. V. c. 31. n. 2. p. 351); Origenes (de princip. l. II. c. XI. n. 6. p. 106. tom. I. In Levit. hom. VIII. 2. p. 222. t. II. cf. Huetii Origeniana l. II. quaest. 11. n. 10. p. 221); Tertullian (de anim. 58), Lactantius (instit. VII. c. 21), welcher sagt: Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus iudicari. Omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen). Augustinus (de praedest. SS. c. XII. Enchirid. c. XXX. XXXI.); derselben Anschauung ist auch Bernardus. Auch Papst Johann XXII. (s. d. A.) hing dieser Lehre an, hat sie jedoch als Irrthum später verworfen. Als solcher wurde sie auch von der Kirche auf dem Concil zu Florenz gegen die schismatischen Griechen und in einer Constitution von Benedict XII. erklärt (s. d. Art. Gericht, specielles, und Anschauung Gottes). Immerhin aber wurde dieses nackte Seelenleben von den Vätern ausdrücklich als ein bewußtes gedacht. Doch muß die Meinung, daß die Seele in diesem Zwischenzustande schlafe, schon zu Tertullians Zeiten bekannt gewesen sein, denn dieser Kirchenlehrer sagt an obiger Stelle: Quid fiet in tempore isto? dormiemus? atenim animae nec in viventibus dormiunt; corporum est enim somnus. Als eigentliche Lehre findet sich die Vorstellung von einem Seelenschlafe bei den schismatischen Armeniern, den Arminianern

und Socinianern. Die Bezeichnung dieser Irrlehre mit Psychopannychie rührt von Calvin her, der dagegen geschrieben (tractat. de psychopann. Morges. 1545). — Noch weiter sind Andere in Arabien gegangen, wenn sie den Satz aufstellten, die Seelen sterben mit dem Leibe und stehen mit letzterem am Ende der Welt wieder auf (Euseb. H. E. lib. VI. c. 33). Sie heißen Thnetopsychiten (*θνητοψυχῖται*); ihre Lehre wurde schon von Origenes verworfen. Später wurde sie von einigen Wiedertäufern als förmlicher Lehrsatz aufgestellt. — S. hierüber: Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode, herausgegeben von Dr. Hubert Beckers, Augsburg 1. Heft. 1835. S. 3—19 ist ausführliche Literaturangabe. 2. Heft. 1836. [Fr. Wörter.]

Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις* s. *μετενσωμάτωσις*) ist das wechselnde Einwohnen der Seele in verschiedenen Körpern. Sie beruht im Allgemeinen auf der Ansicht, daß die Seele, so lange sie noch sinnlich ist und sich noch nicht zum wahrhaft geistigen Sein oder zur reinen Geistigkeit erhoben hat, nach dem Tode immer wieder in einem neuen Körper wohnen müsse. Diese neue Wohnung ist demnach immer bedingt durch den jeweiligen geistigen und sittlichen Zustand der Seele; z. B. die Seele, welche Leidenschaften fröhnt, die bis zum Thiere erniedrigen, fährt in einen Thierleib. — Nach Herodot (lib. II. cap. 123) waren die Aegypter es, welche zuerst die Lehre vortrugen, die Seele des Menschen sei unsterblich und gehe, wenn ihr Körper verwese, immer in ein anderes Geschöpf ein; wenn sie in allen Land-, Meer- und geflügelten Thieren herumgewandert sei, gehe sie wiederum in einen Menschenleib ein; diese Umwanderung (*περιήλυσις*) daure für die Seele 3000 Jahre. — Die Seelenwanderung bei den Aegyptern steht im Widerspruch mit der Sitte derselben, die Todten einzubalsamiren; diese wurzelt nämlich in dem Glauben, die Seele wandere in keinen andern Körper, so lange der erste nicht verwest sei; daher die große Sorgfalt für Erhaltung des Leibes nach dem Tode. Darnach scheint die Lehre der Seelenwanderung bei den Aegyptern darin ihren Grund zu haben, daß die Seele nie ohne Körper sein könne und nicht in der Nothwendigkeit, daß die Seele zu ihrer Läuterung eine gewisse Zeit in verschiedenen Körpern umwandern müsse. Freilich würde dieß nicht harmoniren mit der ausdrücklichen Erklärung Herodots, die Seele müsse 3000 Jahre umwandern, noch mit der Anschauung des Aeneas von Gaza, der sagt, nach den Begriffen der Aegypter könne die Seele dorthin, von wo sie herabgekommen, nur dann gelangen, wenn sie alle Gestalten (namentlich Thiergestalten) durchwandert habe (*ἡ ψυχὴ ἄλλοτε ἄλλο δεικνῦσα τῶν ζώων, ἕως ἅπαντα διεξελθοῦσα, πάλιν ἀναδράμοι, ὅθεν τὸ πρῶτον κατέβη.* Aeneae Gazaei Theophrastus in Gallandii bibliotheca vett. patr. tom. X. p. 633 et sqq. ed. Venet. 1774). Jenen Widerspruch suchte man aufzuheben durch die Annahme und Unterscheidung einer Religion der Gebildeten und des Volksglaubens, welch' letzterem obige Lehre in dieser Form angehöre, während Andere denselben dadurch zu lösen suchen, daß sie die Seelenwanderung und die Sitte des Mumisirens in verschiedene Perioden verlegen. — Nebst den Aegyptern lehren auch die Inder die Seelenwanderung, aber sie hat einen wesentlich andern Charakter. Da nämlich die Religion der Inder eine pantheistische ist, muß bei ihnen die Seelenwanderung als Palingenesie (*παλιγγενεσία*), d. i. als stets neues Werden, und immer wieder verschwindendes Erscheinen des All's gefaßt werden. Wurde bei den Aegyptern der Körper als etwas Bleibendes, Reales gedacht, so ist bei den Indern die Materie etwas Negatives, Unreines, weil durch Abfall von dem Göttlichen Entstandenes, daher die Seele sich von ihr befreien muß; im ägyptischen Begriffe der Seelenwanderung ist ferner die Individualität der Seele gewahrt, im indischen verflüchtigt sie in das All, in das Allgemeine, in die Substanz. Bei dieser großen Verschiedenheit ist es daher nicht annehmbar, daß die Vorstellung von der Seelenwanderung aus Indien nach Aegypten gekommen sei

(vgl. den Art. Paganismus). — Nach Herodot (a. a. O.) sollen einige Griechen, deren Namen er jedoch verschweigt, die Lehre von der Seelenwanderung von den Aegyptern entlehnt haben; es sind dieß Pherekydes von Syros (um 600 v. Chr.) und Pythagoras von Samos (gest. um 500). Auch bei Plato findet sich diese Vorstellung in ziemlich ausführlicher Darstellung. Jede Seele gelangt nach ihm erst nach 10,000 Jahren dorthin, von wo sie gekommen. Nur die Seele dessen, der aufrichtig (ἀδόλως) philosophirt oder Knabenliebe mit Philosophie geübt (παιδεραστήσας μετὰ φιλοσοφίας), gelangt, nachdem sie dreimal dieses Leben sich gewählt, nach 3000 Jahren dorthin. Die andern aber, wenn sie das erste Leben geendigt haben, werden in's Gericht gerufen, und gelangen auf 1000 Jahre in einen ihrem Leben entsprechenden Zustand, die Einen an einen Ort des Himmels, die Andern an einen Strafort unter der Erde zur Büßung (αἱ μὲν εἰς τά ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν). Nach Umlauf dieser Zeit beginnt die Wanderung der Seelen in neue Körper, wie eine Seele will, und wie es ihrem ethischen Zustande entsprechend ist (Phaedr. 248. 249). Z. B. wer als Mann im ersten Leben nicht als Mann, sondern weibisch gelebt hat, verwandelt sich im zweiten Leben, bei der zweiten Geburt in ein Weib (εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ), und wenn er nicht abläßt vom Bösen, in eine entsprechende Thiergestalt und so fort, bis endlich seine Vernunft die Oberhand erhalten hat und er in die Art der ersten und besten Beschaffenheit gekommen ist (λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίςης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως. Tim. p. 42. B. C. cf. Phaedr. p. 248. C. D. E.). Doch dürfen wir wohl nicht anstehen, derartige in's Einzelne gehende phantasiereichen Darstellungen als mythische zu fassen, die Seelenwanderung überhaupt aber als einen Mythos zu betrachten, läßt das platonische System nicht zu (s. Zeller, Philos. der Griech. 2. Thl. S. 266 ff. Brandis, Geschichte der griechisch-röm. Philos. 2. Thl. 1. Abthl. S. 445. K. F. Hermann, Gesch. und System der plat. Philos. 1. Thl. a. v. St.). Die Vorstellung der Metempsychose findet sich ferner vielfach bei Häretikern, z. B. bei Basilides, Karpocrates; nach Flavius Josephus war dieselbe ebenfalls Lehre der Pharisäer (s. d. Art. 8. Bd. S. 387). Auch die Druiden, die Priester der Kelten, lehrten, daß die Seelen der Verstorbenen in andere Menschenleiber wandern (Caesar de B. G. VI. 14.). Es ist wohl nur eine ungegründete Vermuthung, wenn Diodorus Siculus (lib. V. p. 306) dieselbe als ein Ueberkommniß von Pythagoras bezeichnet. Von den Neuern ist auch Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts § 94 ff. dieser Lehre nicht abgeneigt; sie findet sich auch heute noch bei verschiedenen Völkern Asiens und Africa's. — Die Seelenwanderung ist in den betreffenden Religionen insofern ein wichtiges Moment, als sich darin der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ausspricht. Es leuchtet jedoch von selbst ein, daß diese Lehre in dieser Form eine der christlichen widersprechende ist. Soferne sie ihren Grund in der Vorstellung des Präexistentianismus hat, fällt sie mit diesem und der damit zusammhängenden Lehre von der Apocatastasis; nach der andern Vorstellung, wornach die Seele, der Geist an einen Leib gebunden sein muß, liegt ihre Verwerflichkeit in der Unfähigkeit, den Geist als solchen und für sich zu fassen und trägt sie einen naturalistischen Charakter an sich. Sodann aber widerspricht die Lehre von einer Metempsychose geradezu der christlichen Anschauung, indem nach dieser die Zeit der Entwicklung für jeden menschlichen Geist zum Zwecke seiner sittlichen Entscheidung das diesseitige und zwar nur einmalige Leben in seinem Körper ist, dem nach dem Tode sogleich das specielle Gericht erfolgt. Sie ist so sehr unchristlich, daß z. B. Lactantius (lib. VII. cap. 12) sagt: Quae sententia (animae migrationis) deliri hominis, quoniam ridicula et mimo dignior quam schola fuit, ne refelli quidem serio debuit. Quod qui facit, videtur vereri ne quis id credat. Creuzer, Symbolik und Mythologie. 3. Aufl. 1. Thl. S. 137 ff. [Fr. Wörter.]

Seelsorge, s. Hirtenamt und Kirchenamt.

Seelsorger, der, ist eine von der Kirche beauftragte und aufgestellte Person, welche in einem Orte oder in einem kleinen Umkreise dafür zu sorgen hat, daß die Seelen in Jesus Christus gerettet werden. Daraus ergibt sich die Größe und Wichtigkeit des seelsorglichen Berufes. Die Seele ist das kostbarste und dauerndste Gut am Menschen, und dieser Seele ist ein bestimmtes Ziel gesetzt, mit dessen Verlust für den Menschen Alles; ja er selbst verloren geht. Und um dieses Gut zu erhalten, und die Menschenseelen ihrem ewigen Ziele entgegenzuführen, ist ein Seelsorger in die Gemeinde hineingestellt, der ihre ewigen Interessen zu besorgen hat, gleichwie ein Hirte mitten unter die Herde gestellt ist. Vernünftige Vorgesetzte werden nicht bloß das Leibeswesen ihrer Untergebenen ausnützen und im Auge behalten, sondern auch auf deren unsterbliche Seelen Bedacht nehmen; vor Allem aber werden gewissenhafte Eltern und Familienväter das Seelenheil ihrer Kinder und Angehörigen pflegen und wahren. Diese seelsorgliche Thätigkeit ist aber eine untergeordnete und findet ihre Ergänzung und Vollendung in der Thätigkeit derjenigen Personen, welche an der Stelle Jesu Christi das ausschließliche Geschäft übernommen haben, durch die Zuwendung der Gnaden und Verdienste des Erlösers die Seelen zu retten. Zu diesem großen und hochwichtigen Geschäfte können nicht alle Menschen bestimmt sein, sondern nur diejenigen, in welche Gott einen besondern Zug hineingelegt hat, der sie treibt, das große Elend, das auf den Seelen der Mitmenschen lastet, hinwegzunehmen (s. Art. Sendung des Seelsorgers). Um ein Seelsorger zu werden, muß ein besonderer von Gott ausgehender Beruf vorhanden sein; nur Wenige haben den Beruf, ihre ganze Kraft und Lebensaufgabe darein zu setzen, das Seelenheil Anderer wahrzunehmen und zu befördern. Dieser innere Seelsorgerberuf, der von Gott ausgeht, muß von dem Betreffenden auch selber erfaßt und ausgebildet werden. Zur Verwaltung des Seelsorgeramtes werden die Kenntnisse erfordert, welche nothwendig sind, um Seelen Anderer auf dem Wege des Heiles zu leiten. Diese Kenntnisse erstrecken sich vor Allem auf den Inhalt des Wortes Gottes und auf dessen Kraft und Anwendung auf die Einzelnen, ferner auf die Einsicht in das Wesen, die Bedürfnisse und Zustände des menschlichen Herzens, endlich auf die richtige Beurtheilung all der Umstände, Verhältnisse und Begegnisse, welche auf das Seelenleben einwirken und für dasselbe entscheidend werden können. Ein Seelsorger kann seine Kenntnisse nie als abgeschlossen ansehen, er wird sie immer erweitern, ordnen, berichtigen und mit Rücksicht auf die gegebenen Fälle und Personen anwenden oder vervollständigen müssen. Diese Kenntnisse sind für einen Seelsorger nothwendig, wenn er nicht selbst ein Blinder auf den Wegen Gottes andere Blinde in das gleiche Verderben führen soll; dieselben sind um so nothwendiger, je schwieriger das seelsorgerliche Amt ist; Gregor M. sagt aber: ars artium est regimen animarum. Doch den Weg der Seelenleitung und Seelenrettung zu kennen, reicht noch nicht aus, man muß auch Liebe zu den Seelen und Eifer für dieselben haben. Bei der Seelsorge etwas Anderes zu suchen, als allein die anvertrauten Seelen, ist unwürdig und verwerflich. Der wahre Seelsorger vergißt, wenn es nothwendig ist, alle äußern Dinge, alle zeitlichen Vortheile, alle Bequemlichkeit und sogar sich selbst, und sieht nur auf die Seelen; sie liebt er als den größten Schatz, der ihm anvertraut ist, und weil er sie liebt, will er sie gewinnen und retten, aber nicht um sie selbst zu besitzen, sondern um sie Jesu Christo zuzuführen, in welchem auch seine Liebe ihre Wurzel und ihre beständige Nahrung findet. Diese Liebe zu den Seelen muß in dem Seelsorger zu einem Eifer werden, der ihn verzehrt. „Mich drängt die Liebe Jesu Christi", sagte der Apostel Paulus; dieselbe Liebe muß jeden Seelsorger drängen, so daß er eifert für die Rettung der vielen in beständiger Gefahr schwebenden Seelen, und in dieser Rettung zugleich die Ehre und Verherrlichung Gottes sucht. Nichts aber erlahmt leichter als dieser Eifer im Seelsorger, wenn derselbe auf so viele unausbleibliche Hindernisse stößt, und nicht im Stande, und nicht geeignet ist, die mitunter tröstlichen Erfahrungen und innern Genüsse des

Seelsorgerlebens für sich zu Nutze zu machen. Darum muß der Seelsorger seinen ursprünglichen Eifer durch außerordentliche Mittel, durch eigene Retraites oder durch gemeinsame Exercitien u. dgl., von Zeit zu Zeit aufzuwecken suchen. „Erneuere die durch die Händeauflegung in dich gekommene göttliche Gnade," gilt von jedem Seelsorgspriester. — Mit den genannten Eigenschaften muß der Seelsorger auch noch die verbinden, daß er durch sein Vorbild den Andern in den Tugenden vorleuchtet. Man kann nicht sagen, der Seelsorger muß diese oder jene Tugend haben, denn er bedarf Aller. Er soll den Gläubigen in allen Tugenden Anleitung geben, dieses kann er nicht, wenn er sie nicht kennt und nicht übt. Die Gläubigen sollen in Allem auf die Seelsorger blicken und getrost ihnen Alles nachthun dürfen, ohne fürchten zu müssen, daß sie an ihren Seelen Schaden nehmen. Wie ein Hirte seiner Heerde vorangeht, und seine Schafe nicht in die Abgründe hinabführt, so geht auch der Seelenhirte seinen Gläubigen auf den Wegen des Heiles voran, und führt sie niemals irre und niemals in einen Abgrund, wann und so lange sie ihm folgen. Deßhalb muß der Seelsorger auch das Bild Jesu Christi, dessen Stelle er vertritt, an sich ausprägen und darstellen, so daß er jeder Zeit mit dem Apostel Paulus sagen kann: „seid meine Nachfolger wie ich Nachfolger Christi bin." Der Zustand der Seele des Seelsorgers muß die Form sein, nach der sich seine Gemeinde bilden kann (forma gregis). — Die Seelsorgspflicht wird erfüllt theils durch das Wort, theils durch die Vermittlung der Gnade, theils durch die Handhabung der sittlichen Ordnung (Disciplin). Das Wort, mit dem der Seelsorger als solcher und in seinem nächsten Berufe wirkt, ist vorzugsweise ein göttliches. Durch die Einpflanzung und Mittheilung dieses göttlichen Wortes werden die Seelen für Christus und den Glauben an ihn gewonnen und gerettet. Dieses göttliche Wort, wie es als die Quelle des wahren Lebens in der Kirche niedergelegt ist, wird vom Seelsorger der Gemeinde verwaltet für diejenigen, welche erst als lebendige Glieder in die Gemeinde hineingebildet und deßhalb für die Erkenntniß und Anerkenntniß der vollen Wahrheit des Glaubens gewonnen werden sollen, für die Unmündigen (katech. Unterricht), sodann für diejenigen, welche den Glauben schon erkennen und bekennen, aber ohne Unterlaß des stärkenden und nährenden Wortes bedürfen, für die Erwachsenen (Predigt), endlich für die Einzelnen je nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse, ihrer geistigen und sittlichen Beschaffenheit (Privatseelsorge). Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Kinder und die heranwachsende Jugend, deren Seelen eingepflanzt werden sollen in den Leib Jesu Christi als reine und lebendige Glieder, einen wichtigen Theil jener seelsorglichen Thätigkeit einnehmen, welche in der Verkündigung des göttlichen Wortes besteht; deßgleichen wollen die gläubigen Seelen auch immerfort geweidet werden mit der kräftigenden und läuternden Speise des Evangeliums. Und jener Seelsorger, welcher seinen Gläubigen dieses heilbringende Wort des Evangeliums vorenthält, begeht an ihren Seelen einen Raub und bringt sie in großen Schaden. Es ist das göttliche Wort von der Kirche dem Seelsorger auch dazu in die Hand gelegt, damit er es den einzelnen Seelen gegenüber, wie sie es eben zu ihrem Heile bedürfen, zur Anwendung bringe. Wie ein Hirte jedem Schafe nachgeht, und es leitet und weiset, damit es nicht in die Irre gehe, so ist es Pflicht des Seelsorgers, daß er keine Seele für seine Pflege als zu gering und niedrig erachte; denn Alle haben dieselbe Bestimmung wie sie denselben Urheber haben. Sobald daher irgend eine Seele Gefahr läuft, so sucht er sie durch das belebende Wort Gottes zu retten; er belehrt die Unwissenden, rathet den Zweifelnden, er weiset die Irr- und Abergläubigen auf den rechten Weg, tröstet die Betrübten, richtet die Niedergedrückten auf u. s. f. und alles dieses thut er nicht mit rein menschlichen Mitteln, sondern mit und durch das Wort Gottes als ein authorisirter Bote Christi und als ein Werkzeug des hl. Geistes, um die Seelen für den Himmel zu erretten. — Der Seelsorger hat aber auch das Mittel der Gnade, mit dem er wirkt. Ohne Gnade überhaupt kein Heil für eine Seele.

Der Seelsorgspriester ist nur das Werkzeug, durch welches der hl. Geist seine Gnaden an die Seelen bringt und sie heiligt. Der Seelsorger nimmt durch die hl. Taufe neue Mitglieder auf in die Gemeinschaft der Kirche und bringt sie dadurch zur Theilnahme an dem Erbtheile Jesu Christi. In der Darbringung der hl. Messe steht er als ein beständiger Mittler zwischen Gott und den Menschen, und unterhält die geistige Verbindung zwischen den gläubigen Seelen, deren Stelle er opfernd vertritt und zwischen Jesus Christus, dem wahren Lebendigmacher, und ermöglicht durch seine Gewalt über den mystischen Leib Jesu Christi in der Consecration die reale Verbindung der Gläubigen mit ihrem Heilande. Indem er den verlangenden Seelen den Leib des Herrn darreicht, weidet er sie mit einer Speise, die sie stärkt für's ewige Leben. Den reumüthigen Sündern gibt er kraft göttlicher Vollmacht den Trost der Wiederversöhnung mit Gott durch die Nachlassung der Sünden. Den Sterbenden ertheilt er durch das Sacrament der letzten Oelung die Gnade in Kraft des hl. Geistes, den schweren Kampf bis Ende zu kämpfen und steht ihnen mit seinem priesterlichen Gebete bei, begleitet sie beim Abscheiden von der Welt mit den Segnungen der Kirche. Und wenn zwei Personen verschiedenen Geschlechtes eine Familie begründen wollen, welches Vorhaben gleich bedeutsam für das irdische Leben ist, wie für das himmlische, so empfängt sie der Seelsorger an der Schwelle des Eintrittes in den neuen Stand. So stehet der Seelsorger den ihm anvertrauten Seelen während ihres ganzen irdischen Aufenthaltes immer zur Seite, um ihnen im Auftrage der Kirche die Gnaden des hl. Geistes zu vermitteln, wodurch sie für den Himmel erhalten und gerettet werden sollen. — Wort und Gnade Gottes sind die zwei großen Kreise, innerhalb welcher sich die wahre Seelsorge bewegt und wirkt. Beide treffen in gewisser Weise zusammen in der Handhabung der Disciplin. Das innere Wesen der Seele gibt sich im äußern Verhalten kund, darum hat der Seelsorger auch über dieses zu wachen. Diesen disciplinären Einfluß übt er sowohl im Beichtstuhle als auch bei andern sich darbietenden Gelegenheiten aus. Er legt den Sündern Buße auf, er warnt sie, er weist sie zurecht, er straft sie, wenn es nothwendig ist, aber Alles mit Liebe und Sanftmuth, und mit der unverkennbaren Andeutung, daß es ihm dabei um nichts anderes zu thun ist, als um die Seelen derer zu gewinnen, deren Gebrechen er mit apostolischem Eifer auszutilgen sucht. Auch die sittlich Unangefochtenen bedürfen der disciplinären seelsorglichen Einwirkung. Es muß ihnen beständig der rechte Weg zur Tugend gezeigt werden, damit sie nicht am Ende am Ziele einer falschen Tugend oder eines verderblichen Tugenddünkels ankommen. Die Seelen derjenigen, welche nach höherer Vollkommenheit trachten, zu leiten, ist in der Regel ein schweres und für den Seelsorger sehr mühsames Geschäft. — Dem Gesagten zu Folge ist dem Seelsorger Vieles anvertraut; auf der einen Seite sind es die unsterblichen Seelen, welche an Werth alle geschöpflichen Dinge auf Erden übertreffen und deren Rettung oder deren Verderben mehr oder weniger von ihm abhängt; auf der andern Seite sind es die zu dieser Seelenrettung nothwendigen Mittel, das göttliche Wort, die Vermittlung der Gnade, die Ausübung einer höhern Auctorität. Nach dem Grade der Bedeutung dessen, was ihm anvertraut ist, wächst seine Verantwortung; er ist verantwortlich für die Seelen wie für die Verwaltung der in seine Hand gelegten überirdischen Güter. — Der Seelsorger einer Gemeinde wirkt aber nicht bloß auf die genannte directe Weise ein auf das Heil der Seelen, es gibt auch einen indirecten Weg, den er nicht außer Acht lassen darf. Die religiöse Bildung liegt allerdings dem Seelsorger am nächsten, aber auch die allgemeine geistige Bildung ist ein Mittel auf die Seelen zu wirken, wenn sie auch nicht die Rettung der Seelen für das ewige Heil als ihren nächsten Zweck verfolgt. Deßhalb hat der Seelsorger auch die Pflicht, für den Schulunterricht zu sorgen und denselben für seine seelsorglichen Zwecke zu benützen. Vollständige Trennung des Schulunterrichts und der Schulerziehung von aller seelsorglichen Einwirkung kann er nicht begünstigen. Oftmals wird auch der Fall eintreten, wo der Seelsorger als Richter

in der Gemeinde sich zeigen kann und soll, dann nämlich, wenn zwischen zwei oder Mehreren Streitigkeiten und Feindschaften ausbrechen. Er ist der Nächste, in dessen Interesse wie in dessen Pflicht es liegt, durch eine kluge und wohlgemeinte Vermittlung die Uneinigen wieder zusammenzuführen. Auch in andern als bloß religiösen Angelegenheiten soll sich der Seelsorger als Freund, Berather und Vater finden lassen. Es gibt so viele Vorkommnisse in einer Familie, wie Unglücksfälle, Standesveränderungen u. dgl., welche, wenn auch nicht unmittelbar, so doch am Ende auf das religiöse Seelenleben einen Einfluß äußern. Schon um dessentwillen aber auch um des Vertrauens willen, das ein Seelsorger in einer Gemeinde überhaupt genießen soll, muß es ihm willkommen sein, wenn die einzelnen Glieder seiner Gemeinde zu ihm kommen und ihn in wichtigen Begegnissen zu Rathe halten, wenn man ihn als einen Freund und Vater ansieht, dem man Alles anvertrauen kann. Insbesondere müssen die Armen in dem Seelsorger ihren wohlmeinendsten Vater finden, der ihnen wenigstens mit Trost und Rath, wenn er es nicht immer mit leiblichen Gaben vermag, an die Hand geht. Es ist nicht mehr als billig, daß ein Seelsorgspriester, der die überirdischen Angelegenheiten einer Gemeinde besorgt, auch in irdischen Dingen Ansehen und Einfluß habe, hauptsächlich wenn und sofern diese in einem gewissen Zusammenhange mit jenen stehen. Es zeugt von einem guten Geiste einer Gemeinde, wenn der Pfarrer die gewichtigste und geschätzteste Auctorität im Orte ist. Allen Alles zu werden, damit er Alle gewinne, ist die schöne Aufgabe des Seelsorgers. [Bendel.]

Segarelli, s. Apostelorden und Gemeinschaft der Güter.

Segen, der, ist eine authoritative mit Anwünschung des Guten verbundene Gebetsformel, die neben und mit der Anwünschung zugleich irgend eine Mittheilung von etwas Gutem wirklich enthält, sofern die Person, über welche der Segen gesprochen wird, einer solchen Mittheilung fähig und würdig ist. Alle segnende Kraft geht von Gott aus, weßhalb auch nur derjenige wahrhaft segnen kann, durch den Gott seine segnende Kraft mittheilen will. Das Priesterthum ist nun in der katholischen Kirche jenes Organ, durch welches Gott alle seine Gnaden sichtbar vermitteln läßt, und darum ruht auch vorzugsweise in ihm die Vollmacht, auf Andere den Segen des Himmels herabzuziehen und denselben zu vermitteln. Gott hat diese Vollmacht schon dem Priesterthume im A. B. mitgetheilt; „der Herr redete zu Moses und sprach: Rede zu Aaron und seinen Söhnen, also sollt ihr die Söhne Israels segnen: Der Herr segne dich und behüte dich, der Herr zeige dir sein Angesicht, und sei dir gnädig, der Herr wende sein Angesicht zu dir und gebe dir Frieden! und sie sollen anrufen meinen Namen über die Söhne Israels, und ich will sie segnen" (Num. 6, 22 ff.). Den Segen über Einzelne wie über Versammlungen zu sprechen, war ein besonderes Vorrecht der Priester, und bei großen Feierlichkeiten ein Vorrecht des hohen Priesters, und dieser Segen hatte von Gott die Verheißung der Erfüllung. Daß im christlichen Priesterthume die Macht der Segensertheilung in noch höherm Maße ruhe, als im alttestamentlichen, ist an sich eben so klar, als daß dieses Priesterthum überhaupt weit über jenem steht. In der Weihe zum Priester liegt wie die reale Grundlage so auch die formale Berechtigung, sowohl Einzelnen als ganzen Versammlungen den Segen zu geben. Da man sich den neugeweihten Priester mit der Kraft des hl. Geistes und somit auch mit der Segenskraft in ganz ungetrübter Weise ausgerüstet denkt, so mag es allmählig gekommen sein, daß man auf den Segen eines neugeweihten Priesters ein ganz besonderes Gewicht legt. Es hat sich für diesen Segen ein eigener Ritus gebildet. Der Primitiant breitet die Hände über das Haupt des oder der zu Segnenden aus und spricht: „Omni benedictione benedicat te (vos) omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen. Pax tecum (vobiscum)"; oder: „Per impositionem manuum mearum et invocationem omnium Sanctorum benedicat te (vos) omni benedictione coelesti et terrestri omnipotens Deus etc." — Unmittelbar nach der Darbringung der ersten

hl. Messe ertheilt der Neugeweihte zum letzten Male diesen bevorzugten Segen. Der Segen des Priesters ist bald ein liturgischer, bald ein privater. Zu der erstern Gattung gehört vor Allem der Segen, welchen der Priester am Schlusse jeder Meßfeier über das anwesende Volk spricht. Dieser Segen geht bis zu den ersten Zeiten der Kirche zurück; denselben schreiben schon die apostol. Constitutionen nach der Communion vor. Derselbe hat jetzt in der Meßfeier eine ganz passende Stelle am Schlusse, damit das Volk von einer so hl. Feier vom Priester des Herrn gesegnet hinweg gehe. Während nämlich der Priester zu Gott bittet, er möge das dargebrachte Opfer wohlgefällig aufnehmen, wirft sich das anwesende Volk auf die Kniee gewärtig des Segens, den der celebrirende Priester über es spricht mit den Worten: „Benedicat vos omnipotens Deus Pater etc.“ und zugleich das Kreuzeszeichen über dasselbe bildet. Dieses Kreuzeszeichen (s. d. Art.) wird überhaupt bei jedem Segen angewendet, und insofern mit Recht, als uns Gott nur um des Kreuzestodes Jesu Christi willen seinen Segen und seine Gnade ertheilen will. W. Durandus sagt: „Haec ultima benedictio super populum missionem spiritus Sancti significat, quem Dominus ascendens in coelum de coelo misit in Apostolos.“ Micrologus gibt als Grund dieses Segens an: man wolle diejenigen, welche nicht wirklich communicirt haben, doch wenigstens mit dem Segen des Priesters entlassen. Es ist derselbe unbestreitbar ein schöner Brauch, und eine sehr angemessene Ceremonie am Schlusse der Meßfeier. Auf gleiche Weise ist der Priester berechtigt an Orten, wo es herkömmlich ist, auch nach andern gottesdienstlichen Zusammenkünften z. B. nach der Vesper, nach einem Rosenkranze, nach einer Litanei dem versammelten Volke vom Altare aus mit der bloßen Hand den Segen zu geben, ehe er es entläßt (Decret. Sacr. Congr. Rit. 27. Aug. 1836). Nach der angeführten Entscheidung der Congr. Rit. kann diese Segensertheilung geschehen, wie sie das römische Ritual nach Ausspendung der hl. Communion den Communicirten ertheilt wissen will. Das römische Ritual weiß nämlich nichts von einer Benediction mit dem Ciborium nach der Austheilung der Communion extra missam, sondern schreibt für diesen Fall vor, daß der Priester, wenn er das Allerheiligste in den Tabernakel reponirt hat, sich gegen die Communicirten wende, und sie mit der bloßen Hand segne sprechend: Benedictio Dei Omnipotentis etc. (cf. Gavantus edit. Merati p. 275). Die Bedeutung des Segens, den der beichthörende Priester dem Beichtkinde vor seinem Sündenbekenntnisse gibt, ist leicht zu erkennen; er ist nach dem Wortlaute selber die Anwünschung beziehungsweise die Mittheilung einer höhern Kraft, um das Sündenbekenntniß mit dem gewünschten Erfolge ablegen zu können. Der Priester kann aber außer diesen liturgischen Benedictionen auch Einzelne je nach ihrem gläubigen Verlangen, wie z. B. Kranke u. A. segnen. Jedoch ist immer zu beachten, daß der Priester nie in Gegenwart des Bischofs einen Segen ertheilen darf, ohne daß er vom Bischofe die specielle Ermächtigung nachgesucht und erhalten hat; selbst den zur Meßliturgie gehörigen Schlußsegen soll er in Gegenwart des Bischofes nicht auf der Seite des Altares ertheilen, in deren Nähe der Bischof steht, sondern auf der entgegengesetzten. Ueberhaupt gilt als Grundsatz, daß unter Priestern verschiedenen hierarchischen Grades (Priester, Bischöfe, Erzbischöfe, Cardinäle) der einer höhern Stufe Angehörige das Recht der Segensertheilung hat, wenn er es nicht ausdrücklich einem Niedrigern abtritt. Dieses hat seine Begründung in der natürlichen Anschauung, daß je höher Einer in der priesterlichen Würde stehe, er auch eine um so ausgedehntere Gewalt über den Schatz der Segnungen in der Kirche habe. Daher kommt es auch, daß man den Segen des Bischofs höher anschlägt als den des einfachen Priesters, und den des Papstes höher als den des Bischofes. Schon das hohe Ansehen, das die Bischöfe in der Kirche haben und ihre große Bedeutung in der Heilsöconomie macht es erklärlich, daß, wie aus der Geschichte erhellt, der bischöfliche Segen zu allen Zeiten gesucht wurde. Bei allen feierlichen Anläßen, wo das Volk um den Bischof zusammenströmt, verlangt dieses den Segen und der

Bischof ertheilt ihn. Der Ritus der bischöflichen Segensertheilung ist verschieden von der des einfachen Priesters. Der Bischof nämlich pflegt nicht die Hände zu falten, sondern sie über das Volk auszubreiten, und mit seiner Hand dreimal das Zeichen des Kreuzes zu bilden. Ebenso wird vom Bischofe am Schlusse der Messe, wenn er celebrirt, der Segen mit größerer Feierlichkeit gegeben. Es werden die Versikel: „Sit nomen Domini benedictum, etc." angestimmt, und dann folgt erst die Segensformel, und auch bei diesem Segen bildet der Bischof dreimal das Kreuzeszeichen. Noch größeres Gewicht wird auf den Segen des Papstes gelegt; es naht sich ihm nicht leicht ein Katholik, ohne den Segen zu verlangen. Der Papst ertheilt auch nicht selten seinen Segen über das Volk in feierlicher Weise. Unter diesen feierlichen Segensertheilungen des Papstes ist hauptsächlich die benedictio pontificia oder apostolica zu beachten. Darunter versteht man nämlich einen päpstlichen Segen, mit welchem für diejenigen Gläubigen, welche an diesem oder dem vorhergehenden Tage, je nachdem die Anordnung des Papstes lautet, das hl. Sacrament der Buße und des Altares vollgiltig empfangen haben, ein bestimmter gewöhnlich vollkommener Ablaß verbunden ist. Solchen Segen pflegt der Papst außer am Osterfeste und am Feste der Apostel Petrus und Paulus, bei außerordentlichen Feierlichkeiten, an öffentlichen Bettagen in allgemeinen Nöthen u. dgl. zu ertheilen. Durch besonderes Indultum wird auch hie und da den Bischöfen erlaubt, diesen Pontificalsegen mit einem vollkommenen Ablasse am Osterfeste und an Peter und Paul zu ertheilen; jedoch dürfen sie Niemanden subdelegiren, und müssen die vorgeschriebene Form genau einhalten (Decr. congr. sacr. rit. 23. Mai 1835 u. v. 8. Aug. 1835). Von diesem Pontifical-Segen ist wohl zu unterscheiden der Sterbesegen verbunden mit vollkommenem Ablasse, gewöhnlich Generalabsolution genannt, zu dessen Ertheilung die Bischöfe auf besonderes Nachsuchen ermächtigt werden, und welche Vollmacht sie auch ihrem Seelsorgclerus mittheilen können (s. Art. Generalabsolution). Alle diese Segensformen des Sacerdotiums in seinen verschiedenen Abstufungen können nicht als bloße und leere Segenswünsche angesehen werden, sondern so gewiß das Sacerdotium in der Kirche ist, um durch es als den sichtbaren Canal die verschiedenen Gnaden zu vermitteln, so gewiß bilden sie auch bei diesen Segensertheilungen die Organe, durch welche Gott in verschiedener Weise seine segnende Kraft an die Menschen gelangen lassen will. Der Priester trägt als ein Bevollmächtigter Gottes und der Kirche den Segen in sich, und durch die ausgesprochene Segensform läßt er ihn auch ausgehen auf die Gläubigen. Schon im A. B. verhieß Gott, er wolle diejenigen wirklich segnen, über welche die Priester seinen Namen anrufen (Num. 6, 27). Um wie viel mehr wird diese Verheißung bei dem Priesterthume des N. B. gelten, wo die Priester im Namen des dreieinigen Gottes das Volk segnen. Jesus verheißt ja seinen Jüngern, daß sie verschiedene Wunder in seinem Namen verrichten werden, Marc. 16, 17 und 18., und auf die Wirksamkeit der Segensertheilungen der Priester ist zu beziehen, wenn Christus sagt: „Wo ihr in ein Haus kommt, so sprechet zuerst: der Friede sei mit diesem Hause! Und wenn darin ein Mann des Friedens wohnt, so wird euer Friede auf ihm ruhen; wo nicht, so wird er zu euch zurückkehren" Luc. 10, 5. 6. Beim Segen des Priesters geht vermöge seiner höhern Sendung und Stellung in der Heilsanstalt eine wirkliche segnende Kraft aus, und wo sie ein würdiges und empfängliches Herz findet, da wirkt sie, und wo nicht, da kehrt sie wieder dahin zurück, von wo sie ausgegangen war. Ohne diesen objectiven Charakter hätte die Macht der Segensertheilung beim Sacerdotium keine würdige Bedeutung. — Der Segen mit dem Allerheiligsten ist noch weiter als ein solcher zu erwähnen, der von Priestern gegeben wird. Das Allerheiligste befindet sich dabei entweder sichtbar in der Monstranz, oder verhüllt im Speisekelche. Dieser Segen hängt enge mit der Exposition des Allerheiligsten (s. d. A. Ausstellung des Hochwürdigsten, und Hochwürdigstes Gut) zusammen, und wie jene erst in Folge des feierlichen Adorationsritus beim Fronleichnamsfest aufkam,

so auch der Segen; dieser wahrscheinlich noch später. Jedenfalls wurde er früher nicht so häufig ertheilt, als es jetzt zu geschehen pflegt. Dieser Segen wird gewöhnlich so oft ertheilt, als die Eucharistie exponirt, oder zu Krankenprovisionen oder Processionen ausgetragen und wieder reponirt wird. Je nachdem der Segen mit der Eucharistie in der Monstranz oder im Ciborium gegeben wird, ist derselbe feierlich oder nicht feierlich. Mit dem Ciborium oder bei Provisionen, wo die Eucharistie in einem besonderen Gefäße getragen wird, wird der Segen ohne alle Ceremonien über das Volk gegeben. Ist aber die Eucharistie in der Monstranz ausgesetzt, so ist die Segensertheilung mit einem feierlichen Ritus umgeben; es wird dabei geräuchert, der Priester bedient sich eines Velums und außer der Messe des Pluvials, es wird der Hymnus Pangue lingua gesungen. Früher pflegte man ihn ganz oder wenigstens von der Strophe Tantum ergo sacramentum bis zum Ende zu singen, weßhalb auch diese Strophe oder die letzte Genitori genitoque vom segengebenden Priester gewöhnlich angestimmt wird. Während des Gesanges, wo möglich aber, wann eine Pause eintritt, gibt der Priester den Segen mit dem Allerheiligsten, ohne eine Segensformel zu sprechen, in Kreuzes Form. Die Congregation sacr. rit. ertheilte am 21. März 1676 folgende Instruction: „In benedicendo populo cum Ss. Sacramento iste modus approbatur; nimirum cum sacerdos stat ante populum, ostensorium ante pectus tenet, tum elevat illud decenti mora non supra caput, sed tantum usque ad oculos, et eodem modo illud demittit infra pectus, mox iterum recta linea illud tollit usque ad pectus, et exinde ad sinistrum humerum ducit, et reducit ad dextrum, et versus ante pectus reducit, ibique aliquantulum sistit quasi peracta ad omnes mundi partes cruce, et sacramentum etiam venerandum omnibus praebet, tunc gyrum perficiens collocat ostensorium super altare. Servari etiam potest alius modus descriptus in ceremoniali Episcoporum lib. II c. 33, ubi requiritur tantummodo, ut cum eodem sacramento Celebrans producat signum crucis." Letzteres ist so zu verstehen, daß man mit der Monstranz von der rechten Schulter nicht mehr zur Brust zurückgehe, sondern alsbald den Cirkel vollende wie beim Orate fratres. Die Rubriken schreiben auch vor, daß man den Segen nicht gebe, während vom Chore aus der letzten Strophe die Worte „Sit et benedictio" gesungen werden, damit nicht die Meinung entstehe, als ob diese Worte einen Bezug auf die Segensertheilung haben, während sie nur eine Lobpreisung des dreieinigen Gottes enthalten. Es versteht sich wohl von selbst, daß bei dieser Segensertheilung nicht der Priester der Segnende im strengen Sinne ist, sondern der in der Eucharistie mystisch gegenwärtige Christus, deßhalb spricht auch der Priester bei dieser Segensertheilung keine Segensformel. Von dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus geht auf diejenigen, welche ihn in der rechten Weise verehren, Segen und Gnade aus; der Segen mit dem Sanctissimum, das man anbetet, ist gleichsam eine sichtbare Andeutung jener Segenausströmung auf diejenigen, welche ihn mit Glauben und Vertrauen anbeten. Deßhalb ist diese Segensart bei dem Volke so beliebt und geschätzt. — Von den bisher genannten Arten des Segens unterscheidet sich der Segen, den Eltern über ihre Kinder sprechen. Aus dem A. T. ist dieser Segen bekannt z. B. bei Isaac, Jacob u. s. f.; derselbe wird auch von christlichen Eltern den Kindern gegeben. In dem natürlichen Verlangen der Eltern, den Kindern alles Gute zuzuwenden, liegt der Beweggrund zu diesem Segen, und in der authoritativen Stellung der Eltern gegenüber den Kindern liegt die Berechtigung hiezu. Er kömmt dem priesterlichen Segen nicht gleich, da dieser ein Ausfluß der segnenden Gewalt der Kirche ist; dennoch aber hat er eine höhere Bedeutung als eine bloße Anrufung oder Fürbitte. Er ist ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums und hat seine besondere Beziehung zu dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, das Gott selbst geordnet und geheiligt hat, indem er den Eltern ein höheres Ansehen über die Kinder gab, und diese denselben unterordnete, um sie in dieser Ordnung ihrem Ziele zuzuführen. Ein solcher Privatsegen kann auch von andern Auctoritäts-

personen über solche Individuen gesprochen werden, deren Wohl ihnen anvertraut ist. — Vgl. d. Art. Segnung. [Bendel.]

Segneri, Paul, einer der berühmtesten italienischen Prediger, wurde im J. 1624 zu Nettuno im Kirchenstaate aus einer angesehenen ursprünglich römischen Familie geboren; er war der Aelteste unter 18 Brüdern und zeigte frühzeitig viel Talent und Neigung für den Predigerberuf. Er wurde von den Eltern zur weitern Ausbildung und Erziehung den Jesuiten zu Rom übergeben, und gewann in kurzer Zeit die Väter so lieb, daß er sich entschloß, in ihren Orden einzutreten. Diesen Entschluß führte er nach einigem Widerstreben von Seite seines Vaters aus, und wurde im J. 1637 in das Collegium zum hl. Andreas zu Rom aufgenommen. Da sich Segneri vor Allem zum Prediger bilden wollte, so richtete er auch seine Studien darnach ein. Er beschäftigte sich unablässig mit der Bibel, den Kirchenvätern, den Werken Cicero's; übte sich in der italienischen Sprache durch Uebersetzen des Cicero. Nach langer gründlicher Vorbereitung trat er öffentlich als Prediger auf und zwar zuerst zu Perugia und Mantua; der Beifall, mit dem er aufgenommen wurde, war sehr groß. Dessenungeachtet entschloß er sich, von den Vornehmen und Städten sich ferne zu halten, und den niedern Classen der Bevölkerung das Wort Gottes zu verkünden. Im J. 1665 begann er seinen Missionszug, der fast immer zugleich ein Triumphzug war, durch ganz Italien. Ueberall predigte er dem von allen Seiten zusammenströmenden Volke. Nicht leicht hat ein Redner einen solchen Einfluß und zwar tiefgehenden religiösen Einfluß ausgeübt, wie Segneri. Savonarola (s. d. A.) war seiner Zeit auch ein hinreißender Redner, aber er hat mehr die Leidenschaften aufgeregt, dagegen wußte Segneri durch seine erschütternden Bußpredigten die sündhaften Leidenschaften niederzuschlagen. Das Volk war so begeistert für ihn, daß es sich glücklich schätzte, wenn es nur einen Lappen von seinem Kleide, oder einen Splitter von einem von Segneri gebrauchten Meublestück wegreißen konnte. Bis zum J. 1692 setzte er diese seine Missionspredigten in ganz Italien herum fort. In diesem Jahre aber berief ihn Papst Innocenz XII. als Prediger an den Vatican. Gewöhnt an seine Predigten unter dem Landvolke und bereits zu alt, um mit neuem Feuer eine neue Bahn zu betreten, behielt er die Manier seiner Missionspredigten bei, durch welche er hier nicht den Beifall erntete wie unter dem niedrigen Volke. Dennoch blieb er auch hier, wo er zugleich zum Palast-Theologen ernannt wurde, ein geschätzter Prediger bis an seinen Tod, der am 9. December 1694 zu Rom erfolgte. Da mehrere Predigten von Segneri gedruckt sind, so können wir uns selbst ein Urtheil über ihn als Prediger bilden. Seine Predigtwerke sind: 1) Il Quadragesimale, Firenze 1679. in fol. 2) Le prediche dette nel palazzo apostolico, Roma 1694. in 4. 3) Panegirici sacri, Firenze 1684. 2 voll. in 12. Diese Predigten, seitdem öfters gedruckt, auch in's Lateinische übersetzt, das Quadragesimale auch in's Teutsche (Manz, Regensburg), lassen uns einen zuverlässigen Blick thun in die Predigtweise Segneri's, und wir finden nach deren Durchlesung seinen ungeheuren Eindruck auf's Volk begreiflich. Seine Predigten enthalten viele Gedanken, eine klare und ganz einfache Entwicklung derselben; ohne Redeprunk ist er sehr lebhaft und anregend. Er sucht keine feine rhetorische Künste und Wendungen anzubringen, sondern geht immer unmittelbar auf das ihm Nächste, das Practische los. Seine Reden wollen nicht so fast durch Weichheit und Salbung Rührung hervorbringen, sondern dringen mehr durch Kraft und Stärke auf Erschütterung und Willensbewegung. Was ihn besonders populär macht, das ist außer seiner einfachen Lebhaftigkeit, vermöge der er auf's engste mit seinen Zuhörern verkehrt, das große Geschick, schlagende Bilder, treffende Vergleichungen und Beispiele, ansprechende und anschauliche Erzählungen einzuflechten. In den letztgenannten Beigaben besteht der Hauptreiz nicht nur der Predigten, sondern auch der übrigen Schriften Segneri's. Sehr anerkennenswerth ist die Gewandtheit, mit der er die italienische Sprache zu handhaben weiß. Sein Styl hat solches Ansehen, daß die Academie della Crusca

die Lectüre seiner Schriften empfohlen hat, um gut italienisch schreiben zu lernen. Dabei ist nicht zu verkennen, daß, wie sehr er auch gegen die Prediger seiner Zeit in Italien absticht, dennoch auch in seinen Predigten sich Manches findet, was dem modernen namentlich teutschen Geschmacke nicht recht zusagt; eine gewisse Weitschweifigkeit, Häufung von Bildern, Vergleichungen und Erzählungen, Auftragen von zu starken und grellen Farben u. A. hindert, daß man Segneri nicht als einen so vollendeten Redner betrachten kann, wie die bekannten französischen Meister. Während seines Lebens hat er aber als Prediger unzweifelhaft mehr gewirkt als die letztern, und er ist noch von keinem italienischen Prediger seitdem übertroffen worden, wenn man nicht etwa den P. Ventura in der neuesten Zeit ausnehmen will, der aber jetzt auf französischen Boden verpflanzt ist. — Segneri ist nicht bloß als Prediger nennenswerth, sondern auch als Schriftsteller in andern practisch-theologischen Gebieten. Seine unterrichtenden Schriften sind: 1) Il Christiano istruito, Firenze 1686 3 voll. in 4., eine Art Religionshandbuch. 2) L'incredulo senza scusa, ibid. 1690 in 4., eine populäre Apologetik. 3) Il parroco istruito, ibid. 1692 in 12. 4) Il penetente istruito. 5) Il confessore istruito. Alle diese Werke sind wegen ihres reichen Inhalts, ihrer durchaus practischen Haltung auch jetzt noch sehr brauchbar; sie sind öfters italienisch erschienen, auch in's Lateinische übersetzt; letztere Schrift ist jüngst teutsch erschienen bei Herder in Freiburg. Eine Gesammtausgabe in teutscher Uebersetzung erscheint bei Manz in Regensburg. — Wir haben ferner ascetische Schriften von Segneri. Ich nenne davon: 1) Il devoto di Maria. 2) Il Magnificat. 3) L'esposizione del Miserere. 4) La pratica di star interiormente raccolto con Dio. 5) Le meditazioni per tutti i giorni di un mese. 6) La concordia tra la fatica e la quiete. Die letztgenannte Schrift ist hauptsächlich deßhalb von Bedeutung, weil Segneri in derselben den pietistisch-quietistischen Bestrebungen des Molinos, der in Italien vielen Anklang fand, entgegenarbeiten wollte. Molinos stand aber dortmals noch fast in dem Ansehen eines Heiligen, und fast Niemand dachte an das Falsche und Verwerfliche seiner Richtung. Segneri machte daher so wenig Glück mit seiner Schrift, daß er sich sogar die Censur zuzog, welche gegen dieses Buch erst später wieder aufgehoben wurde, als das Gefährliche und der wahren Frömmigkeit schädliche Treiben Molinos vollständig aufgedeckt war (s. d. Art. Molinos). [Bendel.]

Segnung, die, ist jener kirchliche Act, in welchem auf den Grund der Verdienste Jesu Christi der im Namen der Kirche Segnende für Personen oder Sachen eine besondere Gnade Gottes erfleht und beziehungsweise vermittelt. Man spricht gewöhnlich von Segnungen und Weihungen der Kirche, ohne daß man die Grenzen Beider genau bestimmt oder bestimmen könnte. Man hat zwar auch im Lateinischen die zwei Bezeichnungen benedictio und consecratio, aber auch hier ist ihre Bedeutung nicht strenge abgegrenzt, denn nicht alle Segnungen, mit welchen eine Salbung verbunden ist, heißen consecrationes, und unter den Segnungen, durch welche irgend ein Gegenstand dem gewöhnlichen weltlichen Verkehre entzogen wird, sind nicht alle consecrationes miteinbegriffen. Indessen wird man doch am sichersten gehen, vorzugsweise für die letztere Gattung von Segnungen die Bezeichnung consecrationes in Anspruch zu nehmen; in diesem Falle ist auch der teutsche Ausdruck Weihung am bezeichnendsten. Mag der Sprachgebrauch immerhin darüber im Schwanken sein, was unter die Bezeichnung von Segnung und unter die von Weihung zu rubriciren sei, so ist gewiß, daß alle die hl. Handlungen der Kirche, die man unter Segnungen und Weihungen begreift, bedeutsame Acte sind, in welchen aus dem Herzen der Kirche das Leben pulsirt in die einzelnen Glieder. Man faßt dieselben nicht in ihrer wahren und kirchlichen Bedeutung auf, wenn man sie bloß als Segensanwünschung betrachtet. Die Anwünschung ist allerdings der vorherrschende Charakter der Segnungen, allein es ist nicht eine leere Anwünschung, nicht wie die von einer Privatperson ausgehende, sondern ein Wunsch, der im

Namen der Kirche und auf den Grund der in der Kirche ruhenden Gnadenschätze mit zuversichtlichem Vertrauen auf Gott und die Verdienste Christi ausgesprochen wird und darum seine Gewährung in sich selber trägt (Luc. 10, 5. 6). Richtig bestimmt daher schon Ambrosius die Segnung: Benedictio est sanctificationis et gratiarum votiva collatio. Die kirchliche Segnung ist Segensanwünschung und zugleich Segensmittheilung, daher kann man sie als die „Vermittlung geistlicher Wohlthaten in der Form einer authoritativen Anwünschung" fassen. So gewiß es ist, daß den kirchlichen Segnungen eine objective Wirksamkeit zuzuschreiben ist, so schwer ist es, dieselbe für die einzelnen Benedictionen genau zu bestimmen. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß sie die Gnade der Heiligung und Gerechtmachung entweder vorbereiten (wie die Segnungen im Taufritus) oder dieselbe unterstützen. Im Einzelnen ist die den Segnungen zuzuschreibende Kraft und Wirkung aus den Segnungsgebeten und dem Segnungsritus zu ersehen. Man kann aber die vielen kirchlichen Segnungen nach ihrer Wirksamkeit in Gruppen abtheilen: a) Segnung von Personen, um ihnen für bestimmte Lebensverhältnisse und Schicksale eine geeignete kirchliche Gnadenmittheilung zu vermitteln, z. B. Einsegnung der Eheleute, der Aebte, Wöchnerinnen 2c., b) Segnung von Gegenständen, auf welche durch die kirchliche Anwünschung eine segnende und heiligende Kraft gelegt wird, welche, wenn die Gläubigen diese Gegenstände im Sinne der Kirche anwenden und gebrauchen, auf die Gläubigen übergeht; hieher gehören besonders die Portatilia: als Medaillen, Ammulettes u. a., ferner Bilder, Crucifixe, auch Weihwasser, Palmen; c) Segnung von genießbaren Gegenständen (comestibilia), welchen in Folge eben dieser Segnung eine Kraft innewohnt, welche leiblich und geistig segnend wirkt, sobald der Genießende seiner Disposition und Intention nach die Entbindung dieser Kraft möglich macht; d) Segnung von Gegenständen für das gewöhnliche zeitliche Leben, um ihr Gedeihen zu fördern, Segnung der Felder, Weinberge, Häuser, Ställe, Thiere u. s. w. Bei dieser Art von Segnungen tritt wohl der objective Charakter der Wirksamkeit am meisten zurück. e) Endlich gibt es Segnungen, durch welche gewisse Gegenstände und Orte dem gemeinen Verkehre und Gebrauche ganz entzogen und ihnen ein gewisser geheiligter Charakter aufgeprägt wird, wie Kirchen, Cultkleider und Cultgefäße, Gottesäcker, Glocken u. a. — Wenn man der Wirksamkeit der kirchlichen Segnungen einen objectiven Charakter zuschreibt, so läßt sich ihre Beziehung zu den Sacramenten nicht verkennen. Man hat diese Beziehung in neuerer Zeit dadurch ausgedrückt, daß man die kirchlichen Segnungen und Weihungen Sacramentalien nannte. Indessen ist der Umfang des Begriffs von Sacramentale noch nicht theologisch fest bestimmt. Die Beziehung der Segnungen zu den Sacramenten beruht einmal darauf, daß sie den gleichen Quellpunct haben in dem großen Opfer Jesu Christi, in welchem alles Heil und alle Gnade begründet ist; ferner wirken sie vermittelst äußerer Formen und Zeichen innerlich und in objectiver Weise Gnaden spendend, und reihen sich so als untergeordnete Gnadenmittel an die Sacramente an. Als die den Sacramenten nahekommenden Wirkungen der Segnungen werden von dem Benedictionale Constantiense angegeben: 1) Remissio peccatorum venialium, 2) collatio gratiarum excitantium seu praevenientium, 3) remissio poenarum, 4) expulsio vel compressio daemonum, 5) denique operatio sanitatum et similium donorum temporalium. Läßt sich zwischen den Sacramenten und den Segnungen oder Sacramentalien auch eine Aehnlichkeit auffinden, so weichen sie doch andrerseits vielfach von einander ab, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf das Maaß der Gnadenwirkungen, sondern auch in Hinsicht auf die Art und Weise, wie sie wirken. Die Sacramente enthalten eine Collatio jussiva oder imperativa, und wirken vermöge göttlicher Einsetzung und Verheißung unfehlbar, wenn in dem Empfänger nicht ein obex vorhanden ist bei den Sacramenten, wo seine persönliche Zuthat erfordert wird; die Segnungen dagegen haben nur eine

Collatio votiva oder optativa, und wirken non semper et infallibiliter, sed per modum impetrationis ex meritis Ecclesiae (Bened. Constant.). So oft eine Segnung von der Kirche vorgenommen wird, so geht eine segnende und heiligende Kraft von ihr aus in Folge der Anwünschung und Fürbitte, aber die Wirkung dieser Kraft bei den einzelnen Gläubigen ist keine sichere, und kann wieder zu der Kirche zurückkehren, von wo sie ausgegangen ist (Luc. 10, 5 fg. cf. Matth. 10, 12). Sodann wirken die Sacramente vorzugsweise ex opere operato, während das opus operantis das Untergeordnete bleibt; die Sacramentalien aber wirken vorzugsweise ex opere operantis, ohne jedoch die Wirksamkeit ex opere operato ganz auszuschließen, da die von der Kirche ausgehende Anwünschung auf den Grund des Gnadenschatzes in der Kirche geschieht und insofern als an sich wirksam gedacht werden muß. — Was die Einsetzung der kirchlichen Segnungen anbelangt, so läßt sich auch bei den Wichtigern derselben nicht erweisen, daß sie wie die Sacramente im Einzelnen von Jesus Christus seien eingesetzt worden, dagegen aber kann wohl behauptet werden, Christus habe der Kirche beziehungsweise den kirchlichen Vorgesetzten wie das Exorcistat so auch die Benedictionsgewalt übertragen. Auf den Grund dieser Gewalt hat die Kirche nicht nach Willkür, sondern mit weiser Berücksichtigung der Bedürfnisse der Gläubigen die einzelnen Segnungen angeordnet und den Ritus zu ihrer Vornahme bestimmt. Es genügt auch diese Gewalt, um die einzelnen Segnungen aus dem Kreise bloß privater Fürbitten herauszuheben und ihnen einen objectiv wirkenden Charakter zuzumessen. — Sucht man nach einer innern Begründung dieser Segnungen, so läßt sich eine solche unschwer auffinden. Der Zweck der Erlösung in Jesu Christo ist die Aufhebung der Sünde und Alles dessen, was im Gefolge der Sünde ist. Die reale Zuwendung der erlösenden Gnaden geschieht nur durch die Kirche in den hl. Sacramenten, welche mit Bezugnahme auf die wichtigsten Lebensverhältnisse des Menschen von Jesus Christus eingesetzt wurden. Aber die Sünde mit allen ihren schädlichen Einflüssen hat sich so sehr in alle Lebensphasen verzweigt, daß die Zahl der Sacramente als rettender Gnadenmittel nicht auszureichen scheint. Es zeigt sich darum ein Bedürfniß, daß der Mensch bei seinen verschiedenen Lebensgestaltungen und Verhältnissen von höhern Potenzen unterstützt und aus den allerorts drohenden Gefahren durch eine segnende Kraft herausgerissen und wider die vielgestaltigen Anfälle des Fürsten der Finsterniß durch übernatürliche Mittel geschirmt werde. Die Kirche, einerseits bevollmächtigt und berechtigt, die ganze Fülle der erlösenden Kraft in Christus auf die Gläubigen überströmen zu machen, andererseits aber auch verpflichtet, die Ihrigen mit allen ihr zu Gebot stehenden Mitteln in der vollen lebendigen Strömung der Erlösungsgnade zu erhalten, hat willfährig cultische Acte angeordnet, durch welche die nothwendigen erlösenden und rettenden Kräfte aus ihrem Gnadenschooße für die verschiedenen selbst untergeordneten Lebensverhältnisse der Gläubigen vermittelt werden. Da auch verschiedenes Ungemach im Gefolge der Sünde auftritt und zeitlicher Unsegen als Strafe der einzelnen oder Gesammtsündenschuld anzusehen ist, so wendet sich die segnende Kraft der Kirche auch gegen dieses, um es als Folge und Strafe der Sünde aufzuheben. Auch diese Segnungen haben ihren leicht ersichtlichen Bezug zur Erhaltung der Gläubigen im Leben der Erlösungsgnade. Und wenn man diejenigen Gegenstände, welche dem religiösen und heiligen Gebrauche dienstbar werden sollen, durch eine eigene Segnung hiezu einweiht, so beruht dieses auf der wohlbegründeten Annahme, daß in Folge der Sünde der Menschen ein Fluch auch auf allen übrigen Creaturen ruhe, der nothwendig vorher hinweggenommen werden muß, ehe ein Gegenstand in Berührung mit dem Heiligen gebracht und zu seinem Dienste verwendet werden kann. — Die kirchlichen Segnungen können verschiedentlich abgetheilt werden, je nachdem man von einem Gesichtspuncte ausgeht. Die allgemeinste Eintheilung wäre nach den oben gegebenen Erläuterungen die in Segnungen und Weihungen, oder die nach den Zwecken der einzelnen Segnungen, wie sie

oben aufgeführt wurden. Sieht man auf das Object der Segnungen, so hat man Personal- und Realbenedictionen; sieht man auf den Minister, so gibt es päpstliche, bischöfliche und priesterliche Segnungen; in Ansehung des Ortes, wo die Segnungen vorgenommen werden, gibt es solche, welche in der Kirche als Theile des öffentlichen Gottesdienstes, und solche, welche außerhalb der Kirche vorgenommen werden; in Ansehung der Zeit unterscheiden sich die Segnungen in solche, welche ordentlicherweise jedes Jahr zur bestimmten Zeit wiederkehren (ordinariae), und solche, welche außerordentlicherweise je nach dem Bedürfnisse und Verlangen einzelner Personen oder beim Eintreffen besonderer Veranlassungen vorgenommen werden (extraordinariae). Das Rituale Constant. und Gavantus unterscheiden zweierlei Benedictionen, nämlich: benedictiones constitutivae und invocativae; constitutivae dicuntur, per quas sive res sive personae sanctificantur, ut divino cultui inserviant v. g. benedictio vestium sacerdotalium, mapparum altaris, corporalium etc.; invocativae vero sunt, per quas a Deo sive rebus sive personis divinum auxilium imploratur, quales sunt agni in paschate, ovorum et cujuscunque comestibilis, loci, candelarum etc. — Die Vornahme der Segnungen kommt in der Kirche denen zu, welche als Verwalter der heiligen Güter der Kirche bestellt sind, und zwar eignen besondere Segnungen den einzelnen hierarchischen Stufen als Privilegien. Demgemäß gibt es Segnungen, die dem Papste, andere die dem Bischofe und wieder andere, die dem einfachen Priester zukommen. Dem Papste kommt vorzugsweise zu die Segnung des Osterlammes, der Rose und des ganzen katholischen Erdkreises in einem feierlichen Acte. Dem Bischofe vorbehaltene Benedictionen sind: 1) die Krönung von Königen, Fürsten und Fürstinnen; 2) Segnung der Aebte und Aebtissinnen; 3) Weihe der Kirchen, Altäre, Oele, Glocken, Cultkleider und aller wichtigen Cultgeräthschaften. Einige von diesen Segnungen wie die der Cultkleider können stehend den Priestern, andere in einzelnen Fällen durch Delegation übertragen werden. Die gewöhnlichen gottesdienstlichen und außergottesdienstlichen Segnungen werden von den Priestern vorgenommen. Von diesen priesterlichen Benedictionen dürfen Einige auch von den Diaconen vorgenommen werden z. B. die Segnung des Brodes und der neuen Früchte, die Segnung der Osterkerze und die mit der Ausspendung der hl. Communion und der feierlichen Taufe verbundenen Segnungen. — Die von der Kirche authorisirten Segnungen finden sich in dem Pontificale, Missale und Rituale Romanum. Es blieb aber im Laufe der Zeiten nicht bloß bei den in den genannten liturgischen Büchern aufgenommenen Segnungen, sondern der Drang der Gläubigen und die Willfährigkeit der kirchlichen Vorgesetzten, die Segnungen der Kirche zum Frommen der Gläubigen soweit als möglich auszudehnen, vervielfältigte die kirchlichen Benedictionen. Soweit solche in kirchlich authorisirte Diöcesan-Ritualien und Benedictionalien aufgenommen sind, können sie als zukässig angesehen werden. Man hat daher Unrecht, wenn man Benedictionen, die anscheinend fast ausschließlich auf zeitlichen Segen hinzielen, wie die Segnung neuer Häuser, Schiffe, der Feldfrüchte, Thiere, Ställe u. A. für unangemessen oder zweideutig erklärt. Im rechten Sinne verlangt und in der rechten bloß kirchlichen Absicht vorgenommen sind sie nicht nur nicht verwerflich, sondern empfehlenswerth. Ein Theil derartiger Benedictionen findet sich im Rituale Romanum, und viele von den einige Zeit hindurch sehr anstößigen trifft man in dem anerkannt sehr guten Benedictionale Constantiense. Dieses enthält 22 Segnungen, die in jedem Jahre regelmäßig wiederkehrend vorgenommen werden oder vorgenommen werden können, 7 Personalsegnungen, welche bei besondern Veranlassungen und Zufällen zulässig sind, 14 Benedictionen von Gegenständen, welche zum heiligen Gebrauche bestimmt werden, und 23 Realbenedictionen für Gegenstände, welche nicht zum heiligen Gebrauche bestimmt sind, sondern von den Gläubigen als Segensvermittlungen gebraucht werden. Dazu kommen noch 19 Benedictionen, welche den Bischöfen vorbehalten sind oder von Priestern nur in

Folge einer Delegation vorgenommen werden dürfen. Das Rituale Franciscanum von Sannig und Privatsammlungen wie die von P. Cochem u. A. enthalten eine größere Zahl von Benedictionen. Um in dieser Sache sicher zu gehen, richtet man sich am besten nach dem Rituale Romanum, oder nach einem bischöflich approbirten Benedictionale, unter denen das Constanzer den Vorzug verdient. — Auf die Bedeutung der einzelnen Segnungen kann hier nicht eingegangen werden. Wenn man aber den Benedictionsritus, die Gebete so wie auch die Umstände der einzelnen Benedictionen in dem rechten kirchlichen Sinne auffaßt, so wird man die wahre Beziehung und Bedeutung einer jeden Benediction leicht erschließen können. — Das Rituelle bei den Segnungen ist als von der Kirche geordnet anzusehen; und jeder Segnungsritus besteht aus der einheitlichen Zusammenordnung mehrerer liturgischen Momente oder Mittel. Diese sind nicht bei allen Segnungen die gleichen, oder sind wenigstens nicht in der gleichen Weise zusammengeordnet. Der eine Ritus ist einfacher, der andere zusammengesetzter, immer aber bildet er ein in sich abgeschlossenes Ganze. Die Momente, welche in verschiedener Zusammenstellung einen Benedictionsritus zu bilden pflegen, sind ungefähr folgende: 1) Das Kreuzeszeichen. Dieses Zeichen, in welchem alle Segnung und Begnadigung ihre Begründung hat, kann bei keiner Benediction fehlen. Alle zu segnenden Personen und Sachen müssen die Signatur des Kreuzes an sich haben, weßhalb auch dieses Zeichen zu den nachweisbar ältesten Benedictionsmomenten gehört (s. d. A. Kreuzzeichen). 2) Der Exorcismus. Dieser bildet gleichsam die negative Seite vieler Benedictionen; es muß zuerst der Einfluß des bösen Feindes von Personen und Sachen weggenommen werden, ehe eine segnende und heiligende Kraft auf sie übergehen kann. 3) Besprengung mit Weihwasser. In Folge eigener Segnung dem gemeinen Kreise der creatürlichen Dinge entrückt dient das geweihte Wasser vielfach als Unterstützung der Segnung von Personen und Sachen. 4) Salbung mit geweihtem Oele. Die Benutzung des hl. Oeles oder Chrysams zu Segnungen und Weihungen ist weniger vielfältig als die des geweihten Wassers. 5) Die Invocation oder das eigentliche Segnungsgebet darf bei keinem Segnungsritus fehlen (außer wenn man mit dem Allerheiligsten segnet). Hierin liegt eigentlich der Kern des Segnungsritus. Diese Invocatio enthält in der Regel die Angabe des Zweckes der Segnung, und ist wie begreiflich an die heiligste Dreifaltigkeit und vorzugsweise an Christus gerichtet. Bei derselben legt die Kirche ihr großes Gewicht ein, und dadurch unterscheidet sich die Invocation bei einer kirchlichen Segnung wesentlich von einer bloßen Privat-Invocation. 6) Nicht selten sind die Benedictionen auch in Verbindung mit der hl. Messe gebracht, wie Eheeinsegnung u. A., und ist überhaupt gerne gesehen und empfohlen, daß die Priester die Segnungen nach der Feier der hl. Messe vornehmen möchten. Zu diesem großen fruchtbaren Opfer verhalten sich die Segnungen wie auslaufende Radien oder wie kleine Bächlein gegenüber einer unerschöpflichen und unversieglichen Quelle. 7) Anräuchern. Diese Ceremonie kommt bei einigen Realbenedictionen vor für den Fall, daß sie feierlich und im öffentlichen Gottesdienste vorgenommen werden; dieselbe kann als Zeichen der Anbetung Gottes gelten, der sich uns segnend naht. 8) Die Auflegung oder Ausbreitung der Hände. Diese Segensceremonie ist uralt und deutet auf das Herabkommen der segnenden Kraft. Die genannten Momente werden bald in größerer bald in kleinerer Anzahl zu einem Segnungsritus zusammengestellt. Dabei hat der Priester auch noch auf den Ort zu sehen, wo die Segnungen vorzunehmen sind. Diejenigen, deren Vornahme in die Kirche fällt, werden großentheils am Altare vorgenommen und die zu segnenden Gegenstände dürfen auch auf den Altar gelegt werden mit Ausnahme der Esculenta. Die Zeit der Vornahme ist bei vielen Benedictionen von der Kirche festgesetzt, bei Andern hängt sie von zufälligen Veranlassungen ab. Der Priester nimmt die Segnungen wo möglich stehend und unbedeckten Hauptes vor; Chorrock und Stola ist das gewöhnliche kirchliche

Gewand dazu, und wenn sie in Verbindung mit der hl. Messe gebracht sind, Albe und Stola. Die Farbe der Stola ist entweder weiß oder die vom Tage; im Falle aber mit der Benediction ein Exorcismus verbunden ist, hat man die blaue zu wählen. Als die bei den Benedictionen bisher meistentheils übliche Sprache ist die lateinische anzusehen. Ihre Vertauschung mit der Muttersprache scheint den Einen wünschenswerth, den Andern nicht, muß aber jedenfalls der Gutheißung der kirchlichen Obern überlassen bleiben. Handelt es sich darum, entweder alle Segnungen teutsch oder alle lateinisch vorzunehmen, so wird dem Letztern der Vorzug zu geben sein. Eine Abtheilung in teutsche und in lateinische nach bestimmten Grundsätzen oder practischen Gesichtspuncten dürfte auf verschiedene Schwierigkeiten stoßen (cf. Liturg. v. Lüft Bd. II. S. 478—524. Fr. X. Schmid, Lit. Bd. I. S. 559—578. Durandus rat. off. div. Martêne, de antiq. eccl. ritibus. Gavantus an versch. Orten. Widmer, von dem Wesen, Bestimmung und Anwendung der Sacramentalien. Maly, Zeitschrift v. Pletz. 11. Jahrg. 4. und 5. Heft. Dinkel, das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenedictionen in der kathol. Kirche. Menne, nothwendiger Unterricht für jeden Christen über die Wirkungen des gläubigen Gebrauchs des Namens Jesu, des Weihwassers und anderer geweihter Dinge). Vergl. hiezu die Art. Benedictionale, Geweihte Sache, und Kirchengeräthe. [Bendel.]

Segnung der Aebte, s. Benediction.

Segnung der Ehe, s. Einsegnung.

Segnung der Wöchnerinnen, s. Aussegnung.

Seir. Seir שֵׂעִיר (dicht, bewachsen, behaart, und bebuscht) LXX. Σηείρ und Σηίρ kommt in der Bibel vor: I. als eigener Name eines Canaaniters, des Stammvaters der Horiter oder Höhlenbewohner, der das nach ihm benannte Gebirgsland im Südosten von Canaan bezog und mit seinen Nachkommen den Horitern (Höhlenbewohnern) daselbst wohnte (Gen. 36, 20 ff. 1 Chron. 1, 38 ff.), bis Esau's Nachkommen „sie vertilgten und wohnten an ihrer Statt". Deut. 2, 12. 22. vgl. Gen. 36, 8 ff. II. Als nom. propr. eines gebirgigen Landstriches südöstlich von Canaan, welcher zuerst von den Nachkommen Seir's, einem Troglodytenvolke, später von den Nachkommen Esau's, den Edomitern, bewohnt war und daher auch das edomitische Gebirge heißt. Seir und Edom sind also als Landschaftsnamen synonym, vgl. Gen. 36, 8. Num. 24, 18. 2 Regg. 14, 7. 2 Chron. 25, 11. 14. u. a. m. Das Gebirge Seir oder Edom ist als der nordöstlichste Ausläufer der Sinaigruppe anzusehen, es erstreckt sich nämlich in einer Länge von etwa 23—25 teutschen Meilen und einer Breite von 4—5 teutschen Meilen vom elanitischen Golfe nordwärts bis zum Wâdi Kurâhi oder el Achia (nach Robinson, Paläst. III. 107 f. der Bach Sared der Bibel), der die natürliche Scheide zwischen dem Seirgebirge und dem Lande der Moabiter (heute Kerak) bildet. Es erhebt sich aus der tiefen el'Arabah ziemlich schroff und steil beinahe in drei Absätzen bis zur Höhe von 3000 Fuß und senkt sich sanft in die östliche 2400 Fuß hohe Wüste (arabia deserta), bildet somit die Grenzscheide zwischen dem peträischen und wüsten Arabien. Die Hauptformation ist die des Sinai, nämlich Porphyr und Granit mitten unter horizontalen Kreide- und Kalksteinlagern. Am Fuße des Gebirges trifft man niedrige Anhöhen von Kalkstein oder tonartigen Felsen, darüber die hohen Porphyrlager, deren Rücken mit wild zerrissenem Sandstein bedeckt sind, etwa 2000 Fuß über die Arabah, und weiter zurück und über alle erhaben, bis zu einer Höhe von 3000 Fuß über die Arabah emporragend wieder lange Rücken von Kalkstein. Dieses Gebirgsland ist ein Paradies im Vergleich mit der östlichen und westlichen Wüste. Burkhard sagt von diesem Gebirge S. 676: „Die Luft ist dort rein, und obgleich im Sommer die Hitze sehr groß ist, so wird doch wegen der kühlenden Winde, die in der Regel herrschen, die Temperatur nicht erstickend .... In keinem Theile von Syrien sah ich so wenig Kranke. Der Winter ist sehr kalt. Es fällt eine Menge

Schnee, die Fröste dauern bisweilen bis in die Mitte des März." S. 677 zählt er die Früchte auf, die da gedeihen, und nennt Aepfel, Aprikosen, Feigen, Pomeranzen, Oliven und Pfirsiche von einer sehr großen Art und in großer Menge bei der Stadt Tafyle und S. 724 lobt er die Pomeranzen, Aprikosen und Pfirsiche von Maan. Gebüsche von Oleandern bedecken die Wadis. Robinson a. a. O. III. 103 sagt: „Der Charakter dieser Berge ist ganz verschieden von dem der westlich von der Arabah liegenden. Letztere, welche nicht mehr als zwei Drittel so hoch zu sein schienen, sind gänzlich wüste und unfruchtbar; während die im Osten sich allem Anschein nach einer Fülle von Segen erfreuen und mit Büscheln von Kräutern und gelegentlich mit Bäumen bedeckt sind. Die Wadis sind auch voll von Bäumen, Sträuchern und Blumen; während die östlichern höheren Gegenden zum Theil bebaut werden und gute Ernten hervorbringen .... Mit Recht konnte somit Isaak in Bezug auf diesen Landstrich zu seinem Sohne Esau sagen: Antheil am Fette der Erde und am Thaue des Himmels von oben wird dein Segen sein (Gen. 27, 39)". Längs seinem östlichen Fuße zieht sich ein fruchtbarer Rain, die heutige Karawanenstraße, auf welcher wahrscheinlich die Israeliten, durch den südlichen Wadi el-ithm (الاِثْم) (auch Getum genannt) hindurch das Gebirge Seir im Osten umgehend (Deut. 2, 4. 5) gegen Canaan gezogen sind, nachdem sie nach 38 Wanderungsjahren vergebens durch den Wadi Ghuweir (الغوير) (bei Robinson, nach anderer Aussprache Ghoeyr) im nördlichen Theile des Gebirges um den Durchzug durch das Edomiterland nachgesucht hatten (vgl. Num. 20, 14—21. 21, 4. Deut. 2, 1—8. Jud. 11, 17). Etwa anderthalb Tagreisen südlich vom todten Meere erhebt sich aus dem Gebirge Seir gegen die Arabah zu der Berg Hor (Dschebel nabi Harun oder auch Sidna Hârûn bei den heutigen Arab.), etwa 5000 Fuß über dem Meere, wo Aaron seine hochpriesterliche Würde seinem Sohne Eleazar übergab und in der Umarmung seines Bruders starb (Num. 20, 22—29). Am Gipfel desselben befindet sich ein mohammedanisches Grabmal des Propheten, das Irby und Mangles, die diesen Berg als die ersten fränkischen Reisenden 1818 bestiegen, beschrieben haben. Robinson war gehindert, ihn zu besteigen, theilt aber in der XXXV. Anmerkg. zu s. Werke am Ende des III. Bd. den Bericht Irby's und Mangles' mit. Zu den Zeiten der Kreuzfahrer galt dieser Berg für den Gesetzesberg des A. B. Nordöstlich von diesem Berge befinden sich im Wadi Musa (موسى) die colossalen Ruinen der ehemaligen Hauptstadt Petra (ἡ Πέτρα) des alttestamentlichen סֶלַע (2 Regg. 7, 14. vgl. Robins. a. a. O. III. 128 ff. v. Raumer, Paläst. 3. Aufl. 412 ff. Ritters Erdkunde, West-Asien V. Abthl. I. Abschn. über die Capitale Petra und den Berg Hor 1103 ff.). — Der schon genannte Wadi Ghuweir theilt gegenwärtig diesen Gebirgsstrich in zwei ungleiche Theile, von denen der nördliche Dschebal (Gebirge), das hebr. גְּבָל (Ps. 83, 8) und das röm. Gebalene (Reland, Paläst. S. 81—84) der südliche esch-Scherah heißt. الشراة ist so viel als Landstrich, Besitz, nicht mit שֵׂעִיר zusammenzustellen (vgl. Gesenius Anmerkungen zu Burkhardt S. 1067). Burkhardt hält nur Scherâh für gleichbedeutend mit Seir, wiewohl die Schrift zu wiederholten Malen sagt, daß Seir nördlich an Palästina grenze (Num. 34, 3. Jos. 11, 17. 12, 7. 15, 1). Hieron. im onom. sagt: Seir mons in terra Edom, in regione Gebalena. Schon im vierten christlichen Jahrhunderte wurde dieser Landstrich zu Palästina gerechnet und zu Anfang des fünften war er ein Theil von Palaestina tertia. Er wurde auch Palaestina salutaris genannt (leg. 3. cod. Theod. de protostasia im J. 369. vgl. Reland a. a. O. S. 206) ohne Zweifel des überaus gesunden Klima's und der vorzüglichen Fruchtbarkeit halber. Es hatte seinen Metropolitansitz zu Petra und mehrere Bisthümer. Als aber auf dem Concil zu Chalcedon Jerusalem zu einem Patriarchat erhoben wurde, wurde es

Jerusalem zugetheilt. Mit Verbeitung des Islam verschwindet dieses Land aus der Geschichte bis es wieder durch die Kreuzfahrer etwas bekannter geworden ist. Die Kreuzfahrer kannten das ganze Land im Osten von Jordan unter dem Namen Arabia, in dem sie aber auch drei Theile unterschieden. Die Gebirgslandschaft im Süden von Kerak (dem alten Moab) nannten sie Arabia tertia oder Syria Sobal. (vgl. Jac. de Vitr. c. 28. 47. 96. Will. Tyr. XI. 26. XV. 21. XVI. 6. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge II. S. 616. III. 1. S. 210). Die heutigen Bewohner sind theils Beduinen, theils Fellah's. Die Hauptstämme sind in Scherâh die Haweitât, im Dschebâl die Hedschâja (vgl. Robinson a. a. O. III. 104 ff. Ritter a. a. O. S. 969 ff. 978 ff. — III. Seir der Name eines einzelnen Berges im Stamme Juda (Jos. 15, 10), der nach Robins. a. a. O. II. 591 f. von Kurjet el Enab (das קרית יערים) nach Surah und dem Wadi Surâr in südwestlicher Richtung sich hinzieht und seinen Namen in dem Orte Sairat (سعيرة) im Süden des Wadi Surâr bis heute erhalten hat. Vgl. Robins. a. a. O. II. 623. Not. 2. [Petr.]

Sekel, s. Geld.

Sela. 1) צֵלַע, Stadt des Stammes Benjamin (Jos. 18, 28). 2) סֶלַע meist הַסֶּלַע), *ἡ Πετρα* oder *αἱ Πετραι* der LXX., Petra der Vulg. Richt. 1, 36. 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 15, 12. die Felsenhauptstadt der Edomiter. Sie lag etwa 10 geogr. Meilen südlich vom todten Meere, mitten im Gebirge Seir, in einem quellenreichen, ringsum von Felsen eingeschlossenen Thale, welche von Außen steil ansteigend die Vertheidigung erleichterten und den Angriff erschwerten (Strabo XVI. 4. Diodor XIX. 97. spricht von einem einzigen, durch Menschenhände gemachten Zugange). Außerhalb, sagt Strabo, ist das Land eine Wüste, besonders nach Judäa hin (vgl. Jes. 16, 1). Diese außerordentlich vortheilhafte Lage, dann die Nähe mehrerer Caravanenstraßen, die westlich und östlich vorbeiführten und später durch den Ort selbst gingen, machte den vorzugsweise so genannten „Felsen" frühzeitig zu einem Hauptsitze der räuberischen Ureinwohner des Landes, so daß schon Richt. 1, 36 die südliche Grenze der Amorrhiter darnach bestimmt werden konnte. Dort trafen sie nothwendig mit den Horitern, die auf dem Gebirge Seir wohnten, zusammen, wie denn auch der Berg Hor ganz in der Nähe lag. An die Stelle der Amorrhiter und Horiter traten dann die Edomiter, deren Hauptfestung Sela war. König Amasias eroberte dieselbe und nannte sie Jecteel (יָקְתְאֵל) (2 Kön. 14, 7), 10,000 Gefangene wurden nach dem blutigen Siege über die Felsen hinabgestürzt (2 Chron. 25, 12). Daß Sela in der Folge auch Eigenthum der Moabiter gewesen, wird vielfach behauptet, kann aber aus Jes. 16, 1 durchaus nicht gefolgert werden; das richtige Verständniß der Stelle ist vielmehr durch Jer. 48, 28—29. vgl. mit 49, 16 gegeben, wo das Bild des Propheten Jesaias offenbar wiederholt wird: „Edom thront noch stolz auf seinem Felsenneste, und zu ihm flüchtet Moab aus seinen eroberten Burgen, soll aber selbst von da aus den Tribut durch die Wüste nach Sion gelangen lassen, weil auch Edom es nicht zu schützen vermag" (vergl. die Artikel Edom, Moab, Kir). Als nach dem babylonischen Exile die Idumäer von den Nabatäern (siehe Nabajoth) nach Westen geschoben und theilweise verdrängt wurden, ward Petra ein Hauptstapelplatz dieses Handelsvolkes und der sicherste Zufluchtsort seiner Schätze (Strabo XVII. Diodor. XIX. Plin VI.), sowie die Residenz der nabatäischen (arabischen) Könige, z. B. des Aretas (2 Macc. 5, 8. dann 2 Cor. 11, 32), Joseph. Antiqu. XIV. XVIII. — Wie ganz Arabia Peträa, das davon den Namen erhielt, kam auch Petra unter Kaiser Trajan in unmittelbar römischen Besitz, und bezeichnete sich unter Hadrian, wahrscheinlich von ihm selbst begünstigt, auf Münzen als *Αδριανη Πετρα*. Sie hatte damals gewiß schon eine zahlreiche Christengemeinde, deren Ursprung auf den hl. Paulus zurückzuführen (Gal. 1, 17) um so mehr Grund vorliegt, als Petra

der Metropolitansitz von ganz Palaestina tertia wurde. Wir finden ihren Bischof Germanus auf dem Concil von Seleucia (359), Theodorus auf jenem zu Jerusalem (536). Durch den Islam verschwand Petra aus der Kirchen- und Profangeschichte, bis die neueren Reisenden (Seetzen, Burkhardt II. 703, Laborde, Robinson III. 128 ff. 760 ff.) im Wadi Musa die alte Localität mit großartigen Ruinen wieder gefunden haben. Die Beschreibung am Vollständigsten bei Laborde, voyage de l'Arabie Petrée. Paris 1830. [S. Mayer.]

Sela, Musikzeichen, s. Musik der Hebräer.

Selbsterhaltung ist das Ziel, das wir jedes lebende Wesen mit allen Kräften verfolgen sehen. Der Trieb, worin dieses Streben wurzelt, gehört zu den stärksten Naturtrieben, ja ist die Seele derselben. Der Mensch hat diesen natürlichen Trieb, der die Aufgabe hat, die Flamme des individuellen Daseins so lange als möglich zu nähren und zu pflegen, mit den Thieren gemein. Da aber der Mensch als vernunftbegabtes Wesen eine höhere, sittliche Bestimmung hat, so ist die Selbsterhaltung bei ihm nicht auf die Bedeutung eines Naturtriebes beschränkt: sie tritt in der edlern Gestalt der Pflicht auf. Bildet die Pflicht der Vervollkommnung die positive Seite der Selbstpflichten, so stellt die Pflicht der Selbsterhaltung das negative Moment derselben dar. Was das Object der Selbsterhaltungspflicht betrifft, so umfaßt es nicht bloß das Leben, sondern auch die äußern Güter und die Ehre. Auf das Leben bezieht sich die Selbsterhaltungspflicht als ihren vornehmsten, eigentlichen Gegenstand, auf die äußeren Güter als nothwendige Mittel der Lebenserhaltung, auf die Ehre, als den Schmuck und die werthgebende Bedingung des Lebens. Fragen wir aber nach dem Motiv, worauf die Selbsterhaltung als Pflicht beruht, und was ihre höhere Bedeutung begründet, so ist es die Liebe zur Pflicht, der Gehorsam gegen den heiligen Willen Dessen, der Selbsterhaltung gebietet. So sehr wir aber auch zur Erhaltung des Lebens, als der Grundbedingung und des nothwendigen Mittels der Pflichterfüllung, verbunden erscheinen, so treten doch Fälle ein, wo diese Pflicht ihre Grenzen findet und als solche aufhört. Kann das Leben nicht anders erhalten werden, als um den Preis der Tugend, so hört die Pflicht, es zu erhalten, auf, da dasselbe nimmer das Mittel der Pflichterfüllung sein kann und so seinen sittlichen Werth verliert. Wo der Ruf einer höheren Pflicht ertönt, da muß es aufgeopfert werden; das Leben ist der Güter höchstes nicht. Daraus folgt aber keineswegs, daß man, um einer Pflichtverletzung zu entgehen oder eine Pflicht zu erfüllen, sich selbst das Leben rauben dürfe. Der Widerspruch einer solchen Handlungsweise, zu welcher der Drang des Augenblicks oder blinder Eifer zuweilen die edelsten Seelen hinriß, liegt auf offener Hand. Der Selbstmord ist in keinem Falle und unter keiner Bedingung erlaubt; nichts ist mehr gegen die Pflicht, als die eigenmächtige Zerstörung dessen, was das Mittel zur Pflicht ist. Um sich selbst zu erhalten, um das Leben, die Güter und Ehre zu wahren, darf und soll jedes erlaubte und rechtliche Mittel angewendet werden (das Nähere darüber in den Artikeln Leben, Ehre, Selbsthilfe, Widerspruch der Pflichten). [Fuchs.]

Selbsterkenntniß. Den Delphischen Spruch: *γνῶθι σεαυτόν*! wer kennt ihn nicht? Wie wahr und wohl begründet er ist, haben tausend Stimmen bestätigt, die aus allen Völkern durch alle Jahrhunderte herab aus dem Munde der erfahrensten und einsichtsvollsten Männer ertönten und die Selbsterkenntniß für den wahren Weg zur Weisheit und Tugend erklärten. Der tiefblickende Winkelmann (Werke III. 214) behauptet sogar, daß auch die Kunst, nicht bloß die Weisheit und Wissenschaft, mit der Erkenntniß unserer selbst anfange. Je nachdem man das menschliche Wesen in seiner abstracten Allgemeinheit oder in seiner concreten Besonderheit auffaßt, ist der Gesichtskreis der Selbsterkenntniß mehr oder weniger ausgedehnt. Wenn die allgemeine Kenntniß des menschlichen Selbst sich auf die Kenntniß

der Bestimmung, der Anlagen, Kräfte, Neigungen erstreckt, die Alle haben, so beschränkt sich die besondere dießfallsige Erkenntniß auf die Eigenthümlichkeit des Berufes, des Naturells, der Talente, der Vorzüge und Fehler, sowie der Schicksale, die der Einzelne hat. Welchen hohen Werth und welche große Bedeutung die Selbsterkenntniß hat, ist leicht einzusehen. Wenn der Mensch nach dem richtigen Spruch des Protagoras „das Maß aller Dinge“ ist, wenn er mit Recht der Microcosmos, der Mittel- und Brennpunct der sichtbaren Schöpfung genannt wird, so erhellt von selbst, daß ohne Selbsterkenntniß keine tiefere Erkenntniß der Natur möglich ist. Ja selbst die Erkenntniß Gottes ist insofern von der Selbsterkenntniß bedingt, als der Mensch das Ebenbild Gottes ist. Soll überhaupt der Mensch seine Bestimmung erfüllen, so muß er nicht nur diese, sondern auch die dazu verliehenen Kräfte, Anlagen und Mittel kennen; er muß vertraut sein sowohl mit dem Kreise seiner allgemeinen und besondern Pflichten, als mit den eigenthümlichen Hindernissen und Schwierigkeiten, die ihrer treuen Erfüllung im Wege stehen; noch mehr, er muß, wo es sich um Selbstvervollkommnung handelt, die innersten Triebfedern seines Herzens, seine geheimsten Neigungen und Stimmungen, seine guten und schlimmen Seiten, seine Blößen und Schwachheiten sich zum deutlichen Bewußtsein gebracht haben. Ueber die Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Selbsterkenntniß kann nach dem Gesagten kaum ein Zweifel entstehen. Was die allgemeine Selbsterkenntniß, die Menschenkunde, betrifft, so ist Göthe's gewichtvolles Wort bekannt: „Dem Einzelnen, sagt er, bleibe die Freiheit, sich mit dem zu beschäftigen, was ihn anzieht, was ihm Freude macht, was ihm nützlich däucht; aber das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch!“ (Werke XVII. 293). Mit dem gleichen Nachdruck empfiehlt der große Baco (de dign. et augm. scient. IV. 1) dieses Studium in folgenden Worten: „Veniamus nunc ad eam scientiam, ad quam nos ducit oraculum antiquum, nempe ad scientiam nostri. Cui, quo magis nostra intersit, eo incumbendum est diligentius. Haec scientia homini quamvis naturae ipsius portio tantum, pro fine est omnium scientiarum.“ So gewiß es aber für jeden Menschen heilige Pflicht ist, dem Ziel der erhabenen Menschenbestimmung unablässig entgegen zu eilen und kein Mittel unversucht zu lassen, das zur Erreichung desselben dienlich erscheint, so gewiß obliegt ihm das Streben, sich selbst immer mehr kennen zu lernen, ein Streben, das zu den fruchtbarsten und förderlichsten Mitteln der Weisheit und Tugend gehört. — Wodurch gelangen wir aber zu dieser so nothwendigen, so wichtigen Kenntniß? Aufmerksame Selbstbeobachtung, umsichtige Welt- und Menschenkenntniß, erleuchtete Gotteserkenntniß bezeichnen den dreifachen Weg, der uns zu dem angestrebten Ziele führt. Zur Selbstbeobachtung gehört nicht nur, daß man seine bleibenden Kräfte und Fähigkeiten, seine herrschenden Gefühle und Neigungen, seine vorhandenen Gesinnungen und Richtungen sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, sondern daß man auch die vorübergehenden Zustände des Gemüths, die abwechselnden Stimmungen und Bewegungen des Innern nicht unbeachtet lasse. Der Zweck kann aber kein anderer sein, als sich in seiner wahren Gestalt zu erblicken, unbestochen von den Blendwerken und Vorspiegelungen der Eigenliebe. Als ein vorzügliches Hilfsmittel zur vertrauten Bekanntschaft mit sich selbst empfehlen schon die alten Pythagoräer die tägliche Selbstprüfung, welche auch von den Kirchenvätern (Clemens Alexand. in paedagog. L. I. c. 10. p. 154. ed. Potter. Hieronymus apolog. adv. Ruffin. L. III. p. 469. ed. Martianay.) gerühmt wird und an den Stoikern große Lobredner hat. „Was ist schöner“, ruft Seneca aus (de ira L. III. c. 36), „als die Gewohnheit, den ganzen Tag genau zu durchgehen? Und was für ein Schlaf folgt auf diese Selbstprüfung? Wie ruhig, tief und ungestört wird er sein, wenn die Seele, gelobt oder gemahnt, ihr eigener geheimer Beobachter und Richter, über ihr Thun und Wesen ein Erkenntniß ausspricht?“ Vgl. Arrian's dissert. Epictet. L. III. c. 10. § 1—4. L. IV. c. 6. § 32—35. und Cicero, de senectut. c. 11.

Zur Erweiterung und Berichtigung der Selbsterkenntniß dient auch die aufmerksame Beobachtung der Menschen und Zustände, wie Schiller mit Recht sagt:

„Willst du dich selber erkennen, so sieh' wie die Andern es treiben;
Willst du die Andern versteh'n, blick' in dein eigenes Herz!"

Noch tiefer führt uns aber die Gotteserkenntniß in die verborgenen Schachte der Selbsterkenntniß ein; wahrhaft erkennt sich selbst der Mensch nur, wenn er sich in Gott schaut. Darum sind die heiligen Offenbarungsurkunden ebenso unvergleichliche und unerschöpfliche Quellen der Selbst- und Weltkenntniß, als der Gotteserkenntniß. Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß jene mit dieser gleichen Schritt hält und sonach im Alterthume in engere Grenzen eingeschlossen war. Auf dem Boden der antiken Philosophie konnte es als ein bedeutender Fortschritt angesehen werden, daß ein Plato den Geist als den eigentlichen Gegenstand der vom Delphischen Gotte empfohlenen Selbsterkenntniß bezeichnete, wie uns Cicero in den tusculanischen Unterredungen (I. 22) benachrichtet, wo es heißt: „Wie ich glaube, befiehlt Apollo nicht, daß wir unsere Größe und Gestalt kennen lernen; sind wir doch nicht dieser Körper; und dieses zu dir sprechend, spreche ich's nicht zu deinem Körper. Wenn also Apollo sagt: „„Lerne dich selbst kennen"", so heißt das: lerne deine Seele kennen. Der Körper ist nur, um mich so auszudrücken, das Gefäß oder ein Behältniß der Seele. Was deine Seele thut, das thust du; sie kennen zu lernen — wenn das nicht etwas Göttliches wäre, so würde jenes Gebot nicht das Gebot eines scharfsichtigeren Geistes sein, so daß man es der Gottheit selbst beilegen zu müssen glaubte." Noch näher und bestimmter stellt derselbe Denker an einer andern Stelle (De legib. I. 22. 23) sowohl den Werth und Nutzen als den Umfang und Inhalt dar, wie ihn die Selbstkenntniß in den Augen der alten, heidnischen Welt hatte. „Wer sich selbst kennt", bemerkt Cicero, „wird zuerst fühlen, daß er etwas Göttliches in sich hat, und wird den in ihm wohnenden Geist wie ein geweihtes Götterbild ansehen; er wird stets etwas eines so hohen Geschenkes der Götter Würdiges thun und denken, und wenn er sich selbst durchschaut und vollkommen geprüft hat, wird er einsehen, wie sehr von der Natur ausgestattet er in das Leben gekommen ist, und welche Anlagen er hat, um die Weisheit zu erstreben und zu erreichen. Und wenn er den Himmel, die Erde, die Meere und den Inbegriff aller Dinge durchschaut und ersehen hat, woher Alles entstanden ist, worauf es sich bezieht, wann und wie es untergehen wird, was in ihm sterblich und hinfällig, was göttlich und ewig ist, wenn er den Lenker und Regierer selbst beinahe mit Händen gegriffen, und wenn er erkannt hat, daß er nicht von den Mauern eines einzigen Ortes umschlossen, sondern Bürger der ganzen Welt, gleich einer einzigen Stadt ist, — unsterbliche Götter! wie muß er sich in dieser Herrlichkeit der Dinge, in dieser Anschauung und Erkenntniß der Natur selbst kennen lernen, wie der Pythische Apollo vorgeschrieben hat! wie sehr muß er Das, was gewöhnlich das Wichtigste genannt wird, verachten, verschmähen und für Nichts halten!" — Wenn aus der bisherigen Entwicklung sich ergibt, daß die Selbstkenntniß gewissermaßen die mittlere Stelle einnimmt zwischen der Naturkenntniß auf der einen, und zwischen der Gotteserkenntniß auf der andern Seite, so ist auch klar, daß zu derselben zwei Wege führen, wenn auch nicht mit dem gleichen Erfolge. Den einen nun hat die antike Philosophie eingeschlagen, den andern die christliche Weisheit und Wissenschaft. Wie wenig indeß der erstere von christlichen Denkern verschmäht oder in seiner Fruchtbarkeit mißkannt wird, dieses kann uns schon ein Ausspruch Bossuet's beweisen, der in einer seiner Predigten (auf den Freitag der vierten Fastenwoche) sich also ausdrückt: „Ich gehöre nicht zu denjenigen, die so hohen Werth auf menschliche Kenntnisse legen; nichtsdestoweniger gestehe ich ein, daß mich Staunen ergreift, wenn ich entweder auf die wunderbaren wissenschaftlichen Entdeckungen, durch welche sich die Natur vor unsern Blicken aufschließt, oder auf die zahlreichen Erfindungen der Kunst hinsehe, die uns so vielseitigen Nutzen verschaffen. Der Mensch hat

beinahe die Gestalt der Welt umgeändert. Er wagte sich bis an den Himmel; die Gestirne hat er gelehrt, ihn auf seinen Reisen zu leiten, damit er sicherer wandern könne, und die Sonne muß ihm gleichsam mit ihrer Bahn zur Rechnung stehen, damit er den Lauf seines Daseins durch ein richtiges Zeitmaß bestimmen könne. Ueberleget nun, meine Brüder — diese treffende Schlußfolge zieht der große Kanzelredner — wie hätte wohl ein so schwaches Geschöpf einen so hohen Aufschwung nehmen können, wenn nicht in seinem Innern eine alle sichtbare Natur überragende Kraft, ein unsterblicher Hauch des göttlichen Geistes, ein Strahl seiner Herrlichkeit, ein Zug seiner Aehnlichkeit vorhanden wäre? Nein, nein, es kann nicht anders sein." — So viel nun auch die Selbsterkenntniß auf dem eben bezeichneten Wege gewinnt, so ist doch die Ausbeute ungleich reicher und schätzenswerther, die sie an Licht und Wahrheit aus den Quellen der göttlichen Offenbarung schöpft. Was der Mensch ist, sein Ursprung und seine Bestimmung, seine Größe und sein Elend — das sind Dinge, über welche nur die Offenbarung das erwünschte, befriedigende Licht verbreitet; ein Licht, das ebenso wohlthätig, als klar und erleuchtend ist. Zeigt dem Menschen bloß seine Hoheit und Größe, und ihr verleitet ihn zum Hochmuth; enthüllt bloß seine Niedrigkeit und sein Elend vor seinen Augen, und ihr bringt ihn zur Verzweiflung. Die christliche Religion zeigt dem Menschen Beides und schützt ihn damit vor zwei Klippen, an denen er sonst nur zu leicht, ja unvermeidlich scheitert. Dieselbe himmelgeborne Religion kennt Gott und den Menschen und ist darum im Stande, uns nicht nur die Geheimnisse der Gottheit, sondern auch die Geheimnisse der Menschheit, ihren Fall nämlich und ihre Erlösung, kennen zu lernen, ohne welche uns Alles unbegreiflich und unerklärlich erscheinen muß in der Geschichte unseres Geschlechtes. Es wird nicht nöthig sein, diese Sätze, welche nichts Anderes sind, als der Wiederhall der christlichen Ueberzeugung, förmlich zu beweisen oder weiter auszuführen; dagegen dürfte es nicht überflüssig sein, in die fast undurchdringlichen, räthselvollen Dunkelheiten, womit die Selbsterkenntniß zu kämpfen hat, zum Schlusse unserer Darstellung noch einige Streiflichter fallen zu lassen, indem wir aus dem reichen Schatze von Bemerkungen, welche wir in dieser Hinsicht dem scharfen Beobachtungssinne geistreicher Männer verdanken, beispielsweise ein paar Perlen mittheilen. Möge ein Ausspruch Pascal's die Reihe eröffnen: „Die Eitelkeit — sind seine Worte — ist so sehr im Menschenherzen festgeankert, daß ein Troßbube, ein Küchenjunge, ein Lastträger sich rühmt und seine Bewunderer haben will, und selbst die Philosophen wollen es! — Diejenigen, welche gegen den Ruhm schreiben, wollen den Ruhm haben gut geschrieben zu haben; Diejenigen, welche es lesen, wollen den Ruhm haben, es gelesen zu haben und ich selbst, der ich dieß schreibe, habe vielleicht diesen Wunsch; vielleicht haben ihn auch Diejenigen, welche es lesen werden." Einen andern Zug der menschlichen Natur macht Demosthenes in seiner berühmten Rede „für die Krone" bemerklich, wo er Eingangs sagt: „Es ist von Natur aus allen Menschen angeboren, Lästerungen und Beschuldigungen gern zu hören, und dagegen Verdruß zu empfinden, wenn Jemand sich selbst lobt." Offenbar ein Zug des menschlichen Verderbens! Einen verwandten Zug berührt Fichte, indem er darauf hinweist, daß „die Menschen immer lieber gütig als gerecht sind, lieber Almosen geben als Schulden bezahlen wollen". Nicht weniger bemerkenswerth ist die Seite, welche in unserm Gemälde Tacitus in seinem Leben des Agricola (c. 42) hervorhebt, indem er sagt: „Es liegt im menschlichen Gemüthe, den zu hassen, den man beleidigt hat." Eine unerschöpflich reiche Fundgrube für unsern Gegenstand bieten die Pensées, Maximes et Reflexions des Herzogs de la Rochefoucault dar. Einige Proben mögen hier noch einen Platz finden: 1) Im menschlichen Herzen liegt eine nicht auszurottende Brut von Leidenschaften, und das Ende der einen ist fast immer der Anfang einer andern. 2) Nicht bloß leicht vergessen können die Menschen Wohlthaten und Beleidigungen, selbst hassen können sie ihre Wohlthäter und ihre Beleidiger zu hassen aufhören. Das

Bestreben, Gutes für Gutes und Böses für Böses zurückzugeben, däucht ihnen ein Zwang, dem sie sich ungern unterwerfen. 3) Es ist weit leichter, für Andere, als für sich weise zu sein. 4) Man bedarf weit größerer Tugenden, das Glück zu ertragen, als das Unglück. Aehnliches sagt Göthe:

„Alles in der Welt läßt sich ertragen,
Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen." [Fuchs.]

Selbsthilfe ist die Hilfe, die man sich selbst, ohne Vermittlung des Richteramtes der Obrigkeit, verschafft, ist die Geltendmachung seiner Rechtsansprüche auf eigene Faust, ohne zu diesem Behufe die rechtmäßige Gewalt anzurufen. Wer außer der bürgerlichen Gesellschaft lebt, ist seine eigene Obrigkeit und kann in dem Falle, wo er angegriffen wird, nirgends Schutz und Hilfe suchen, als bei sich selbst und den Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, ungerechte Gewalt mit Gewalt abzutreiben. Selbsthilfe ist also unter dieser Voraussetzung erlaubt. Anders gestaltet sich die Sache im Schooße der bürgerlichen Gesellschaft: hier findet Jeder eine Obrigkeit über sich, die stark genug ist, sein gekränktes oder bedrohtes Recht zu schirmen, und die, wie das Recht, so auch die Pflicht hat, für ihn in die Schranken zu treten und ihm den nöthigen Beistand zu leisten. Wo also die physische und moralische Möglichkeit, die obrigkeitliche Gewalt anzurufen, vorhanden ist, da ist es Pflicht, sich im fraglichen Falle der Selbsthilfe zu enthalten und die Abhilfe, die man wünscht, auf keinem andern, als dem rechtmäßigen Wege sich zu verschaffen. Es kann nämlich innerhalb eines geordneten Staatswesens Niemand Richter in der eigenen Sache sein wollen; die Verletzung dieses Grundsatzes hätte die Auflösung der bürgerlichen Ordnung zur nothwendigen Folge. — Es treten indessen doch Fälle ein, wo Selbsthilfe auch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erlaubt ist, wo sie von dem Gesetze ausdrücklich oder stillschweigend gestattet wird. Diese Fälle sind aber sämmtlich auf die Grenzen des äußersten Nothfalles eingeschränkt und setzen überall die Unmöglichkeit voraus, den obrigkeitlichen Beistand anzurufen. Damit ist noch die strenge Forderung des Gesetzes verbunden, daß die für solche Fälle erlaubte Selbsthilfe oder Selbstvertheidigung das durch die Umstände bedingte Maß nicht überschreite, also in der Anwendung der außerordentlichen, gewaltsamen Mittel zur Abwehr nicht weiter gehe, als es die Noth verlangt. Diese Bestimmungen gelten sowohl von dem „Nothrecht" als der „Nothwehr", den beiden Fällen, die wir hier besonders erwähnen wollen. Was den ersteren Fall betrifft, so ist es im Zustand der höchsten Noth erlaubt, sich von fremdem Eigenthume so viel anzueignen, als die Erhaltung des Lebens unumgänglich fordert. Der Diebstahl verliert unter dieser Voraussetzung, wo er nämlich als die einzige Bedingung der Erhaltung des Lebens erscheint, den Charakter der Strafbarkeit, was das positive Gesetz ausdrücklich bestimmt. Diese Bestimmung ist in der Natur der Sache begründet, da das Leben mehr werth ist als die Speise und im Collisionsfalle dem abstracten Eigenthumsrecht vorgeht. Aus dem Gesagten erhellt von selbst, daß das Nothrecht nur dann eintritt, wenn die höchste Noth vorhanden ist, wenn der nicht gestillte Hunger den Tod herbeizuführen droht. Daraus folgt unmittelbar, daß bloße Armuth nicht hieher zu rechnen ist, überhaupt keine Lage, wo irgend ein anderes rechtliches Mittel zur Rettung übrig ist. Ebenso klar ist, daß die Entwendung sich nur auf Eßwaaren erstrecken darf und daß hierbei das Maaß des strengen Bedürfnisses eingehalten werden muß. — Den letztern Fall, die Nothwehr, anlangend, so setzt ihre Erlaubtheit und Rechtmäßigkeit das wirkliche Vorhandensein einer unentfliehbaren Gefahr voraus, möge der Angriff auf die Person oder ihre Güter gehen. Ein bloß bevorstehender oder vorhergesehener Angriff fällt um so weniger unter den Begriff erlaubter Nothwehr, als dem Bedrohten Mittel zu Gebote stehen, den beabsichtigten Angriff zu vereiteln, sich durch die Flucht zu retten und sein Gut in Sicherheit zu bringen. Ist dieses aber nicht möglich und kann die obrigkeitliche Hilfe zur Abwendung der Gefahr nicht aufgerufen werden, so

ist Jeder befugt, Gewalt mit Gewalt abzutreiben. Es leuchtet jedoch aus dem oben Bemerkten von selbst ein, daß die Privatvertheidigung, um erlaubt zu sein, nur die Abwehr der Gefahr beabsichtigen, nicht aber in einen angreifenden Charakter übergehen darf, so lange der erstere Weg zum Ziele zu führen vermag. In keinem Falle dürfen die Grenzen erlaubter Gegenwehr überschritten werden; wo also ungefährliche Gewalt ausreicht, darf man keine lebensgefährliche Vertheidigungsmittel anwenden; wo man den Angreifer entwaffnen kann, darf man ihn nicht verwunden; wo man ihn leicht verwunden kann, darf man ihn nicht lebensgefährlich verwunden, und nur im äußersten Falle darf man sich die Tödtung des Gegners erlauben. Wenn der Angriff beendigt und die Gefahr vorüber ist, so hört auch das Recht auf, den Gegner zu verletzen oder zu tödten. Was in dieser Hinsicht nachher weiter geschieht, trägt offenbar den Charakter der Rache an sich und muß als Verbrechen bestraft werden. — Ueber die Unerlaubtheit der geheimen Schadloshaltung vgl. den Artikel: Ersatz. [Fuchs.]

Selbstmord, s. Mord.

Selbstmörder, wenn sie ohne Absolution dahin schieden und ihre Gewaltthat am eigenen Leib und Leben und der darin liegende frevelhafte Eingriff in Gottes Gericht nicht durch erwiesene Geistes- und Gemüthskrankheit und durch fortwährend bethätigte Kirchengemeinschaft im Leben entschuldiget war, wurden von jeher von der feierlichen Bestattung an christlichen Begräbnißplätzen und von den öffentlichen Gebeten der Kirche ausgeschlossen (Conc. Bracar. ao. 561. c. 34, in c. 12. c. XXIII. qu. V.). Auch die bürgerlichen Reichsgesetze änderten hieran nichts; nur wurde diese Strafe, wenn der Selbstmörder aus Furcht vor dem zu erleidenden Criminalurtheil Hand an sich legte, durch Vermögensconfiscation geschärft (C. C. C. von 1532. Art. 135). Wenn bisweilen noch an den Leichen der selbstentleibten Missethäter die verschuldete Strafe des Stranges, Feuers oder Rades vollzogen wurde, so lag dieß in der damals gangbaren Straftheorie der Abschreckung. In neuester Zeit ist zwar das Begräbniß auf dem Kirchhofe, abgesehen von den Fällen, wo auf unehrsames Begräbniß vom Staatsgesetze oder von Richteramtswegen als Strafe erkannt wird, durch die polizeilichen Verordnungen der verschiedenen teutschen Staaten zu einer Nothwendigkeit geworden, so daß in praxi der Kirche nur dieß noch belassen ist, bei Begrabung unbußfertiger öffentlicher Verbrecher ihre Mitwirkung zu verweigern, und dieß ist wenigstens im Allgemeinen, auch von den meisten Regierungen in Teutschland ausdrücklich anerkannt. So wird in Oestreich das kirchliche Begräbniß den Selbstmördern, wenn der Tod sogleich erfolgte, versagt (Oestr. Strafgesetzb. Th. I. §§ 143. 450. Th. II. § 92). Auch nach preußischem Rechte gehen Selbstmörder der kirchlichen Ceremonien verlustig; und wenn sich jemand entleibt, um einer wegen grober Verbrechen schuldigen infamirenden Strafe zu entgehen, oder wenn ein bereits zum Tode Verurtheilter stirbt, so soll er nach Befinden des Gerichts bei Nacht vom Scharfrichter auf der Richtstätte beerdiget werden (Preuß. allg. L.-R. Th. II. Tit. 20. § 803 f., Criminal-Ordn. § 550). In Bayern werden Selbstmörder zwar in dem gewöhnlichen Ortskirchhofe begraben, der geistlichen Behörde aber hinsichtlich des damit zu verbindenden Ritus durchaus kein Zwang angelegt (Bayer. Allh. Entschl. v. 29. Mai 1809, Minist.-Rscr. v. 19. August 1838, Allh. Entschl. vom Monat November 1845). Aehnliche Bestimmungen gelten in den übrigen Staaten des teutschen Bundes. [Permaneder.]

Selbstpeinigung. Mit diesem Ausdrucke bezeichnen wir einen Mißbrauch im ascetischen Gebiete, der darin besteht, daß man bei der harten, schmerzhaften Behandlung, der man den Körper unterwirft, sich von falschen Begriffen und Vorstellungen leiten und zur eigentlichen Mißhandlung desselben hinreißen läßt. Aus dieser Begriffsbestimmung leuchtet unmittelbar ein, daß wir die Selbstpeinigung von dem, was die ascetischen Schriftsteller „Abtödtung“ nennen, unterschieden wissen wollen. Ein wesentlicher, charakteristischer Zug der letzteren ist es, daß sie nicht nur aus

erleuchteter, christlicher Gesinnung fließt und mit kindlicher Demuth gepaart erscheint, sondern daß sie auch in der Praxis das Maß des Vernünftigen und Zweckmäßigen nicht überschreitet. Wie wir darum die Selbstpeinigung mißbilligen, so glauben wir die Abtödtung ohne Bedenken billigen zu müssen. Es läßt sich kaum läugnen, daß, wer mit gewissenhaftem Ernste an seiner sittlichen Bildung arbeitet und bemüht ist, seinem Geiste die gebührende Herrschaft über den Körper zu erringen, in manchen Fällen, kein besseres und wirksameres Mittel, die aufgeregten Sinne, die ungestümen Begierden zu zähmen und zu zügeln, findet, als die freiwillige Erregung schmerzhafter oder doch Mißbehagen verursachender Empfindungen: ein Mittel, das die Erfahrung aller Zeiten und aller Männer des Geistes zur Genüge bestätigt hat. Es handelt sich bei der Anwendung desselben um nichts weniger, als um eitle Selbstquälerei; es handelt sich vielmehr um etwas, worauf Vieles, worauf Alles ankommt, um den Sieg des Geistes über das Fleisch und damit um das Siegel der Humanität, die Krone und das Ziel lebenskräftiger Sittlichkeit (die nähern Bestimmungen enthält der Artikel „Sinnlichkeit"). Freilich wo der wahre und ächte Geist der Humanität und Sittlichkeit fehlt, da ist es kein Wunder, wenn die Arznei in Gift verwandelt wird und Verirrungen und Entartungen zu Tage treten, deren Anblick uns mit Schauer und Entsetzen erfüllen muß. Der Mißbrauch, zweck- und sinnlose Uebertreibung liegt nirgends näher, als in solchen Dingen, wo es immerhin gilt: Latet ignis sub cinere doloso. Es ist fast unglaublich, zu welchen Rasereien, zu welchen Unnatürlichkeiten und Excentricitäten selbstquälerischer Sinn seine unglücklichen Opfer fortzureißen vermag. Wir müßten ein nur allzu düsteres Gemälde aufrollen, wenn wir die eben so mannigfachen als furchtbaren Gestalten und Arten aufzählen wollten, welche der finstere Dämon der Selbstpeinigung mit erfinderischer Grausamkeit zu erzeugen weiß. Ist der Lüstling darauf bedacht, wie er immer neue Arten von Vergnügungen entdecke, so wetteifert der Selbstpeiniger mit ihm, gleiche Erfindungen auf dem Gebiete der Qualen und Peinen zu machen. In der That ein merkwürdiger Beleg dafür, daß der Mensch, seiner Willkür preisgegeben, nach der einen wie nach der andern Seite zu den ärgsten Abirrungen neigt und daß es schwer für ihn hält, die goldene Mittelstraße zu wandeln und in Lust und Schmerz das rechte Maß zu beobachten. [Fuchs.]

Selbstprüfung, s. Gewissenserforschung, und Selbsterkenntniß.

Selbstsucht bezeichnet eine eigenthümliche, verkehrte Richtung unsres Gemüthes, für welche man auch die minder bezeichnenden Ausdrücke Eigenliebe und Selbstliebe, Egoismus, (amor sui, φιλαυτία) gebraucht. Der Mensch kann und soll sich selbst lieben; der Selbstsüchtige thut dieß aber auf eine falsche, verkehrte und fehlerhafte Weise. Anstatt seine Liebe auf die Gemeinschaft mit Gott, seinen Schöpfer und Herrn, zu beziehen, zieht er finster und kalt sich in sich selbst zurück, um in seinem einsamen Ich die angestrebte Befriedigung zu finden. Alles, was da ist und geschieht in der Welt, hat für ihn nur insofern Werth und Bedeutung, als es sich auf ihn bezieht und seine eigennützigen Entwürfe fördert. Er will, daß Alles, was ihn umgibt, ihm diene, gerade als wenn die Welt nur um seinetwillen geschaffen und er allein in ihr wäre. Ob er gleich im unendlichen Weltraume nichts ist als ein verschwindendes Atom, so macht er sich doch zum Mittelpunct des Ganzen und möchte die Weltmaschine selbst nach seinen Wünschen und Absichten lenken und einrichten; seine engherzigen Ansichten sollen der Maßstab sein, wornach sich die Urtheile und Handlungen Anderer zu bemessen haben. Indem er vor dem Götzen seiner Selbstsucht das Knie beugt, ist er bereit, den Fuß auf den Nacken Anderer zu setzen, um sie, wo möglich, seiner tyrannischen Willkür zu unterwerfen; er würdigt sie, wo er immer kann, zu Werkzeugen seiner niedrigen Zwecke herab, um sie, wenn ihre Kräfte und Fähigkeiten verbraucht und ausgenützt sind, mit schnöder Verachtung wegzuwerfen. Es begreift sich leicht, daß das Wohl und Weh der Mitmenschen ihn wenig oder gar nicht kümmert und daß ihm nichts fremder ist, als der

Gedanke, fremde Thränen zu trocknen. Ja, die Freude, die er in den Augen Anderer glänzen sieht, erfüllt sein Herz mit Trauer und das Glück, das ihnen lächelt, betrachtet er als ein Unglück für sich, gerade als wenn jenes sein Füllhorn nur über sein Haupt ausschütten dürfte. Der Beifall, den sein Nachbar erntet, ist Mißton in seinen Ohren, klingt wie ein ihm zugefügter Schimpf; mit den Augen neidischer Mißgunst verfolgt er denselben auf der Bahn der Ehren, Würden und Aemter, zu denen Verdienst oder Gunst ihn erheben. Dieß ist das Bild des Selbstsüchtigen, zu welchem sich noch mancher Zug hinzusetzen ließe, wenn wir die reichen Bemerkungen ausbeuten wollten, die wir tiefblickenden Menschenkennern, wie einem Rochefoucault, einem Pascal, einem Kant, zu verdanken haben. Wer indeß dasselbe aufmerksam in's Auge faßt, wird es nicht befremdend finden, wenn wir kein Bedenken tragen, die Selbstsucht für die Wurzel alles Uebels und die Quelle aller sündhaften Entartungen und Verirrungen zu erklären, welchen Namen sie auch tragen und ob sie klein oder groß sein mögen. Wie die Biene aus allen Blumen, auch giftigen, Honig saugt, so verkehrt im Gegentheil die Selbstsucht Alles, auch das Beste, in Gift und Verderbniß. Wo ihr zerstörender Hauch weht, da welkt jede edlere Blüthe des Geistes, da wird die köstlichste Frucht der Thatkraft verpestet, und es sinkt Alles, auch das Höchste und Herrlichste, in jene finstere Tiefe, wo alle Bande zerreißen und Mißklang und Entzweiung nicht nur die Brust des Selbstsüchtigen, sondern auch die Verhältnisse, worin er zu Gott und zur Menschheit steht, mit ihren entweihenden Einflüssen durchdringen. Der Mensch, der verblendet genug ist, dem Götzen der Selbstsucht zu dienen, entzweit sich mit Gott, von dessen Gemeinschaft er sich lossagt, um sich an sein enges, dumpfes Selbst und die Liebe der Creaturen zu fesseln. Aber auch mit seinem Nächsten entzweit sich der Selbstsüchtige, und dieß schon deßhalb, weil ohne Gemeinschaft mit Gott keine andere wahre Gemeinschaft zu bestehen vermag. Dazu kommt, daß wo Selbstsucht der Selbstsucht gegenüber tritt, die Interessen nothwendig in Widerstreit gerathen müssen. Die übertriebenen Ansprüche auf Lob, Bewunderung und Huldigung, die der Selbstsüchtige an den Andern macht, hütet sich dieser zu erfüllen und ist vielmehr darauf bedacht, den Styl umzudrehen und jenen für seine Wünsche und Zwecke dienstbar zu machen. Dieses Spiel der ringenden Kräfte des selbstischen Princips hat zur nothwendigen Folge, daß die eine Hand wider die andere sich erhebt und damit ein bellum omnium contra omnes entsteht, begleitet von einer allgemeinen Zerrüttung und einer Auflösung aller bindenden und einigenden Gewalten. Auf diese Weise mit dem Himmel und der Erde entzweit, wird der Selbstsüchtige zum Wenigsten doch in sich selbst Friede und Ruhe finden? — Auch dieses ist nicht der Fall. Denn merkwürdig genug: indem er immer sich sucht, flieht er ewig sich selbst und kommt mit Allem eher, als mit sich selbst in's Reine. „Die von Selbstsucht befangene Seele, bemerkt wahr und treffend Bossuet in einer seiner Trauerreden, wird sich selbst unerträglich, und sobald sie auf sich selbst beschränkt ist, befindet sie sich in einer schrecklichen Einsamkeit, sie fühlt eine Leerheit in sich, welche nur Gott allein ausfüllen könnte; ja, so lange sie von Gott getrennt ist, nach welchem ihr Innerstes, von eigener Dürftigkeit gequält, unaufhörlich verlangt, wird sie vom Kummer verzehrt und vom Ueberdruß getödtet." Dasselbe versichert uns Rochefoucault mit folgenden Worten: „Das Leben der Selbstsucht ist eine große und langdauernde Bewegung. Das Meer ist ein anschauliches Bild derselben; die Eigenliebe findet in seinen wechselnden Wellenströmungen einen treuen Ausdruck der stürmischen Aufeinanderfolge ihrer Gedanken und ihrer ewigen Schwankungen." — Fassen wir das Gesagte zusammen, so werden wir leicht begreifen, wie der tiefer und ernster sinnenden Betrachtung, wo sie uns immer in der Geschichte begegnet, der Abgrund alles Bösen und Unheilvollen nicht verborgen bleiben konnte, der in der Selbstsucht und ihrem schrankenlosen Walten liegt. Schon Plato's geschärfter Blick gewahrte ihn, wie aus einer Stelle der Gesetze, V, 731. hervorgeht, wo es heißt: *τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων*

ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκαστοτε. Und der hl. Augustinus bemerkt am Schlusse des vierzehnten Buches de civitate Dei: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria." Vgl. Thomas Summa theol. 1. 2. qu. 77. art. 4. — Wenn es eine unläugbare Thatsache ist, daß die Selbstsucht ihren Schatten selbst in das reinste Gemüth, in die glänzendsten Thaten wirft, so folgt doch daraus keineswegs, was man nicht selten von verschiedenen Seiten her daraus folgerte, daß es gar keine ächte, uneigennützige Tugend unter den Menschen gebe. Es ist allerdings wahr, daß gerade Diejenigen, die am meisten Gelegenheit hatten, die Welt in der Nähe kennen und der Menschen geheime Triebfedern durchschauen zu lernen, auch am meisten an der Uneigennützigkeit menschlicher Tugend zweifeln. Allein wer nicht grundsätzlich dem Pessimismus huldigt, wird bei einiger Unbefangenheit der Beobachtung gestehen müssen, daß ihm auf seinem Lebenswege doch auch, wenn gleich nicht zu oft, edelmüthige Herzen, aufopferungsvolle Gesinnungen, uneigennützige Bestrebungen und Handlungsweisen begegnet sind, um ihn durch das höhere Gepräge, das ihnen aufgedrückt war, reichlich genug zu entschädigen für die nur zu traurigen und niederschlagenden Erlebnisse entgegengesetzter Art. Die Erfahrung bestätigt den bekannten Spruch: „Ein Jeder hat seinen Preis, für den er sich hingibt," in der unbedingten Allgemeinheit, wie er lautet, eben so wenig, als den andern: „Jeder ist von Natur aus gut." Wer alle menschlichen Handlungen und Tugenden glaubt aus verstecktem Eigennutz, aus verfeinerter Selbstsucht herleiten zu dürfen und alle reine Liebe zum Guten in's Reich der Träume verweist, wie es die Sophisten und Epicuräer in der alten, Helvetius, Mandeville u. A. in der neuern Zeit gethan: der läßt es zweifelhaft, ob er mehr die Ehre der menschlichen Natur und ihres Schöpfers, oder seine eigene Ehre brandmarke. Wie soll noch der Mensch vom Thiere unterschieden werden, wenn man ihm den uneigennützigen Trieb, den freien, warmen Pulsschlag des Wohlwollens raubt? Kann der Mensch nicht anders als aus eigennützigen Beweggründen, aus Rücksichten des Vortheils und der Selbstsucht handeln, wer will ihm Achtung, wer Zutrauen schenken? Du magst dir bewußt sein, dich überall vom Vortheile leiten zu lassen, was berechtigt dich aber alle Andern nach deiner dumpfen, engen Sinnesweise zu messen, oder fremden Edelmuth, den nachzuahmen du verzweifelst, mit hämischen Deutungen zu verdächtigen und zu vergiften? — Dieser finstern Weltansicht liegt in vielen Fällen theils ein Tugendrigorismus zum Grunde, der außer dem kategorischen Imperativ der abstracten Pflicht kein anderes, auch noch so sehr in der lebendigen Natur begründetes Motiv zuläßt, theils ein falscher Mysticismus, der nur der „uninteressirten" Liebe den Namen der Liebe zugesteht und alle niedern Entwicklungsstufen der Liebe ignorirt oder geradezu verwirft: ein Verfahren, das die an stufenweise Entwicklung gebundene Menschennatur eben so sehr, als die wahre Natur der Liebe, die eine vielseitige Beziehung in sich birgt, verläugnet und nicht erwägt, was die größten Meister sittlicher Vollkommenheit mit umfassendem Tiefblick uns lehren. Nur Eine Stimme aus ihrem Kreise sei uns erlaubt anzuführen, die inhaltsschweren Worte des hl. Bernhard von Clairvaux, die also lauten: „Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est. Quippe non quaerit, quae sua sunt. Affectus est, non contractus, nec acquiritur pacto, nec acquirit, sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id, quod amatur." (De diligendo Deo, c. 7, § 17. Opp. tom. 1. p. 597. Ed. Mabillon.) [Fuchs.]

Selbstverleugnung ist eine Tugend, deren Empfehlungsschreiben die Worte und Werke des göttlichen Heilandes in gleicher Weise enthalten. Der Sohn des

ewigen Vaters, der durch seinen unverbrüchlichen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze das Beispiel der vollkommensten Selbstverleugnung gab, ruft uns zu: „So mir Jemand nachfolgen will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach." Matth. 16, 24. Luc. 9, 23. vgl. Marc. 8, 34. Luc. 14, 26. 27. Und er fügt mit tief bedeutsamem Ernste hinzu: „Wer seine Seele gewinnen will, wird sie verlieren; wer seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie gewinnen." Matth. 10, 39. Luc. 17, 33; 9, 24. Joh. 12, 25. Es kann uns daher nicht befremden, wenn die christlichen Geisteslehrer einstimmig die Selbstverleugnung (abnegatio sui) für das Fundament des christlichen Lebens erklären und zu nichts mit größerm Nachdruck auffordern als zur demüthigen und gänzlichen Entäußerung alles dessen, was der Selbstsucht schmeichelt. Es genüge das Zeugniß des berühmtesten Meisters christlicher Vollkommenheit anzuführen: „Alles wahre Fortschreiten des Menschen im Guten, sagt der Verfasser der Nachfolgung Christi (Lib. III, c. 39.), besteht darin, daß er sich selbst verleugnet; und nur der, welcher die Kunst erlernt hat, sich selbst standhaft zu verleugnen, ist ein freier Mann, ist eins mit sich und scheuet kein Geschöpf" (Sailers Uebersetzung). Uebereinstimmend mit diesem großen Worte spricht sich der größte teutsche Dichter aus in folgenden inhaltschweren Versen:

„Wenn ein Mensch von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt:
Dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen,
Und sagen: Das ist Er, das ist sein eigen.
Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reißt uns mit sich fort;
In diesem innern Sturm und äußern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet."

Göthe. (Werke, XIII, 185.)

Nicht leicht allerdings ist der Sieg über sich selbst; wem er gelingt, der hat ein größeres Werk vollbracht als der Löwenbezwinger oder der Städteeroberer. Nur langsam und nicht ohne die beharrlichsten Anstrengungen erweitern sich die Grenzen des menschlichen Wissens und Erkennens; aber noch viel schwieriger ist der Fortschritt, den es auf dem Gebiete des Willens zu erkämpfen gilt durch immer hingebungsvollere Entsagung. So schwer indeß die That der Selbstverleugnung ist, so nothwendig und unerläßlich ist sie auch. Denn wo gibt es in der Welt einen tugendhaften Entschluß, der nicht mit irgend einer Art von Opfer verbunden wäre? Oder was ist die Tugend? Ausrottung der Selbstsucht, Besiegung der sinnlichen Lockungen und Reizungen, Verzichtleistung auf jedes irdische Gut, auf jede irdische Freude, sofern sie sich mit dem Streben nach dem Himmlischen und Ewigen unvereinbar zeigen, das sind die Grundzüge des Wesens der Tugend. Und wenn diese nun hierin besteht, wie wäre sie denkbar ohne Opfer der Entsagung, ohne Hingebung, ohne Demuth, ohne Selbstverleugnung? — Selbstverleugnende Demuth begründet gewissermaßen den Geist und Charakter der wahren Tugend. „Denn, wie Cardinal Bona (Princip. vit. christ. P. II. § 4) sagt, was frommen hocherhabene Forschungen über Gott und göttliche Dinge, was süße Gespräche mit Gott, was alle Arten von Tugendübungen, wenn wir uns selbst in ihnen suchen, wenn wir vom Hochmuthe aufgeblasen uns wie einen Götzen verehren und Andere mit pharisäischem Stolze verachten?" — Nur durch gänzliche Selbstverleugnung öffnet der Mensch sein Inneres den Einflüssen der göttlichen Gnade und erwirbt sich in demselben Maße die Freiheit des Geistes, als er freiwillig sein Selbst auf dem Altare des Gottesgehorsames zum Opfer darbringt. Wenn aber diese Forderung an uns gestellt wird, so handelt es sich hierbei um nichts weniger, als um Selbstvernichtung, um Ausrottung der persönlichen Willenskraft. Nicht das Selbst, nicht das bessere, höhere, dem

himmlischen Berufe geweihte Selbst soll aufgehoben werden; nein, nur das natürliche, irdische, falsche Selbst gilt es sammt allen seinen verkehrten Neigungen und Leidenschaften zu brechen und zu überwinden. Den Kampf mit diesem falschen Selbst kann kein Freund der Tugend vermeiden, und so sehen wir einen Socrates im angestrengten Ringen begriffen, um seine natürliche Neigung zur Ausschweifung wo möglich mit der Wurzel auszurotten. So erzählt uns Cicero in den Tusculanischen Unterhaltungen (IV, 37), daß Socrates dem Zopyrus gegen Alcibiades Recht gegeben und gesagt habe: „Allerdings habe er jenen Hang zur Ausschweifung; aber er habe ihn durch die Festigkeit des Willens gebändigt." — Nicht dem persönlichen Willen soll der Krieg erklärt werden, wohl aber dem Eigenwillen. Wie sehr wir dazu Ursache haben, lehrt uns am eindringendsten der hl. Bernhard folgendermaßen: „Der Eigenwille ist ein solcher Wille, der uns nicht mit Gott und allen Menschen gemein ist, sondern lediglich unser Werk; wenn der Beweggrund unserer Handlungen nicht die Ehre Gottes, nicht das Beste unserer Mitbrüder, sondern nur unser Vortheil ist. Er ist in Feindschaft und im grausamsten Kriege mit Gott begriffen. Was haßt aber oder straft Gott anders als den eigenen Willen? Es verschwinde der eigene Wille, und es ist keine Hölle mehr. Denn gegen wen sollte ihr Feuer wüthen, als gegen den Eigenwillen? Mit welcher thörichten Wuth der Eigenwille gegen den Herrn der Herrlichkeit kämpfe: hört es ihr Sclaven der Selbstsucht und zittert! Denn zuerst entzieht er sich der Herrschaft Gottes, um sich selbst anzugehören. Aber er vernichtet und raubt auch Alles, was er in sich trägt, und was Gott angehört. Dem Eigenwillen würde selbst die Welt nicht genug sein. Und Gott selbst möchte er vernichten, denn er wünschte, daß Gott seine Sünden entweder nicht rächen könnte, oder nicht wollte, oder sie gar nicht kennete. Er wünscht also die Vernichtung der Allmacht, der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. Eigenwille verwandelt selbst äußerlich gute Handlungen in böse." Nachdem der honigfließende Kirchenlehrer das Gesagte in dem concentrirten Ausdruck, daß nämlich die Selbstsucht uns von Gott losreiße und der Gewalt des Teufels übergebe, zusammengefaßt hat, macht er die Selbstverleugnung als eine Sache geltend, die nicht minder nothwendig ist als die Lossagung von aller Gewalt der Hölle. [Fuchs.]

Selesnewschtschina, s. Raskolniks.

Seleucia „am Meere" 1 Macc. 11, 8. Apostg. 13, 4. auch Pieria zubenannt, zum Unterschiede von andern Städten gleichen Namens, lag eine geograph. Meile nördlich von der Mündung des Orontes und war eine der vorzüglichsten Hafenstädte und die Hauptfestung Syriens. Von Seleucus Nicator auf einem Bergrücken erbaut, der durch steile Vertiefungen von den näheren höheren Bergen geschieden war und zur See sich sanft abdachte, galt sie als unbezwinglich (Strab.) und erhielt, da auch Tigranes sie nicht erobern konnte, von Pompejus Freiheitsrechte (die „libera" nach Plin. V. 23). Ihre christlichen Bischöfe, deren Unterschriften auf einigen Concilien erwähnt werden, standen unter dem Patriarchen von Antiochien. Pococke II. Thl. S. 267 sah die Trümmer der Stadt bei dem Dorfe Kepse.

Seleucianer, christl. Häretiker in Galatien von ungewisser Zeit, so benannt von ihrem Haupte Seleucus. — Nach der Erzählung des Philastrius (liber de haeresibus c. 55. 56.) lebten in Galatien zwei Ketzer, Seleucus und Hermias, welche folgende Irrlehren aufstellten: Gott ist ein körperliches Wesen, gleich ewig mit ihm die Materie, aus welcher das All geschaffen worden; die Menschenseelen sind nicht von Gott, sondern durch die Engel aus Feuer und Luft erschaffen; das Böse kommt bald von Gott her, bald von der Materie. Ferner lehrten sie (die Psalmstelle 19, 6 mißverstehend) Christus habe bei der Himmelfahrt seinen Körper in der Sonne zurückgelassen und könne daher nicht leiblich zur Rechten des Vaters sitzen. Es gibt ein sichtbares Paradies, die Hölle aber ist diese Welt. Die Unsterblichkeit im christl. Sinne leugneten sie, da nach ihnen die Auferstehung der Todten in der Erzeugung der Kinder besteht; endlich verwarfen sie die Wassertaufe,

weil nach Marc. 1, 8. Johannes des Täufers Nachfolger mit Feuer und hl. Geiste taufen werde. — Diese Sätze haben die größte Verwandtschaft mit der Lehre des Hermogenes (s. d. A.), der zu Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts lebte und namentlich von Tertullian bekämpft wurde. Deßhalb glaubten Einige, daß Philastrius, der des Hermogenes sonst nirgends im Besondern erwähnt, hier eben seine Lehre berichte; ja Einige halten den ebendaselbst erwähnten Hermias für ein und dieselbe Person mit Hermogenes. Dagegen aber ist zu bemerken, daß manche der obigen Sätze sich mit der Lehre des Hermogenes nicht vereinigen lassen, wie z. B. die Lehre von einem körperlichen Gott, daß Gott selbst zuweilen Urheber des Bösen sei u. s. w. Es ist daher anzunehmen, daß Philastrius hier von einer eigenen Secte berichtet, die aber wohl nur ein Ableger von Hermogenes ist. — Derselbe Philastrius berichtet uns (c. 56) weiter, daß Seleucus und Hermias Schüler gehabt, welche Proclinianiten (nach Augustinus de haeres. c. 60. und lib. praedestin. c. 60. von Proclinus) und Hermianiten (von Hermias) geheißen. Diese haben zu den oben erwähnten Irrthümern noch weitere hinzugefügt. Sie erklärten das prophetische Gesicht Ezechiel 1, 5 ff. also, daß unter dem Bild des Löwen der König der Parther, des Kalbes oder Ochsen die Aegyptier, des Adlers die Römer und des Menschen die frommen Leute zu verstehen; sie leugneten doketisch die Erscheinung Christi im Fleische, sowie die Auferstehung und das Gericht. Endlich berichtet er, daß sie sich in Galatien aufgehalten und heimlich viele Leute verführt hätten. Wie viel hieran Wahres sei, ist bei dem Mangel an anderweitigen Nachrichten nicht zu bestimmen. Vergl. hiezu Walch, Ketzer-Historie I. S. 584 ff. [Gaißer.]

Seleucus IV. Philopator, der Sohn und Nachfolger Antiochus III. des Großen von Syrien, regierte von 187—175 schwach und friedlich. Er ist der „Seleucus, König von Asien" (d. i. Syrien, s. 1 Macc. 11, 13), welcher nach 2 Macc. 3, 3 die Cultuskosten für den Tempel zu Jerusalem bestritt. Später schickte er den Heliodorus (s. d. A.) nach Jerusalem, um den Tempel zu berauben 2 Macc. 3, 6. Er wurde durch denselben Heliodorus ermordet; ihm folgte Antiochus IV. Epiphanes.

Seligkeit, s. Glückseligkeit.

Seligkeit, ewige, s. Gericht, letztes (Bd. IV. S. 457), Himmel, Anschauen Gottes, Limbus und Glückseligkeit.

Seligkeiten — die acht. — Sie stehen bei Matthäus 5, 3—11 und sind: 1) die Armuth im Geiste. 2) Die Sanftmuth. 3) Die Traurigkeit. 4) Der Hunger nach Gerechtigkeit. 5) Die Barmherzigkeit. 6) Die Herzensreinigkeit. 7) Die Friedfertigkeit. 8) Das Verfolgtwerden um der Gerechtigkeit willen. Bei Lucas 6, 20—24 sind von diesen Seligkeiten nur: 1) die Armuth im Geiste; 2) der Hunger nach Gerechtigkeit; 3) die Traurigkeit und 4) das Verfolgtwerden wegen der Gerechtigkeit angeführt. Der Zusammenhang und die Stufenfolge der acht Seligsprechungen, sowie deren Verhältniß zu den sieben Gaben des hl. Geistes sucht besonders der hl. Augustinus in seiner Erklärung der Bergpredigt nachzuweisen. Ueber die Bedeutung der einzelnen Seligkeiten sehe man die ältern katholischen Exegeten; und unter den neuern Tholucks Commentar zur Bergpredigt 1835, und Berlepsch, Commentar zu Matthäus 1849.

Seligmachend, s. Rechtfertigung und Kirche.

Seligmacher, s. Erlöser.

Seligsprechung, s. Beatification.

Sellum, s. Schallum.

Sem. Sem im hebr. שֵׁם (Name, Ruf) LXX. Σήμ, Vulg. Sem, ist einer der drei Söhne Noë's Gen. 5, 31. 8, 13. 1 Chron. 1, 4. In welchem Altersverhältniß Sem zu seinen beiden Brüdern Cham und Japheth gestanden, läßt sich aus der Reihenfolge, in der sie immer angeführt werden, nicht entnehmen, da sie nur nach

Wohlklang und Rhythmus geordnet zu sein scheinen. Gen. 6, 24. wird Cham ausdrücklich בֶּן הַקָּטָן (der jüngste) genannt. Ob Sem oder Japheth der ältere gewesen, läßt sich nicht entscheiden, denn der Ausdruck הַגָּדוֹל Gen. 10, 21. kann sowohl auf Sem als auf Japheth bezogen werden (vgl. Fr. Delitzsch, die Genesis S. 207 und 224). Wahrscheinlich aber war Sem der ältere, denn die Stelle Gen. 11, 10. vgl. mit 5, 32 spricht nicht dagegen (vgl. Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. S. 89). Weltgeschichtlich ist Sems Persönlichkeit geworden durch den väterlichen prophetischen Segen, der ihm als Lohn seiner kindlichen Liebe und Ehrfurcht gepaart mit Bescheidenheit und Keuschheit zu Theil ward (Gen. 9, 23. 26. 27). So wie die Verfluchung Canaans bedingt war durch die Sünde seines Vaters, die als Typus des sittlichen Zustandes der Nachkommen Chams und Canaans von Noë im prophetischen Geiste geschaut wurde; ebenso segnet Noë seinen Sem und Japheth und ihre Nachkommen, doch so, daß Japheth des wahren Segens erst durch Sem theilhaft werden soll. Noë durchsieht nämlich das innerste Getriebe der Handlungen seiner Söhne, die weitere Entwicklung der Charaktere seiner Kinder liegt vor seinem prophetischen Geiste aufgedeckt und dieß um so sicherer, je mehr sich die Erblichkeit der geistigen und sittlichen Beschaffenheit zwischen Ahnen und Nachkommen geltend machen konnte in jenen Tagen, wo das persönliche Leben der Einzelnen von dem Gesammtleben ganzer Völker zurückgedrängt wurde. Der Segen Sems besteht darin, daß Jehova, der theocratische — erlösende — Gott, der Gott Sems genannt wird, worin ausgesprochen liegt, daß Jehova mit Sem und dessen Nachkommen in ein besonders nahes und inniges Verhältniß treten werde; worin dieses bestehen solle, erklärt die spätere Geschichte seiner Nachkommen. Der in Folge des nahen Verkehrs mit Jehova eingetretene glückliche und gesegnete Zustand wird aber nicht auf Sem und seine Nachkommenschaft eingeschränkt bleiben, auch Japheth wird Theil nehmen daran, denn er soll ja wohnen in den Zelten Sems, d. h. mit Sem zu einer Familie gehören und somit Theil haben an den Gütern und Rechten Sems. „Die von Sem und Japheth einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung, sagt Delitzsch a. a. O. S. 210, findet ihren schließlichen gegenbildlichen Segen in einem einträchtigen Verhältniß der beiden Gesegneten zu einander." So wie Noë, der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes dem ersten entspricht, so entspricht auch sein prophetischer Ausspruch über Sem jener Verheißung, die den Stammeltern des Menschengeschlechtes im Paradiese geworden ist (Gen. 3, 15). Beide haben das einstens zu vollendende Erlösungswerk zum Gegenstande, beide stellen es von ganz allgemeinem die ganze Zukunft des Gottesreiches umfassenden Standpuncte dar, aber während das Protoevangelium mehr die negative Seite der Erlösung, nämlich die Zerstörung des Reiches der Finsterniß durch den Weibessaamen hinstellt, hebt der Segen Sems die positive Seite derselben, die Gründung des Reiches der Wahrheit und Gnade durch Jehova, hervor. Daß auch wir unter jene gehören, die als wilde Oelzweige Japheths dem Oelbaume Sems eingepropft am Heile Sems Theil nehmen, ist von den hl. Vätern und Auslegern dieser Stelle längst erkannt worden. August. contra Faust. XII. 24. Chrysostomus hom. 29. Hieron. u. A. vgl. Cornelius a Lap. zu der Stelle. Nun harren wir noch der Zeit entgegen, wo die ganze Heidenwelt ein *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα* Israels geworden sein wird (Röm. 11, 25). — Von Sem stammen nach Gen. 10, 21 ff. die Hebräer, die Aramäer, die Elymäer (Perser), die Assyrer, die Chaldäer und die Lydier (kleinasiat. Lydier oder nach Knobels Vermuthung ein südlicher, die urarabischen Stämme einschließender Semitenstamm) vgl. Delitzsch a. a. O. S. 214 ff. Aug. Knobel, die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850 S. 131 ff. Wenn Winer in seinem bibl. Realler. 2. Aufl. Art. „Sem" der objectiven Richtigkeit der Angabe von Sems Nachkommen die Wahrnehmung entgegen hält, daß die Sprachen der Semiten ganz verschieden sind von denen der Perser, Assyrer u. s. w., dagegen andere,

wie chamit. Völker der semit. Zunge sich bedienten, so mag er, um alles übrigen zu geschweigen, Humbold hören, der in seinem Kosmos I. S. 384. sagt: „Positive ethnographische Studien, durch gründliche Kenntniß der Geschichte unterstützt, lehren, daß eine große Vorsicht in der Vergleichung der Völker und der Sprachen anzuwenden sei. Unterjochung, langes Zusammenleben, Einfluß einer fremden Religion, Vermischung der Stämme, wenn auch oft nur bei geringer Zahl der mächtigeren und gebildeteren Einwanderer, haben ein in beiden Continenten sich gleichmäßig erneuerndes großes Phänomen hervorgerufen, daß ganz verschiedene Sprachfamilien sich bei einer und derselben Raçe, daß bei Völkern sehr verschiedener Abstammung sich Idiome desselben Sprachstammes finden." Sem erreichte ein Alter von 600 Jahren Gen. 11, 10. 11. (über die lange Lebensdauer der ersten Menschen und Patriarchen, vgl. den Art. Alter, hohes, und And. Wagner Geschichte der Urwelt 2. Abth. S. 519 ff.). Die jüdischen Interpreten finden Sem in Melchisedech dem Priester-Könige von Salem Gen. 14, 18 ff. (vgl. Targ. Jonath. ad Gen. 14, 18 ff. Bochart, Phaleg 2, 1), indem sie unter andern meinten, Sem habe vermöge Gen. 11, 10. allerdings bis in die Zeiten Abrahams leben können. Vgl. Deyling, observatt. ss. II. 71 sqq. [Petr.]

Semeca, s. Decretum Gratiani.

Semei (שִׁמְעִי, LXX. Σεμεεί und Σεμεΐ, Vulg. Semei), ein Sohn Gera's, eines Benjaminiten zu Bahurim, und Verwandter Sauls. Als David auf seiner Flucht vor Absalom nach Bahurim kam, ging Semei heraus und fluchte und warf mit Steinen nach ihm und seinen Begleitern, nannte ihn einen Blutmenschen und einen Bösewicht, und drückte seine Freude darüber aus, daß Jehova jetzt alles Blut vom Hause Sauls auf David zurückbringe und er sein Königthum an seinen Sohn Absalom verliere, weil er ein Blutmensch sei. Abisai wollte hingehen und ihn umbringen, aber David ließ es nicht zu, weil Semei vielleicht auf Antrieb Jehova's handle (2 Sam. 16, 5 ff.). Als jedoch die Absalom'sche Empörung unterdrückt war und David als Sieger nach Jerusalem zurückkehrte, kam ihm Semei an den Jordan entgegen und bat um Verzeihung und David gab ihm das eidliche Versprechen, daß er ihn nicht tödten werde (2 Sam. 19, 16 ff.). Auf seinem Todbette jedoch empfahl er seinem Sohn und Nachfolger die Bestrafung Semei's (1 Kön. 2, 8 ff.). Salomo bestrafte ihn damit, daß er ihm bei Todesstrafe verbot, die Stadt Jerusalem zu verlassen (1 Kön. 2, 36—38.). Semei befolgte eine Zeit lang dieses Verbot; als ihm aber nach drei Jahren zwei Sclaven entliefen und zum König Achis nach Gath sich begaben, ging auch er dorthin und holte sie zurück. Sobald Salomo hievon Kunde erhielt, ließ er den Semei vorrufen, hielt ihm sein Verbrechen vor und ließ ihn durch Benaja umbringen (ebend. V. 39—46.). Diese That wird oft als übertriebene Strenge nicht bloß dem Salomo, sondern selbst dem David zum Vorwurf gemacht, weil er nicht mehr seinem Sohne die Bestrafung Semei's hätte auftragen sollen, nachdem er ihm selbst längst verziehen und Straflosigkeit zugesichert hatte. Allein schlechthinige Straflosigkeit hatte David dem Semei nicht zugesichert, sondern ihn nur versichert, daß Er ihn nicht tödten werde. Jene durfte er ihm nicht einmal zusichern, weil Semei's Verbrechen ein theocratisches war, nicht bloß gegen die Person Davids, sondern gegen Jehova selbst gerichtet, welcher David zu seinem Stellvertreter auserwählt hatte. Am Ende seines Lebens nun wünschte er, daß die Gerechtigkeit, statt deren er in der Freude über jenen Sieg Milde geübt hatte, dem Gesetze gemäß in Anwendung komme. Und jetzt kann auch den Salomo kein Tadel mehr treffen, jedenfalls nicht wegen zu großer Strenge, sondern eher wegen zu großer Milde; denn Semei's Verbrechen hatte die Todesstrafe verdient, die ihn denn auch, obwohl sie eine Zeit lang zögerte, endlich wirklich traf. [Welte.]

Semgallen, s. Kurland und Liefland.

Semiarianer, s. Arius und Pneumatomachen.

Semiduplex, s. Festtage.

Seminaristicum, s. Abgaben.

Seminarium, clericalisches, bezeichnet eine Bildungsanstalt, in welcher Zöglinge für den Priesterberuf unterrichtet und erzogen werden. Es ist von selbst einleuchtend, daß die Priester wegen ihres eigenthümlichen wichtigen Berufs in der menschlichen Gesellschaft und wegen ihrer erhabenen Würde auch eine besondere hervorragende Bildung erhalten müssen. Diese Bildung weicht aber nothwendig in vielen Puncten von jener Bildung ab, welche für diejenigen nothwendig ist, die in der menschlichen Gesellschaft eine bloß weltliche wenn auch noch so hohe Stellung einnehmen. Darum können weltliche Beamten und priesterliche Vorsteher der Kirche nicht die gleiche Bildung und Erziehung erhalten. Eine bloß weltliche Bildung, und wenn sie auch die höchste Wissenschaft umfaßt, befähigt deßhalb noch nicht zum Priesterthume; um dieses würdig zu übernehmen, dazu gehört noch eine innere Entwicklung und Ausbildung, die über alle Wissenschaft hinausliegt. Weil man nun der Ansicht ist, daß die Zöglinge des Priesterthumes, nicht nur um unangefochten die theologischen Wissenschaften einzulernen, sondern und zwar hauptsächlich um in der inneren Gesinnung und im äußern Wandel für den hohen Beruf sich tüchtig zu machen, von einem allseitigen Verkehr mit der Welt und von einer ungehemmten Einmischung in alles rein weltliche Treiben fern gehalten werden sollten, so muß man zu eben diesem Zwecke eigene Anstalten unterhalten und diese Anstalten heißt man Seminarien, d. i. Pflanzschulen, in denen immer neue Nachfolger des kirchlichen Priesteramtes herangezogen und gebildet werden. In diese Seminarien werden die Zöglinge je nach den Umständen und der Einrichtung entweder gleich Anfangs schon in den frühesten Jugendjahren, wenn sie sich für die Wahl des Priesterthums entscheiden, aufgenommen, oder sie treten erst in dieselben ein, nachdem sie schon eine größere Studienlaufbahn durchschritten haben, um, nachdem sie die nöthige Wissenschaft bereits erworben haben, noch das letzte Gepräge für die Priesterwürde zu empfangen. — Eine solche regelmäßige Heranbildung zum Priesterthume war in den ersten Zeiten des Christenthumes weder thunlich noch nothwendig, da die Gnade Gottes damals in außerordentlicher Weise wirkte, und der frische Hauch des Geistes des Christenthums so mächtig die Geister ergriff und aufregte, daß Manches entbehrlich wurde, oder wie von selbst sich einstellte, was später durch Zucht und wissenschaftliche Studien erworben werden mußte. Indessen wird man mit großer Zuverlässigkeit annehmen dürfen, daß die Bischöfe diejenigen, welchen sie die Hände auflegen wollten, vorher in das Verständniß und den Geist des zu übernehmenden Amtes werden eingeführt, und in den nothwendigen Kenntnissen unterrichtet haben, wenn uns auch von förmlichen Anstalten hiezu nichts Genaueres überliefert ist. Jedoch war die Katechetenschule zu Alexandrien (s. d. Art. Alexandrinische Schule) nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Priesterbildung, auch spricht man von einer Priesterschule zu Emessa und zu Nisibis (s. d. A.) im vierten Jahrhundert. Es ist ferner nicht zu verkennen, daß die Gestaltung des Mönchthums gewiß nicht ohne Bedeutung für die Bildung der Cleriker geblieben ist. Zur Zeit des hl. Augustinus mochte sich die Nothwendigkeit einer abgesonderten Erziehung der Cleriker deutlich herausgestellt haben, weßhalb er das gemeinsame Leben der Cleriker an seinem Bischofssitze einführte, und mit diesem Institute zugleich die Heranbildung der niedern Cleriker für höhere Stufen verband. Und von der Ueberzeugung ausgehend, daß nur diejenigen tüchtige Priester sein würden, welche nicht unmittelbar den Fuß aus dem Weltleben ins Priesterleben hinübersetzten, wollte er Keinem die priesterliche Würde ertheilen, wenn er nicht vorher unter seinen Augen unterrichtet und gebildet worden wäre. Der gleichen Ansicht war auch Papst Leo d. Gr., wenn er an die Bischöfe schreibt, sie möchten nur solche zu Priestern weihen, welche vom Knabenalter an in der kirchlichen Disciplin sich geübt hätten und darin aufgewachsen wären. Kurze Zeit nachher unter dem Pontificate Agapets finden wir die Einrichtung

des hl. Augustin in Hippo auch in Rom in voller Blüthe. Deßgleichen unterhielten Hilarius, Bischof von Arles, Martin von Tours im fünften Jahrhundert Pflanzschulen, aus denen Viele der ausgezeichnetsten Priester hervorgingen. Eine Synode von Toledo im J. 531 verordnete, daß diejenigen, welche nach dem Willen der Eltern für den Clericalstand bestimmt seien, nachdem sie die Tonsur erhalten, in einem kirchlichen Hause in der Nähe des Bischofs unterrichtet werden sollten; mit dem achtzehnten Jahre sollten sie das Gelübde der Keuschheit ablegen, und mit dem zwanzigsten Jahre, wenn sie sich erprobt hätten, die Weihe des Subdiaconats empfangen. Diese Bestimmung nahm Chrodegang mit einigen Erweiterungen in seine Regel auf. Die Erziehungshäuser der Cleriker nach der Regel Chrodegangs, so wie die Erziehung der Cleriker in dieser und der vorausgehenden Zeit hat einen vorherrschend mönchischen Charakter. Carl d. Gr., der für's Schulwesen überhaupt viel that, war auch auf tüchtige Ausbildung der Cleriker vorzugsweise bedacht, weil dortmals die Wissenschaft fast ausschließlich von der Geistlichkeit gepflegt und forterhalten wurde. Die höhern Schulen waren daher hauptsächlich für Mönche und Priester gegründet, obgleich auch die Söhne der Vornehmen zugelassen und zur Theilnahme eingeladen wurden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Klosterschulen vielfach Pflanzschulen für den Weltclerus wurden. Von Carl d. Gr. an nahmen einige Bildungsanstalten und Schulen, sowohl klösterliche als außerklösterliche, einen erfreulichen Aufschwung. Alle kräftigen Bischöfe suchten für ihren Clerus entweder an dem bischöflichen Sitze oder in Verbindung mit einem Kloster Schulen zu errichten, welche ihnen für die tüchtige Erziehung des Clerus Garantieen bieten würden. Den Unterricht übernahmen die am Bischofssitze angestellten Geistlichen. Unter diesen war Einer zum Oberunterrichtsmeister aufgestellt und führte deßhalb den Titel Magister, Domscholaster oder auch Domscholasticus. An jedem bischöflichen Sitze wurde Einer der Canoniker zum Zweck des Clericalunterrichts mit diesem Amte betraut. (Vgl. den Art. Dom- und Klosterschulen.). Wenn die Bischöfe nicht immer zu ihrem Ziele gelangten, so trugen mitunter die ungünstigen Zeitverhältnisse die Schuld daran. Mit dem zwölften Jahrhundert nahm das Unterrichts- und Erziehungswesen eine andere Wendung. Theils die Aufhebung des canonischen Lebens an den bischöflichen Sitzen, welches bisher die Lehrkräfte für die Domschulen geboten und die Sittlichkeit geschützt hatte, theils das Ungenügende dieser Schulen in Bezug auf den Umfang und die Fortschritte der Wissenschaften rief das Bedürfniß der Universitäten hervor, welche theils auf den Domschulen aufgebaut, theils neben denselben errichtet wurden. Diese Universitäten hatten für die Aspiranten des geistlichen Standes ihre Vortheile und ihre Nachtheile. Der Glanz der Gelehrsamkeit und des freien Lebens auf denselben zog Alles an, und es eilten dahin alle Jünglinge, deren Verhältnisse es nur immer möglich machten. Die wissenschaftliche Bildung wurde gefördert, aber die Zucht gelockert. Indessen wurde den Nachtheilen, welche das freiere Leben auf den Universitäten für die clericalische Erziehung der Theologiestudirenden hatte, bald von der Kirche vorgebeugt durch die Errichtung von Collegien an denselben, in welchen die Theologiestudirenden unter der Aufsicht und Leitung von Regenten, die der Bischof ernannte, zusammen wohnten und aßen, und ihre Vorlesungen, welche sie an der Universität hörten, repetirten und unter einer clericalischen Hausordnung mit Gottesdienst ihre Studienzeit auf der Universität hinbrachten. — Diese zweckmäßige Einrichtung der Collegien zum gemeinsamen Leben wurde auch theilweise für die Studirenden der weltlichen Wissenschaften in etwas veränderter Gestalt angewendet, und es bot sich für beide dem Wohlthätigkeitssinn eine treffliche Gelegenheit dar durch Stiftung von Stipendien für die unbemittelten Studenten, um sie in diese Collegien aufzunehmen, woher die noch jetzt bestehenden theilweise sehr bedeutenden Studienstiftungen an einzelnen Universitäten zum großen Theile herrühren (wie z. B. in Freiburg), die freilich jetzt nicht mehr für die Stipendiaten in die Collegien gegeben werden, da diese von der auflösenden

Zeit beseitigt worden sind, sondern unmittelbar an die Stipendiaten zur freien Verwendung in Privatwohnungen der Stadt. — Neben den Universitäten aber konnten sich die Domschulen oder höhern Seminarien nicht halten, welche immer mehr, zumal ihr Lebenskern, die vita canonica, nicht mehr bestand, wissenschaftlich und sittlich verkümmerten und eingingen. Das war aber nicht im Interesse der Kirche, da einestheils immer noch eine Menge Jünglinge, welche nach dem geistlichen Stand strebten, wegen Mangels an Mitteln nicht auf die Universitäten gelangen konnten, und daher entweder ganz vom geistlichen Stande ausgeschlossen blieben, oder sich hie und da in eine Klosterschule, wo noch einiges wissenschaftliche Leben herrschte, begeben und sich mit dem mindesten Grad der Bildung und dem beschränktesten Maße clericalischer Erziehung begnügen mußten, anderntheils aber auf den Universitäten den Theologiestudirenden nicht die letzte Spitze der clericalischen Erziehung und die practische Bildung für das Seelsorgeramt gegeben wurde, welche ihnen in voller Zurückgezogenheit von der Welt und unmittelbar unter den Augen und der Leitung der Bischöfe gegeben werden sollte. Daher bemühten sich die Päpste, neben den Universitäten die Domschulen oder Seminarien zu erhalten. Doch konnten sich diese nicht mehr erholen, und der Domscholaster am Capitel blieb größtentheils nur noch ein bloßer Titulat. Nicht besser ging es den Klosterschulen. Die sittliche Verwahrlosung des Kloster- und Weltclerus nahm im 14. und 15. Jahrhundert überhand, und konnte unter dem traurigen Schisma in der abendländischen Kirche nur um so ungestörter fortwuchern. Im 16. Jahrhundert endlich brach die sog. Reformation herein. Auf einem großen Theil der Universitäten, welche Fürsten angehörten, die zum Abfall von der Kirche geneigt waren, wurden diejenigen Professoren, welche diesen Abfall predigten, begünstigt, und diejenigen, welche sich demselben widersetzten, gewaltsam unterdrückt und vertrieben und dann die Universitäten durch fürstliches Machtgebot protestantisch gemacht. So kam auch das Unterrichts- und Erziehungswesen des katholischen Clerus in die schlimmste Lage. Ein großer Theil der Universitäten war als Unterrichts- und Erziehungsanstalt für den katholischen Clerus verloren gegangen. Daher mußte das Concil von Trient auch die Reform des Unterrichts- und Erziehungswesens des Clerus vornehmen und darüber gewisse Normen aufstellen. Nach reiflicher Erwägung kamen die Väter in der 23. Sitzung bei den Anordnungen für die clericalische Bildung in der Hauptsache auf die Grundlagen zurück, welche in frühern Jahrhunderten zur Zeit der Blüthe der Kirche beachtet zu werden pflegten. Ausgehend von der Ansicht, daß die Jugend ohne genaue und wohlgeordnete Erziehung sehr geneigt ist, sich in die weltlichen Vergnügen einzumischen, und daß sie, wenn sie nicht von zartem Alter an zur Religion und Gottesfurcht angeleitet wird, noch bevor die Verirrungen den ganzen Menschen ergriffen haben, niemals ohne besondere göttliche Gnade in der gewünschten kirchlichen Zucht vollständig aushalten werde, verordnete die Synode von Trient: alle Cathedral- und Metropolitankirchen sollen nach Maßgabe der vorhandenen Mittel und der Ausdehnung der Diöcese eine bestimmte Anzahl von Knaben, die man aus dem Gebiete der Diöcese oder falls sie da nicht zu finden wären, aus dem Gebiete der ganzen Provinz nehmen soll, in einem Collegium unterhalten, religiös erziehen und in den kirchlichen Wissenschaften unterrichten lassen. Bei der Auswahl der Knaben sei besonders auf die Söhne der Aermern zu sehen, jedoch ohne Ausschluß der Reichen; nur sollen diese auf ihre eigenen Kosten unterhalten werden. Beim Eintritte sollen sie wenigstens zwölf Jahre alt sein, und sogleich Tonsur und klösterliche Kleidung tragen. Der Unterricht soll sich ausdehnen auf Grammatik, Gesang und andere zweckmäßige Unterrichtsgegenstände, auf die hl. Schrift, die kirchlichen Bücher, die Homilien der Heiligen, auf die Spendung der Sacramente, hauptsächlich aber auf die zum Beichthören nothwendigen Gegenstände und das richtige Verständniß und die Vornahme des Ritus und der Ceremonien. Alle Tage haben sie der hl. Messe beizuwohnen, und alle Monate zu beichten. Uebelgeartete und unverbesserliche

Zöglinge werden strenge bestraft und wenn es nothwendig ist, ausgestoßen. Den Aufwand zur Bestreitung der Kosten für die Zöglinge und für die Lehrer kann der Bischof unter dem Beirathe von zwei Mitgliedern des Capitels und zwei weitern Mitgliedern der übrigen Clerisei dadurch auftreiben, daß alle kirchlichen Einkünfte sowohl des Regular- als Secularclerus sowie auch andere zu frommen Zwecken gemachten Stiftungen und Anstalten unbeschadet ihres ursprünglichen Zweckes zur Beisteuer beigezogen werden. Der Bischof ist berechtigt, die Dignitarier, Pfründner u. s. w. selbst durch Censuren zur Bezahlung ihrer Portion anzuhalten und dabei den weltlichen Arm zu Hilfe zu rufen. Alle säumigen Bischöfe und Erzbischöfe sollen, jene durch den ihnen vorgesetzten Erzbischof, diese durch die Provincialconcilien zur Errichtung dieser Knabenseminarien angehalten werden. Um diese theologischen Schulen leichter zu Stande zu bringen, sollen Lehrer an andern Anstalten zu diesen Schulen beigezogen und alle jene für's Lehrfach verwendet werden, deren Amt von Altersher die Verbindlichkeit dazu habe; und wenn sie nicht selbst tauglich sind, sollen sie verbunden sein, Stellvertreter zu unterhalten. Sind die Diöcesen klein, so dürfen sich zwei oder mehrere zur Errichtung eines Seminariums vereinigen; ist dagegen eine Diöcese groß, so können auch mehrere Seminarien errichtet werden, nur müssen Alle von dem Hauptseminare abhängig sein" (sess. XXIII. cp. de ref. 18.). — Der Sinn dieser tridentinischen Verordnung geht dahin, es sollen eigene Unterrichts- und Erziehungsanstalten der Cleriker in jeder Diöcese errichtet werden, und zwar sollten diejenigen, welche sich darin auf den priesterlichen Stand vorbereiten wollten, schon in ihrer frühen Jugend eintreten. Man gibt diesen Anstalten nach dem Vorgange des Tridentinums den Namen „Knabenseminarien" mit Rücksicht auf das Aufnahmealter der Zöglinge; man könnte sie aber auch mit Rücksicht auf den Endzweck clericalische oder Priesterseminarien heißen. Erstern Namen tragen gewöhnlich die theologischen Anstalten, wo die noch jungen Priesteramtsaspiranten ihre niedern Studien machen, letztern dagegen jene Institute, wo die schon größtentheils wissenschaftlich gebildeten Candidaten die noch nothwendige practische Einführung in den Priesterberuf und die hl. Weihen in den nöthigen Zwischenräumen empfangen. Die Absicht, welche das Tridentinum bei dieser Anordnung hatte, kann Niemanden entgehen. Es will, daß diejenigen, welche später als Priester am Altare stehen, nicht vorher die verschiedenen Irrwege des menschlichen Lebens durchlaufen, sondern unverdorben aus dem Schooße einer christlichen Familie in den Schooß einer Anstalt aufgenommen würden, wo sie unter der väterlichen Leitung von religiös durchgebildeten und sittlich reinen Männern in den nothwendigen weltlichen und theologischen Wissenschaften unterrichtet und für ein wahrhaft auferbauliches clericalisches Leben herangebildet werden könnten. Durch die neue Errichtung der clericalischen Seminarien hatte aber das Concil keineswegs die Absicht, die Universitäten, wie es scheinen könnte, mittelbar durch Entziehung der Schüler untergehen zu lassen, sondern vielmehr dieselben in ihrer vollen Geltung und Wirksamkeit zu erhalten, ja noch mehr zu heben, indem es ihnen ihre Organisation, Rechte und Privilegien, die sie hatten, nicht nur beließ, sondern sie noch mit neuen auszeichnete, sowohl für sie selbst, als für diejenigen, welche auf ihnen studirt haben würden, und sie solcher Gestalt über die Seminarien stellte, wie aus vielen Beschlüssen des Concils zu ersehen ist (vgl. Buß, die kathol. Universität S. 247 ff.). Die Seminarien konnten und können an allen Orten im großen und kleinen Maßstabe errichtet werden, die Universitäten aber nicht, sondern nur an einzelnen Orten, wo die Umstände dafür günstig sind, oder das Bedürfniß dieselben wünschenswerth oder nothwendig macht; jene waren und sind nothwendig für die Masse des Priesterstandes und an allen Bischofssitzen der Kirche ausführbar, diese aber nur für die Kirche im Ganzen und für die Auserlesenen des Priesterstandes oder auch für den Gesammtpriesterstand einer Provinz oder eines Landes, wenn die Umstände für denselben eine höhere wissenschaftliche Bildung nöthig machen. Beide

stehen sich also nicht einander entgegen, sondern ergänzen sich wechselseitig und befriedigen in ihrer Gesammtheit die großen Bedürfnisse der Kirche. — Die Nothwendigkeit der Maßregel des Concils von Trient in Bezug auf die Errichtung der Clericalseminarien, beziehungsweise der Knabenseminarien war, wie sie für alle Zeiten und Orte der Kirche sich vor Augen stellt, in damaliger Zeit ganz besonders dringend, und eine genaue und allgemeine Ausführung derselben wäre sehr zu wünschen gewesen. Die eifrigen Bischöfe, unter diesen vor Allen Carl Borromäus (s. d. A.), suchten die Anordnung des Tridentinums alsbald ins Werk zu setzen. In Teutschland aber, wo der kirchliche Zustand am trostlosesten war, konnte am wenigsten an eine baldige Einführung einer wahrhaft clericalischen Erziehung gedacht werden. Deßhalb ward das Collegium Germanicum (s. d. A.) in Rom, das schon der hl. Ignatius zur Erziehung teutscher Cleriker gegründet hatte, vom Papst Gregor XIII. auf dauernde Grundlagen befestigt und erweitert, um für Teutschland tüchtige Geistliche zu bilden. Indessen fehlte es doch in Teutschland nicht an Bischöfen, welche die Trienter Beschlüsse bezüglich der Knabenseminarien ernstlich zur Ausführung zu bringen bemüht waren. Dem Einflusse und der Thätigkeit der Jesuiten ist auch hier wie anderwärts ein Hauptantheil an der Besserung der Erziehung überhaupt und der clericalischen insbesondere zuzuschreiben. Es entstanden nach und nach neben den katholischen Universitäten, wo die theologischen Facultäten waren, Seminarien nach den Vorschriften des Tridentinums als Pflanzschulen eines gebildeten und kirchlich erprobten Clerus. Otto Truchseß (s. d. A.), Cardinal und Bischof von Augsburg, war einer der Ersten, der für Errichtung von Knabenseminarien wirkte; ihm folgte der Bischof von Constanz und der Erzbischof von Salzburg, auf dessen Anordnung Seminarien zu Salzburg, Freysingen, Passau, Regensburg und Brixen entstanden. Wenn auch diese Seminarien nicht zu einer großen Vollkommenheit gelangten, so wirkten sie dennoch ihrer Zeit viel Gutes. Im 18. Jahrhunderte aber erlagen sie allmählig wieder einerseits den immer mehr aufkommenden weltlichen Schulen und Gymnasien, andrerseits den immer zahlreicher werdenden Universitäten, an welchen sich eine theologische Facultät für die Theologie Studirenden befand. Es bedurfte dann nur noch der Reformdecrete Josephs II., der gewaltsamen Errichtung der Generalseminarien (s. d. A.) und am Ende des großen Wirrwarrs in Folge der Säcularisation der Klöster und Stifter so wie der Zerreißung der alten Diöcesen, und die alten Seminarien verschwanden fast überall bis auf kleine Ueberreste. Schon die Aufhebung des Jesuitenordens hatte der geistlichen Erziehung und den dazu bestimmten Anstalten einen starken Stoß gegeben. — Wie in Teutschland nahm die clericalische Erziehung und Bildung durch Errichtung von Seminarien auch in andern Ländern in Folge der Trienter Beschlüsse einen günstigen Aufschwung. In Frankreich ergriffen gleich nach dem Concil von Trient mehrere Bischöfe mit dem größten Eifer die Errichtung der Seminarien, besonders mit Hilfe der Jesuiten; doch hatte sie hier lange Zeit mit dem Gallicanismus zu kämpfen, bis endlich von dem hl. Vincenz von Paulo die Sache mit Wärme ergriffen, und namentlich Ludwig XIV. bestimmt wurde, dieselbe den Bischöfen zu empfehlen, welche ihm auch hierin willig entsprachen. Das Nähere hierüber, und überhaupt über die Errichtung der Seminarien in den verschiedenen Ländern nach der Vorschrift des Concils von Trient siehe bei Buß, Reform des Unterrichts ꝛc. S. 164 ff. In Frankreich erlitten jedoch diese Seminarien durch die Aufhebung des Jesuitenordens eine große Erschütterung, und wurden endlich durch die Revolution auf einige Zeit so gut wie ganz ausgefegt. Ueber ihre Wiederherstellung und Einrichtung vergl. den Art. Frankreich Bd. IV. S. 163. — Aehnlich wie in Frankreich verhält es sich mit der Clericalbildung in Belgien. Nicht so schnell ging es in Teutschland, aus der Zertrümmerung der alten kirchlichen Zustände herauszukommen und ein neues Gebäude herzustellen. Daß für die Erziehung der Cleriker eigene Anstalten, Seminarien nothwendig seien, darüber konnte wohl nicht gestritten werden. Allein die

Einrichtung und Ausdehnung dieser Anstalten stieß auf verschiedene Anstände. Anfangs war man am meisten dahin geneigt, diejenigen jungen Leute, welche später in den geistlichen Stand eintreten wollten, ihre Studien an den gewöhnlichen Lehranstalten des Landes (Gymnasien, Lyceen), und später an den Universitäten in der Philosophie und Theologie machen zu lassen, und sie dann auf ein Jahr in ein Priesterseminar, das am bischöflichen Sitze errichtet würde, eintreten zu lassen, um sie da unmittelbar zur Uebernahme eines geistlichen Amtes vorzubereiten, sie eigentlich für die geistlichen Verrichtungen einzuüben. Diese Einrichtung wurde in dem katholischen Teutschlande fast allgemein, nur in Mainz bestund noch einige Zeit ein Seminar nach den Trienter Beschlüssen mit einer bischöfl. Schule, an welcher der bekannte Liebermann wirkte. Aber auch diese Anstalt, die sich durch die Revolution hindurch gerettet hatte, erlag dem Andringen eines neuen Geistes, um in jüngster Zeit einen Versuch zu neuem Leben zu machen. In Oestreich haben sich nach der Ansicht und dem Eifer eines Bischofs nach und nach Seminarien gebildet, welche die zum geistlichen Stande bestimmte Jugend mehr als nur ein Jahr aufnehmen. An einigen Bischofssitzen, wie Leitmeriz, sind bischöfliche Schulen, an welchen die theologischen Studien unter kirchlich geordneter Aufsicht gemacht werden, an andern Orten, wie Brixen, ist auch weiter gegriffen worden, und hat man schon für die niedrigen Studien eine bischöfliche Anstalt und Schule errichtet. Im Ganzen kann aber nicht behauptet werden, daß in Oestreich die clericalischen Seminarien nach den Vorschriften des Concils von Trient eingerichtet seien, wenn auch da und dort eine theilweise Erfüllung und Annäherung an dieselben zu treffen ist. In den Freiheiten aber, welche der Kirche durch hohe Entschließung seiner kaiserl. Majestät vom J. 1850 gewährt sind, liegt die Möglichkeit einer den Zeiten und Bedürfnissen angemessenen Einrichtung dieser für die Kirche so wichtigen Anstalten. In Bayern verhält es sich ähnlich. Der größte Theil hat dort ohne alle kirchliche Aufsicht die allgemeinen Vorbereitungsstudien an den verschiedenen Lehranstalten des Landes zu machen, und die Theologie an der Universität München, wo eine gewisse Anzahl in einer Art clericalischem Seminarium (Georgianum) Unterkunft und kirchliche Aufsicht findet, oder in Würzburg, wo durch die Vorsorge des Bischofs eine ähnliche Anstalt besteht, oder auch an den theologischen Schulen in Dillingen oder Freysing zu studiren. Sämmtliche Priesteramtscandidaten müssen aber die letzte Zeit ihrer Vorbereitung 1—2 Jahre in dem Diöcesan-Priesterseminar zubringen. In Preußen werden die allgemeinen wie die theologischen Vorstudien an den gewöhnlichen niedern und hohen Lehranstalten des Landes gemacht; Clerical-Seminarien finden sich aber nach der Stipulation der Circumscriptionsbulle für Preußen vom 16. Juli 1821 für jede Diöcese, um die Aspiranten des geistlichen Standes unter der unmittelbaren Aufsicht des Bischofs in ihren Beruf einzuleiten. In der Schweiz sind die Bischöfe von Chur und St. Gallen seit Jahren eifrigst bemüht, die Jünglinge, die sich für den geistlichen Stand bestimmen, auch ganz nach dem Sinne der Kirche in kirchlichen Anstalten zu erziehen, soweit die Mittel und Verhältnisse es gestatten, dagegen ist für das Bisthum Solothurn gar kein Seminarium vorhanden. In der oberrheinischen Kirchenprovinz ging man, als die kirchlichen Verhältnisse allmählig wieder eine Gestaltung gewinnen sollten, von der Ansicht aus, es sei genug geschehen, wenn die betreffenden Regierungen dafür Sorge trügen, daß mit ihren Landesuniversitäten eine theologische Facultät verbunden, und in jeder Diöcese ein Seminarium errichtet würde, in welches die Candidaten des Priesteramtes nach vollendeten theologischen Studien aufgenommen würden, um während eines Jahres oder in noch kürzerer Zeit die verschiedenen Verrichtungen des Priesteramtes durch practische Einübung zu erlernen. Pius VII. aber sprach sich in seiner Erklärung vom 10. Aug. 1819 über die bekannten Frankfurter Beschlüsse, welche ihm durch Abgeordnete von Baden und Würtemberg eingehändigt wurden, ganz bestimmt so aus: „Was aber am meisten die Sorgfalt des

hl. Vaters in Hinsicht der Seminarien, welche der Gegenstand der zärtlichsten Sorge für die kathol. Kirche sind, in Anspruch nimmt, ist die Form, welche man diesen Seminarien anpassen will. Aus dem letzten Paragraphe des vierten Artikels hat Seine Heiligkeit ersehen, daß die Schulen der hl. Wissenschaften auf den Universitäten errichtet werden, und daß folglich in die Seminarien nur erwachsene Jünglinge aufgenommen werden sollen, welche nach geendigtem Studiencurse auf den Universitäten nur auf einige Zeit in die Seminarien aufgenommen werden, um daselbst das Practische ihres heiligen Amtes, die Pastoralpflichten, die Liturgie und andere dergleichen Gegenstände zu erlernen. Eine Gestaltung indessen, welche jener vom Trienter Concil festgesetzten geradezu entgegen ist, welche dem Zwecke widerstreitet, den die Kirche bei Errichtung der Seminarien sich vorsteckte, und welche die Rechte der Bischöfe in Anordnung der Erziehung und des Unterrichts der Weltgeistlichen in den ihrem Stande nothwendigen Kenntnissen verletzt, kann von dem hl. Vater nicht genehmigt werden. Das hl. Concil von Trient, welches in der dreiundzwanzigsten Session von den Seminarien redet, bestimmt, daß in denselben eine bestimmte Anzahl Knaben: „certus puerorum numerus“ unterhalten, religiös erzogen und in den kirchlichen Disciplinen unterrichtet werden soll. Und wirklich ist der Zweck, welchen die Kirche bei Errichtung der Seminarien hatte, gerade dieser gewesen, diejenigen, welche Diener der Kirche werden wollen, schon von ihrer zartesten Jugend an unter der Aufsicht und gänzlichen Abhängigkeit von den Bischöfen in der Uebung der ihrem Stande eigenen Tugenden, und besonders in den hl. Wissenschaften zu erziehen und zu bilden. Welcher Mißbrauch auch in irgend einem auch kathol. Staate Teutschlands hinsichtlich der Seminarien eingerissen sein mag, so wird dieser doch nie dem hl. Stuhle zum Vorwurfe werden können, welcher solchen weder anerkannt noch sanctionirt hat, sondern vielmehr ihn tadelt; und man wird vernünftiger Weise nie behaupten können, daß der hl. Stuhl selbst einen Mißbrauch billige, weil er in irgend einem kathol. Lande eingeführt ist.“ — Auch in der Bulle „Ad Dominici gregis custodiam“ vom 11. April 1827 werden für die Diöcesen der oberrheinischen Kirchenprovinz Seminarien ad formam decretorum S. Concilii Tridentini ausdrücklich stipulirt. Allein es blieb dort bei den Priesterseminarien, wie sie theilweise früher schon eingerichtet oder wie in Limburg erst neu gegründet wurden. In Würtemberg wurde im J. 1817 neben dem Priesterseminar zu Rottenburg ein Convict mit einer katholisch-theol. Facultät an der protest. Universität zu Tübingen für die Theologiestudirenden errichtet und für jüngere Zöglinge des Priesterstandes wurden im J. 1824 und 1825 Convicte an den kathol. Gymnasien zu Ehingen und Rottweil vom Staate auf Grund der eingezogenen Kirchengüter gegründet. Diese Anstalten können zwar nicht als Seminarien nach den Vorschriften des Tridentinums angesehen werden, da sie mit andern Lehranstalten unter Aufsicht und Leitung des Staates verbunden, und nicht unter die unmittelbare Aufsicht des Bischofs gestellt sind und in ihrer disciplinären Einrichtung der letzte Zweck zu sehr in die Ferne gerückt ist; dessenungeachtet kann aber nicht geleugnet werden, daß der Bestand dieser Anstalten für die clericalische Erziehung große Vortheile gegenüber jenen Diöcesen darbietet, wo die Zöglinge für das Priesterthum ohne alle kirchliche Aufsicht bis in's letzte Jahr, wo sie in's Priesterseminar aufgenommen werden sollen, an beliebigen Lehranstalten herumziehen. Auch in Baden hatte man im J. 1842 ein Convict errichtet für die Theologiestudirenden an der Universität, dasselbe aber ganz unter die Aufsicht und Leitung des Staates gestellt. Es wurde jedoch im J. 1849 thatsächlich dadurch wieder aufgelöst, daß die Preußen das Convictsgebäude zum Lazareth für ihre kranken Soldaten machten. Nach ihrem Abzuge hat die Großh. Regierung dasselbe wieder nach seinem früheren Bestande herstellen wollen; aber der Hr. Erzbischof verlangte, daß es, wie sich gebührt, seiner eigenen Aufsicht und Leitung unterstellt werde, und da die Regierung darauf nicht einging, so ist es bis jetzt

noch nicht wieder in's Leben getreten (vergl. den Art. Convict). — Der Episcopat Teutschlands, der sich im Herbste 1848 in Würzburg versammelte, mußte die Erziehung der Cleriker, von der so unendlich viel für die Kirche abhängt, auch in den Bereich seiner Erwägungen ziehen. Derselbe spricht sich so aus: „Die Bischöfe, die wesentliche Pflicht erkennend, den Clerus durch Unterricht und Erziehung heranzubilden, nehmen zu diesem Zwecke das unveräußerliche Recht in Anspruch, nach canonischen Vorschriften alle jene Anstalten und Seminarien zur Erziehung und Bildung des Clerus, welche den Bischöfen für ihre Diöcesen nothwendig und nützlich erscheinen, frei und ungehindert zu errichten, die bestehenden zu leiten, das Vermögen derselben zu verwalten, und die Vorstände, Lehrer und Zöglinge zu ernennen, aufzunehmen und zu entlassen." Noch bestimmteren Bezug nehmen die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz in der Denkschrift an ihre Regierungen (März 1851) auf die Vorschriften der Väter von Trient, wenn sie sagen: „Die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, ausgehend von der durch die mehr angezogene Vorschrift der Kirche ihnen auferlegte Pflicht, für Erziehung und Heranbildung eines tüchtigen Clerus Sorge zu tragen, können nicht umhin, die Freiheit der Gründung solcher nach den canonischen Satzungen eingerichteten immerwährenden Pflanzschulen würdiger Diener Gottes mit allem Nachdrucke zu beanspruchen, mit welchem der hl. Stuhl in der Erklärung vom 10. August 1819 darauf bestehen zu müssen erklärte, daß die Seminarien in jener Form errichtet werden, welche mit so großer Weisheit von dem hl. Concilium zu Trient vorgeschrieben wurde. Da, wo etwa der Errichtung wahrer eigentlicher Seminarien, in denen künftige Cleriker schon ihre Gymnasialstudien machen, annoch unüberwindliche Hindernisse im Wege stehen und deßhalb, nach dem Vorgange in verschiedenen Diöcesen Teutschlands, vor der Hand einstweilen die Gründung eines Convictes bei einem kathol. Gymnasium hinzunehmen sein sollte, müssen die vereinigten Bischöfe jedoch um so nachdrücklicher darauf beharren, daß einmal die ganze Einrichtung und Leitung der Convicte, die Ernennung und Amovirung der Vorstände und Lehrer an denselben, sowie die Aufnahme und Entlassung der Zöglinge ihnen in alle Wege unverkümmert zustehe und demnächst zum Andern die speciell theologischen Studien unter der unmittelbaren Leitung der Bischöfe in ihren Seminarien gemacht und so es ihnen ermöglicht werde, diejenigen, denen sie dereinst die Hände auflegen und die Mitarbeit im Weinberge des Herrn anvertrauen sollen, zu beobachten, kennen zu lernen und während der hiezu erforderlichen Zeit zu priesterlicher Frömmigkeit, Tüchtigkeit und Würdigkeit heranzubilden." — Ob diese Grundsätze für die clericalische Bildung und Erziehung in den Diöcesen der oberrheinischen Kirchenprovinz und in den andern Ländern Teutschlands streng durchgeführt werden, wird die Zukunft zeigen. Bisher hat nur der Bischof von Mainz (im Frühjahr 1851) damit angefangen, für den höhern theologischen Unterricht die Theologiestudirenden, welche bereits ihre Gymnasialstudien an den deßfallsigen Staatsanstalten gemacht hatten, von der katholischtheologischen Facultät an der protestantischen Universität zu Gießen, an seinen Bischofssitz zu ziehen, um ihnen da unter seiner Aufsicht und Leitung den theologischen Unterricht und die clericalische Erziehung geben zu lassen. Diese theologische Facultät in Gießen war bloß vom Staate und ohne päpstliche Genehmigung errichtet worden, hatte daher keinen kirchlich rechtlichen Bestand, war außerdem als bloße Staatsanstalt und in Verbindung mit einer protestantischen Universität den Augen und dem Einflusse des Bischofs entzogen, und der kirchlichen Lehre und geistlichen Disciplin gefährlichen Einflüssen bloßgestellt; der Bischof hatte daher hinreichenden, vielleicht gebieterischen Grund für seine Handlungsweise. Allein so ist es nicht überall; noch bestehen stiftungsmäßig katholische, vom Papste bestätigte Universitäten mit theologischen Facultäten, ausgestattet mit allen Rechten und Privilegien für die ganze Kirche, womit sie dieselbe geschmückt und vor den theologischen Specialschulen ausgezeichnet hat, die daher auf vollem kirchlichen

Rechtsboden stehen, die nur in ihren normalen Zustand, aus welchem sie in neuerer Zeit durch einseitige Regierungsmaßregeln ohne Einwilligung der Kirche theilweise entrückt worden sind, wieder zurückgeführt zu werden brauchen. — In andern Diöcesen Teutschlands hat man in neuerer Zeit bloß Knabenseminarien zu errichten angefangen, wie z. B. in Würzburg, Passau, Limburg u. a. — Die strenge Consequenz der obigen Grundsätze würde, wie es wenigstens scheint, verlangen, daß für die Aspiranten des geistl. Standes an die Stelle der Gymnasialbildung die Bildung der Knabenseminarien, und an die Stelle der Universitätsbildung die Bildung der großen Seminarien träte. Allein auf diese Weise würden die Universitäten, respective die theologischen Facultäten derselben, zu Grunde gehen, weil ihnen die Schüler und folglich die Wirksamkeit fehlen würden. Das ist aber nicht in der Absicht des Concils von Trient gelegen, welches die Universitäten mit ihren theologischen Facultäten neben den Seminarien erhalten, und daher ihnen auch die Möglichkeit der Wirksamkeit belassen wissen will. Auch haben die Päpste noch nach dem Concil von Trient bis auf den heutigen Tag in den verschiedenen Ländern zur Errichtung neuer Universitäten aufgefordert, und auch viele neue errichtet; dieses würden sie nicht gethan haben, wenn das Concil von Trient durch die Vorschrift in Betreff der Seminarien dieselben mittelbar eingehen zu lassen die Absicht gehabt hätte, und wenn sie nicht in der Kirche eine die bischöflichen theologischen Specialschulen überragende Stellung einzunehmen und einen hohen Zweck zu erfüllen hätten, worüber der Artikel „Universität“ die nöthige Auskunft geben wird. Es ist daher auch gewiß nicht in dem Sinne der Bischöfe gelegen, die Seminarbildung des Clerus ausschließlich zu verfolgen, und die Universitäten mit ihren theologischen Facultäten durch Entziehung der Schüler außer Wirksamkeit zu setzen und folglich untergehen zu lassen, und es wird daher diese Consequenz nur mißverständlich aus jenen Grundsätzen gezogen werden können. Es ist gewiß, daß die katholische Geistlichkeit, um den Kampf gegen die Sünde und das Laster führen zu können, in der christlichen Tugend und zur Tugend herangebildet sein muß, und daß dazu von Kindheit an eine clericalische Erziehung gehört; aber ebenso gewiß ist es, daß sie nicht bloß diesen Kampf zu führen hat, sondern auch den Kampf gegen den Irrthum und die Irrlehre; der letztere aber kann nur mit wissenschaftlichen Waffen geführt werden. Diese kann aber ein in seinen scientivischen Mitteln — objectiv und subjectiv — beschränktes, der Oeffentlichkeit und daher der Anspornung entzogenes, und aus dem Organismus der Wissenschaften abgelöstes, daher dem lebendigen Fluß und Zusammenfluß der wissenschaftlichen Erkenntniß entfremdetes Seminarium nicht hinreichend bieten. Die Domschulen waren schon einmal da, und haben für ihre Zeit und eine Zeitlang gut gewirkt; aber sie haben beim Fortschreiten der Wissenschaften in Umfang und Tiefe nicht ausgereicht, sondern das Bedürfniß der Errichtung der Universitäten hervorgerufen, als derjenigen wissenschaftlichen Anstalten, welche die Idee aller Wissenschaften, die die Idee der Wahrheit ist, und wovon, da es nur Eine Wahrheit gibt, alle einzelnen Wissenschaften nur die einzelnen Theile sind, und daher, sofern der Weg des Irrthums nicht betreten wird, harmonisch zusammenstimmen müssen, in ihrer Vollendung darstellen. Die Universitäten sind Töchter der katholischen Kirche; daher ist die Errichtung derselben von ihrem Ursprung an auch zu allen Zeiten von dem apostolischen Stuhle mit Eifer befördert, und sie selbst sind von ihm mit großen Privilegien ausgestattet, und in Schutz genommen und ihnen eine hohe Stellung in der Kirche eingeräumt worden. Es können damit verbunden werden und wurden, wie wir gesehen, überall bald nach ihrem Entstehen damit verbunden besondere Anstalten unter dem Namen von Convicten und Collegien zum Zwecke der clericalischen Erziehung für die Theologiestudirenden, sowie auch zur geregelten und religiösen Erziehung der übrigen Jünglinge, welche sich den weltlichen Wissenschaften widmeten. Allerdings sind seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts oder den Zeiten des Umsturzes die

katholischen Universitäten theils gänzlich zerstört, theils corrumpirt, und die genannten Erziehungsanstalten an denselben größtentheils beseitigt worden. Aber der Geist der Aufbauung darf durch den Geist der Zerstörung nicht überwältigt werden, und was der letztere niedergerissen hat, kann und soll der erstere wieder aufrichten. Die Folgen dieser Zerstörung der Stätten der Wissenschaften liegen vor Augen, aber es regt sich auch schon wieder der Geist der Aufbauung. Frankreich, welches vor der ersten Revolution im Besitze seiner katholischen Universitäten und höheren Bildungsanstalten eine so hervorragende Stellung in der theologischen Wissenschaft eingenommen hat zu seinem unvergänglichen Ruhme und zum Nutzen der ganzen Christenheit, behauptet dieselbe Stellung nicht mehr, seitdem sein Clerus rücksichtlich des höheren theologischen Unterrichts auf die sogenannten großen Seminarien beschränkt ist; das Bedürfniß einer höheren wissenschaftlichen Bildung, als sie durch die großen Seminarien gegeben werden kann, wird dort bereits lebhaft gefühlt, und hat schon seinen Ausdruck in Hirtenbriefen gefunden; es wird allem Anscheine nach in jenem Lande die Wiedererrichtung katholischer Universitäten nicht lange mehr auf sich warten lassen. Belgien, früher so berühmt durch seine katholischen Universitäten, hat bereits neben seinen großen Seminarien wieder eine katholische Universität in Löwen errichtet unter freudiger Zustimmung des hl. Vaters; und das arme und unglückliche Irland, welches sich der Zudringlichkeit der protestantischen Sectirerei von England her kaum mehr erwehren kann, steht auf Anregung Roms im Begriffe neben seinem großen clericalischen Seminar zu Mainooth eine katholische Universität zu errichten, die von der Regierung angebotene Errichtung confessionell gemischter höherer Lehranstalten ablehnend. Und doch sind alle diese Länder fast durchaus katholisch. Wieviel mehr also bedarf Teutschland, wo die Katholiken mitten unter den Protestanten leben und von denselben umringt sind, wo die Protestanten, obgleich sie die Minderheit der Bevölkerung ausmachen, 16 Universitäten haben, auf welchen ihre Theologiestudirenden gebildet werden, eines in den höheren philosophischen und theologischen Wissenschaften wohl ausgebildeten Clerus, der im Stande ist, den von den Protestanten auf die katholische Kirche vom Standpuncte der Wissenschaft aus gerichteten Angriffen mit den gleichen Waffen der Wissenschaft die Spitze zu bieten, damit die Wahrheit nicht schutzlos untergehe, und das Gift der Irrlehre sich nicht weiter verbreite, sondern vielmehr immer mehr zurückgedrängt werde. Wenn daher in Teutschland neben den sogenannten kleinen oder Knaben-Seminarien auch die sogenannten großen Seminarien für den höheren theologischen Unterricht allgemein eingeführt werden sollen, so wird für dieses Land die Errichtung einer großen katholischen Universität eine unabweisbare Nothwendigkeit, um wenigstens einzelnen Gliedern der Geistlichkeit die Gelegenheit und Mittel zu geben, die höheren theologischen Wissenschaften sich anzueignen und dieselben zu pflegen. Aber eine Universität reicht für dieses große Land, und für seine besondern Verhältnisse, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, nicht aus. Die höhere wissenschaftliche Bildung darf hier nicht das Eigenthum bloß einzelner Privilegirter des geistlichen Standes werden, sondern muß möglichst allgemein sein. Und dieses kann auch auf eine leicht ausführbare Weise geschehen, wenn wenigstens die noch bestehenden sechs stiftungsmäßig katholischen Universitäten (Freiburg, München, Würzburg, Wien, Innsbruck und Graz), die leider! alle seit den Zeiten der Auflösung dem rechtmäßigen kirchlichen Einflusse entzogen worden sind, und wovon die Hälfte überdieß mit so vielen protestantischen Professoren von den Regierungen versehen worden ist, daß ihr katholischer Charakter immer mehr verwischt wird und in den protestantisirenden übergeht, so daß sie den Bischöfen in diesem Zustande allerdings kein besonderes Vertrauen mehr einflößen können, in ihren rein katholischen Stand, dem sie bloß factisch entrückt worden, wieder eingesetzt würden durch Wiederbelebung der die Katholicität der ganzen Corporation verbürgenden Bedingungen, welche früher dafür bestanden, und welche ohne die Einwilligung der Kirche, einseitig vom Staate

aufgehoben worden sind. Diese Wiedereinsetzung der noch vorhandenen katholischen Universitäten in ihren vorigen Stand kann deßhalb nicht schwer fallen, weil sie nichts weiteres ist, als eine Forderung des Rechts, welche die Regierungen, wenn sie dem Rechtssatze, daß die Stiftungen ihrem Zwecke nicht entzogen werden sollen, nicht offen widerstreben wollen, den Bischöfen, wenn sie dieselbe ansprechen, nicht versagen können. Zum Zwecke der clericalischen Erziehung der Theologiestudirenden könnten dann an denselben wieder, wie es früher der Fall war, Collegien oder Convicte errichtet werden unter bischöflicher Aufsicht und Leitung. Es läßt sich wohl nicht zweifeln, daß diese hochwichtige Frage für die katholische Kirche in Teutschland nicht bloß im Interesse der höheren wissenschaftlichen Bildung des Clerus, womit derselbe immer ausgestattet sein muß, sondern auch der übrigen katholischen Jugend, welche sich den weltlichen Wissenschaften widmet, und welche mit denselben im Geiste und im Einklang mit der katholischen Religion vertraut gemacht werden muß, und nicht im Geiste des den katholischen Glauben unter allen Formen bekämpfenden und demselben widerstrebenden Protestantismus, ein Gegenstand der Sorge der teutschen Bischöfe ist, und daß diese auch hierin die Interessen der katholischen Kirche wahren werden. — Literatur: Theiner, Aug., Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835. Thomassin, vet. et nov. eccles. discipl. P. I. lib. III. cap. 2—6. Johannes de Johanne, historia seminariorum cleric. Institutio seminarii von Carl Borromäus. Huth, die Bildung des Priesters. Buß, die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weltgeistlichkeit Teutschlands, Schaffhausen 1852.

Seminarium für Schullehrer, s. Schullehrerseminarium.

Semipelagianismus. Wir haben die Darstellung des geschichtlichen Verlaufes des Pelagianismus (s. d. A.) mit der Bemerkung geschlossen, daß die kirchliche Entscheidung jenen Streitigkeiten nur in der orientalischen Kirche eine Ende gemacht, dieselben aber in der lateinischen Kirche sporadisch fortdauerten, an der augustinischen Prädestinationstheorie neue Nahrung fanden und allgemeineres Interesse erregten. Die von den Gegnern der augustinischen Lehre von der Prädestination aufgestellte Doctrin trägt den Namen Semipelagianismus, weil dieselbe zwischen die pelagianische und augustinische sich in die Mitte stellte und beiden die Schroffheit und Härte benehmen, also vermitteln wollte. Was den Namen oder die Bezeichnung selbst betrifft, so ist das Wort spätern Ursprunges und aus der scholastischen Zeit. Gehen wir nun zur Sache selbst über. — Auch nach Erscheinen der epistola tractoria von Papst Zosimus und ungeachtet der Anathemata des carthagischen Concils gab es, wie Augustin in der Epistel an Sixtus, einen Presbyter der römischen Kirche und nachmaligen Papst (epist. 194) klagt, Solche, welche die verurtheilten Lehrsätze immer noch vertheidigen zu müssen glaubten, theils Solche, welche im Geheimen in den Häusern herumschleichend pelagianische Lehren verbreiteten oder Kryptopelagianer waren. Selbst jener Sixtus huldigte dieser Irrlehre, sprach jedoch, einer der Ersten, das Anathem darüber aus. In besagtem Briefe bezeugt ihm Augustin die herzlichste Freude darüber und fordert ihn zugleich auf, gegen die Häresie lehrend aufzutreten und nachdrücklich anzukämpfen, und widerlegt zum Zwecke der Belehrung des Sixtus einige Einwürfe der Pelagianer. Der Brief ist daher eigentlich eine dogmatische Streitschrift. Es ist ein Irrthum, sagt Augustin, wenn die Pelagianer glauben, die Freiheit werde negirt, wenn man den Satz aufstelle, der Mensch könne ohne Beistand Gottes keinen guten Willen haben; häretisch ist die Lehre, daß der gute Wille der Gnade zuvorkomme, die Gnade also als Verdienst nachfolge; vielmehr verhält es sich umgekehrt; die Gnade ist eine absolut wirkende, unbedingte, den Menschen bedingende göttliche Thätigkeit. Für sich und aus sich selbst hat der Mensch keine Verdienste; solche hat er nur, wenn und weil er gerecht ist; gerecht ist er aber, wenn er gerechtfertigt ist und dieß wird er nur und allein durch die zuvorkommende Gnade Christi. Die Verdienste, durch

die und in denen der Mensch gerecht ist, sind also nicht von ihm durch seine Sufficienz erworben, sondern sind in ihm durch die Gnade bewirkt und sind also für denjenigen, der sie besitzt, ein Geschenk. Wenn daher Gott unsere Verdienste belohnt, belohnt er nur seine Geschenke (cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua). Die Gnadenlehre führte den Augustin natürlich auf die Prädestination, da diese nur die Spitze ist, in welche jene ausläuft. Der erste Mensch hat mit freier Wahl das Böse ergriffen; wie für diesen, so hatte jene Thatsünde auch für das ganze kommende Geschlecht ihre Folgen; jeder ist mit der Erbsünde behaftet. In diesem Zustande bilden alle zusammen eine massa perditionis s. damnationis und verdienen die ewige Strafe, welche auch jeden treffen würde, wenn Gott nur seine Gerechtigkeit walten lassen wollte. Nun ist aber ein Theil von Gott ausgeschieden, indem er ihnen die Gnade zur sicheren und absolut gewissen Erreichung der Seligkeit mittheilt. Dieß sind die von Ewigkeit her Prädestinirten oder Auserwählten. Es gibt also bloß eine Prädestination zur Seligkeit, nicht zur Verdammung: denn die Bösen als die ewig zu Verdammenden sind von Gott als solche bloß vorhergewußt, die Prädestinirten dagegen sind nicht bloß vorhergewußt als solche, die einen guten Willen haben, sondern Gott gibt, bewirkt ihnen denselben auch. Keiner kann sich beklagen, als ob Gott bei einem solchen Verfahren die Person ansehe; denn die Strafe, die den Nichtprädestinirten trifft, gebührt ihm ja; und die Gnade wird dem Prädestinirten als gratia indebita von Gott mitgetheilt, so daß also jener sich nicht nicht für strafwürdig halten, dieser sich nicht rühmen kann, als sei er der Gnade würdig. Vielmehr lernt der Prädestinirte am Nichtprädestinirten, welche Strafe auch ihm gebührte, wenn ihm die Gnade nicht zu Hilfe käme. Gott erbarmt sich also nach freiem Wohlgefallen des Menschen ohne alles vorhergehende Verdienst, und verhärtet wen er will, nach gebührendem Verdienst, indem er seine Barmherzigkeit nicht mittheilt. So muß es sein. Denn wenn jeder Mensch prädestinirt würde, so wüßte man nicht, was der Sünde von Gerechtigkeit wegen gebühre: wenn aber Keiner, was die Gnade gewähre (Si enim omnis homo liberaretur, utique lateret quid peccato per justitiam debeatur: si nemo, quid gratia largiretur). Warum nun aber Gott gerade diesem die Gnade schenkt, und gerade jenem nicht, während doch beide für sich Sünder sind und in ganz gleichen Verhältnissen leben, das kann der Mensch nicht wissen: Gottes Gerichte sind unerforschlich. — Von diesem Briefe Augustins hatte Florus, ein Mönch des Klosters zu Adrumet in der nordafricanischen Provinz Byzacena (nicht in Aegypten, wie im Art. Pelagianismus aus Versehen steht), bei einem Besuche in Uzala sich eine Abschrift genommen und ihn seinen Genossen vorgelesen. Sei es nun, daß Florus den Augustinus, oder die Mönche ihn nicht verstanden, genug, es gab Parteiungen unter denselben. Die Meisten glaubten, es sei in jenem Briefe die Gnade so gelehrt, daß die menschliche Freiheit geleugnet sei und vertheidigten den freien Willen so, daß die Gnade geleugnet wurde. Die Mönche zeichneten sich, wie ihr Abt Valentinus selbst sagt, durch bäurische Rohheit (rusticitas) und Unwissenheit aus; der Gedanke, daß sie in der Verdienstlichkeit ihres ascetischen Lebens verkürzt würden, verleitete sie daher zu Unruhen, die sich bis zur Wuth steigerten und sich erst nach vielen Bemühungen ihres Abtes legten. Von diesen Streitigkeiten erhielt Augustin durch zwei junge Mönche jenes Klosters, Cresconius und Felix, kurz vor Ostern des Jahres 426 oder 427 Nachricht. Er gab ihnen außer zwei Briefen (ep. 224. 225) eine eigene Abhandlung über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit (de gratia et libero arbitrio) und die auf den bisherigen Streit sich beziehenden Synodalacten an den Abt und seine Mönche zur Belehrung mit. Augustin's Hoffnung, es werde in der Congregation, wenn sie die Schrift gelesen und verstanden hätten, die Ruhe und der Friede wiederkehren, ging wirklich in Erfüllung; nur der Eine und Andere schien Bedenklichkeit zu haben oder zog aus seiner Schrift für das practische Leben gefährliche und der Selbstsucht dienende

Consequenzen. Z. B. wer Gottes Gebote nicht befolgt, darf nicht gestraft werden; vielmehr muß man für ihn beten, daß Gott ihm die Gnade gebe, die er ihm bis jetzt nicht verliehen. Denn mit Recht kann man Einen nur strafen, wenn er die Gnade aus eigener Verschuldung nicht hat, d. h. wenn er sie sich selbst geben oder nehmen kann, oder wenn Gott sie ihm geben, der Mensch sie aber nicht annehmen will. Zur Widerlegung solcher Folgerungen schrieb Augustin das Büchlein: de correptione et gratia ad abbatem Valentinum et monachos Adrumetinos. Die Gründe sind zuerst mehr practisch-moralischer Natur, sodann aus der Erbsünde, mit der alle behaftet, und aus der persönlichen oder Thatsünde hergenommen. Wenn die Strafe auch nicht immer heilsam sei, d. h. zur Besserung führe, so sei sie doch immer gerecht, ergo corripiatur! Was die Schrift aber ganz besonders wichtig macht, ist der Umstand, daß darin die Gnadenlehre und Prädestinationstheorie viel bestimmter und ausgeprägter als zuvor dargestellt ist. Schon Norisius hat sie deßhalb mit Recht den Schlüssel zum wahren Verständniß der augustinischen Gnadenlehre genannt. Wenn der erste von Gott gut erschaffene Mensch, lehrt Augustin, in Sünde fiel, weil er von Gott nur das adjutorium sine quo non fit hatte, so sündigt der zu Erlösende nicht, weil er jetzt das adjutorium quo fit von Gott besitzt; und nur derjenige, der es hat, ist von der massa damnationis oder perditionis zur Seligkeit ausgeschieden; zugleich sorgt Gott dafür, daß ihm die nöthigen Mittel, die Predigt Christi, die Taufe u. s. w. geboten werden. Nur diese sind die wahrhaft Erwählten, electi; denn nicht alle, die berufen sind, sind auch wirklich erwählt; in den Augen der Menschen können sie es sein, aber vor Gott sind sie es nicht, sie sind nur filii Dei temporales, indem sie nachher wieder gottlos leben, während die eigentlichen Kinder Gottes dieß vor Gott sind, ehe sie in's Leben treten — jam filii erant in memoriali patris sui inconcussa stabilitate; wenn sie daher auch sündigen, so kehren sie doch wieder auf den Weg des Guten zurück, oder Gott nimmt sie vorher aus diesem Leben. Von der durch Gott bestimmten Zahl der Prädestinirten kann auch nicht Einer weggenommen, noch Einer hinzugefügt werden. Warum aber Gott den Einen prädestinirt, den Andern nicht, das wissen wir so wenig zu beantworten als die Frage, warum Gott den Kindern schlechter Eltern die Taufgnade schenkt, denen frommer Eltern nicht, da er ihnen doch, wenn er wollte, dieselbe verschaffen könnte (quibus [sc. parvulis sine baptismo hinc exeuntibus] utique, si vellet, huius lavacri gratiam procuraret, in cujus potestate sunt omnia cap. VIII, womit man vergleiche folgende Stelle: Eos . . . . non intelligere omnino qua locutione sit dictum, quod omnes homines vult Deus salvos fieri, cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis. ep. ad Vital. cap. 6). — Ungefähr um dieselbe Zeit widerlegte er in einer eigenen Abhandlung einen gewissen Vitalis in Carthago, der lehrte, der Glaube, als Anfang eines guten Lebens, sei nicht Gottes Werk, sondern die eigenste That unseres freien Willens (epistol. 217 ad Vital.). — Die Schrift de corrept. et grat. erregte bei vielen Mönchen im südlichen Gallien, namentlich in und um Massilien (Marseille), welche mit der schon in den früheren Schriften Augustin's vorgetragenen Lehre „de vocatione electorum secundum Dei propositum" nicht einverstanden waren, jedoch bisher noch mit diesen Aeußerungen zurückhielten, weil sie eine ausführlichere Exposition von Augustin erwarteten und Manches nicht recht zu verstehen glaubten, großen Anstoß und machte die Abneigung vor Augustin größer; sie bestritten seine Lehre als eine der Lehre der Väter und der Kirche widersprechende (contrarium putant Patrum opinioni et Ecclesiastico sensui). Dieß sind nun die eigentlichen Semipelagianer, die, weil ihr Hauptsitz in und um Massilien war, auch Massilianer heißen. — Wir müssen es hier unterlassen, die dogmengeschichtliche Entwicklung weiter zu führen, da diese schon im Art. Massilianer (Kirchenlex. Bd. VI. S. 915) anticipirt und der Hauptsache nach dargestellt ist. Ergänzend haben wir nur noch der kirchlichen Entscheidung in dieser Sache zu erwäh-

nen. Prosper (s. d. A.) und ein gewisser Hilarius (Laie) berichteten die Sache brieflich (ep. 225. 226) an Augustin, der in den beiden Schriften: de Praedestinatione Sanctorum und de Dono Perseverantiae antwortete. Nach dem Tode Augustins suchten sie persönlich zu Rom (431) beim Papst Cölestin das Ende des Streites herbeizuführen. In dem deßhalb an die Gallischen Bischöfe gerichteten Schreiben rügt Cölestin die Streitigkeiten als quaestiones indisciplinatae, mahnt zum Frieden und Festhalten an der alten Lehre, lobt den Augustinus, der in der Kirche immer für einen der besten Lehrer gegolten habe und bringt die früheren kirchlichen Entscheidungen in Erinnerung. Ueber den eigentlichen Streitpunct, nämlich die Prädestination aber sagt er Cap. 13: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere. Quia ad confitendam gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas Apostolicae sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium. Dem Streit ward dadurch sonach kein Ziel gesetzt. Prosper (s. d. A.) führte daher den wissenschaftlichen Streit fort und zwar mit einer Gewandtheit, die dem Jünger eines so tiefsinnigen Lehrers zur Ehre gereicht. Die bezüglichen Schriften sind in dem Art. Prosper schon genannt. In gleichem Interesse, aber in milderer Weise, ist auch von einem Ungenannten die Schrift de vocatione gentium verfaßt. Dagegen ist in der Schrift: Praedestinatus s. Praedestinatorum haeresis libri III. (in der Bibliothek des Gallandius tom. X. p. 363 bis 400) und zwar im zweiten Buche die Prädestination in ihrer ganzen Schroffheit und in einer das sittliche Gefühl verletzenden Weise dargestellt, höchst wahrscheinlich in der Absicht, den Semipelagianismus dadurch zu fördern. Ist diese Vermuthung richtig, so muß auch die Existenz einer eigentlichen Häresie, die der Prädestinatianer, welche im ersten Buche genannter Schrift als die neunzigste aufgezählt ist, in Zweifel gezogen werden. Dieß thun z. B. Jansen, Usser, Cabassutius, Wiggers, während Baronius, Sirmond, Neander der gegentheiligen Ansicht sind (vgl. Natal. Alexand. hist. eccl. tom. V. c. 3. dissertat. 5. Luc. 1734). Fast mit derselben Härte vertheidigte der Presbyter Lucidus (s. d. A.) die Prädestination, mußte aber deßhalb auf einer Synode zu Arles (475) widerrufen. Faustus, Bischof von Riez in der Provence, hatte ihn dazu genöthigt und selbst gegen ihn geschrieben; in seinem Buche de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio verfiel er aber selbst dem semipelagianischen Irrthume. Faustus, mit dem es auch Gennadius (s. d. A.) und Arnobius d. J. hielten, würde daher von gallischen Bischöfen bekämpft. Besonders nahmen die sog. scythischen Mönche in Constantinopel, wohin die semipelagianische Lehre gekommen war, Antheil an diesem Kampfe und gaben Anlaß zu weiteren Bewegungen. Dieselben brachten die Sache durch einen damals in Constantinopel weilenden, vertriebenen africanischen Bischof Possessor an den Papst Hormisdas, nachdem zuvor eine Gesandtschaft aus ihrer Mitte bei demselben Papste von keinem Erfolge gewesen war. Hormisdas antwortete alsbald; aber die Mönche waren mit dem päpstlichen Bescheide nicht zufrieden; er war ihnen zu gelinde, quod eos auctoritate dumtaxat destitueret, non ut haereticos damnaret. Ja sie waren so wenig zufrieden, daß einer derselben, Johannes Maxentius, gegen das päpstliche Rescript schrieb und dasselbe, um nicht zu scheinen, als greife er die kirchliche Auctorität an, für unächt erklärte. Sie wandten sich ferner an mehrere nordafricanische Bischöfe auf Sardinien, welche durch ein Edict des arianisch gesinnten Vandalenkönigs Trasamundus dahin verbannt waren. In ihrem Auftrage schrieb einer ihrer Schicksalsgenossen, Bischof Fulgentius von Ruspe (s. d. A.), gegen den Semipelagianismus (lib. VII. de gratia et lib. arbitr. und nach der Rückkehr in seine Diöcese 3 BB. de veritate Praedestinationis), wovon die Mönche von den Bischöfen der byzacenischen Provinz in

einer epistola synodica benachrichtigt wurden. — In Gallien aber wurde bald darauf (den 3. Juli 529) durch die Bemühungen des Bischofs Cäsarius von Arles der Semipelagianismus auf dem zweiten Concil zu Orange (Arausio, concilium Arausicanum II.), welches bei Gelegenheit der Einweihung einer neuen Kirche gehalten wurde, in 25 vom päpstlichen Stuhle zugesandten und von den 14 daselbst anwesenden Bischöfen unterzeichneten Capiteln anathematisirt, und die Grundanschauung der augustinischen Gnadenlehre angenommen, ohne daß jedoch seine Prädestinationstheorie wäre ausdrücklich bestätigt worden. Und mit Recht; hatte doch Augustin selbst gesagt: neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in iis, in quibus me non errasse perspexerit (De dono persever. cap. 21), und im Briefe an Vitalis Cap. 4 sagt er: Sed de hac re, id est, cur quidam non permansuri in fide et sanctitate Christiana, tamen accipiant ad tempus hanc gratiam, et dimittantur hic vivere donec cadant, cum possint rapi de hac vita, ne malitia mutet intellectum eorum, quod de sancto immatura aetate defuncto scriptum est in libro Sapientiae (4, 11); quaerat quisque ut potuerit, et si invenerit praeter hanc, quae a me reddita est, aliam probabilem rationem, a recta fidei regula non recedens, teneat eam, et ego cum illo, si me non latuerit! — Die Capitula von Orange wurden noch im nämlichen Jahre auch auf der dritten Synode zu Valence (concil. Valentinum III.) angenommen. B. Cäsarius suchte sodann bei Papst Felix IV. um Bestätigung derselben nach; dieselbe wurde, da Felix inzwischen gestorben war, durch dessen Nachfolger Bonifacius II. in einem Schreiben vom 25. Jänner 530 ertheilt. — Diese Actenstücke nebst dem übrigen Material finden sich in der Appendix zum 10. Bande der von den Maurinern edirten Werke Augustins. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Semipelagianismus, Hamburg 1833. [Fr. Wörter.]

Semipraebendati, s. Canonici.

Semitische Sprachen. So nennt man die Gesammtheit jener dem Hebräischen verwandten Idiome, welche im Alterthum den Völkern Arabiens, Syriens und Phöniziens eigen waren. Die Bezeichnung: „Semitisch" beruht darauf, daß nach der mosaischen Völkertafel die Nationen, welche eine dem hebräischen verwandte Sprache hatten, mit kleinen Ausnahmen von Sem hergeleitet werden. Allerdings wird in jenem Völkerstammbaum auch Elam auf Sem zurückgeführt, während es doch höchst wahrscheinlich ist, daß die Elamiter sich einer dem Persischen verwandten Sprache bedienten, wenn anders dort nicht das semitische Idiom in späterer Zeit verdrängt wurde. Andererseits bedienten sich die Phönizier und Canaaniter derselben Sprache wie die Hebräer, ja die hebräische Sprache heißt in der Schrift sogar: „Lippe Canaans". Canaan ist aber in der Schrift als Abkömmling von Cham und nicht von Sem dargestellt. Trotz dieser Inconvenienz wird es doch am räthlichsten bleiben, die Bezeichnung: „Semitisch" beizubehalten. Die Hauptstämme des semitischen Sprachgebietes sind: I. Aramäisch, II. Hebräisch. III. Arabisch. VI. Aethiopisch. Die Sprache der Nabatäer scheint zwischen dem Aramäischen und Arabischen, wie die der Phönizier zwischen dem Hebräischen und Aramäischen in der Mitte gestanden zu haben. Das Samaritanische nähert sich dem Chaldäischen, die Sprache der Zabier dem Syrischen. Zu dem unter „Philologie" Gesagten fügen wir folgende Notizen über die Hilfsmittel zur Erlernung dieser Sprachen bei, mit Uebergehung des Hebräischen. I. Chaldäisch; J. Buxtorf, Grammat. Chald. et Syr. Basil. 1615 u. 1650. — Winer, Grammat. des biblischen und thargumischen Chaldaismus. Dazu: Chaldäisches Lesebuch aus den Thargumim des alten Testamentes, 1825. Fürst, Formenlehre der chald. Grammatik, Leipzig 1835. Blücher, Marpe leschon Arami, Wien 1838. Letztere Grammatik, hebräisch geschrieben, berücksichtigt theilweise den Thalmud und Sohar. Doch fehlt es noch an einer Grammatik des Idioms der beiden Thalmude. Für die Mischna hat Dr. Geiger einen Anfang gemacht. Lexica: Guido Bode-

rianus, dictionarium Syrochaldaicum. Antw. Plantin. 1572. t. VI. der Antwerper Polyglotte. In Beziehung auf Sohar ist lexicalisch seit Guido B. nichts mehr geschehen, Buxtorfii Lexicon chaldaico-talmudico-rabbinicum. Basil. 1650. fol. noch immer das Hauptwerk in diesem Gebiete. M. J. Landau, rabbin. aram. teutsches Wörterbuch zur Kenntniß des Thalmud, der Thargumim u. s. f. Prag. 1819 f. 5 Bde. 8. Nork's Auszug kann zur Noth dienen. — II. Syrisch. Die ausführlichste Grammatik: Andr. Th. Hoffmanni Grammaticae Syriacae libri III. Halae. 1827. 4. Dort sind die ältern Leistungen aufgezählt. Zur Ergänzung der Syntax: C. M. Agrellii supplementa syntaxeos Syr. Greifsw. 1834. Das beste Lexicon noch immer das von Castelli im Heptaglotton zur Londoner Polyglotte; eigens abgedruckt: Edm. Castelli Lexicon Syriacum. Ed. J. D. Michaelis. Götting. 1788. 2 voll. 4. Die syrische Grammatik von Uhlemann ist mit einer kleinen Chrestomathie und einem Glossar versehen. Ein Wortregister zum neuen Testament findet sich in der Ausgabe der Peschito vom neuen Testamente von Gutbir. — III. Arabisch. Zur Erlernung der Schriftsprachen empfiehlt sich die Grammatik von Jahn, Oberleitner, Tychsen, Rosenmüller für Anfänger. Ausführlicher: S. de Sacy, Grammaire Arabe. I. ed. Paris 1810. 2 voll. 8. II. ed. 1826. Ewald, Grammat. ling. arab. Wörterbücher: Giggejus, Golius. Freytagii, Lexicon arabico-lat. Halis, 4 voll. 4. Davon gibt es einen Auszug. Für den Koran ist trefflich: Willmet, Lex. arab. 4. Für das Vulgär-Arabische nach seinen verschiedenen Dialecten wächst die Literatur von Jahr zu Jahr. Ueber das in Südarabien gesprochene Himjarische, oder Ichkili إِخْكِلِي und ضحاري gab Fresnel im Journal asiat. 1838. Juli p. 79 sqq. Aufschlüsse. — Das Vulgärarabische von Aegypten behandelt Caussin de Perceval und in neuester Zeit Scheich: Tantavy, Traité de la langue Arabe vulgaire, Leipsic. 1848. Lexicon: Dictionnaire français-arabe, par Ellious Bocthor, revu et augmenté par A. Caussin de Perceval. 2. ed. Paris 1848. Das in Algier gesprochene Idiom ist vielfach behandelt (s. Zeitschrift der teutschen morgenländ. Gesellsch. (II. Bd. S. 488) IV. Bd. S. 501. V. Bd. 440. und Jahresbericht für 1846. S. 137). Das Maroccanische gibt Dombay. — III. Für das Aethiopische ist die Grammatik und das Lexicon von Ludolf noch immer unübertroffen. Das Amharische ist in neuester Zeit von prot. Missionären fleißig angebaut. IV. Aus den Resten des Phönizischen und Punischen hat Movers (Phönizien in der Ersch-Gruber'schen Encycl.) eine Art von Grammatik zusammengestellt. Vgl. das anregende Werk: Etude demonstrative de la Langue Phénicienne et de la Langue Libyque par A. C. Judas. Paris 1847. 4. Vergl. hiezu den Art. Palästinensische Landessprache. [Haneberg.]

Semler, Johann Salomo, aus einer thüringischen Predigerfamilie stammend, wurde den 18. December 1725 zu Saalfeld geboren, wo sein Vater, Matthias Nicolaus, die Stelle eines Archidiaconus begleitete. Seine erste Bildung erhielt er in den Lehranstalten seiner Vaterstadt und bezog sodann die Universität Halle, wo er in dem Francke'schen Waisenhause Aufnahme fand. Hier war er nahe daran, dem herrschenden Pietismus, von dessen Einflüssen er schon im Vaterhause nicht unberührt geblieben war, sich in die Arme zu werfen, als der damals hochgefeierte Professor der Theologie, Siegm. Jac. Baumgarten auf den talentvollen und strebsamen jungen Mann aufmerksam wurde und ihn in sein Haus aufnahm. Unter den Auspicien dieses Gelehrten verfaßte Semler schon während seiner Studienjahre mehrere kleinere Schriften historischen, philologischen und kritischen Inhalts, unter welchen seine Magister-Disputation: Vindiciae plurium praecipuarum lectionum Codicis graeci N. T. adversus G. Whistonum. Halae 1750 — namentliche Erwähnung verdient, da sie, von orthodoxer Seite mit großem Beifalle aufgenommen, in

der Folge vom Verfasser selbst retractirt wurde. Nach rühmlich vollendeten Universitätsstudien ward Semler 1750 Zeitungsredacteur mit dem Titel eines Professors am Gymnasium zu Coburg, ein Jahr darauf Professor der Geschichte an der damaligen Universität Altdorf, 1752 durch Baumgartens Einfluß Professor der Theologie zu Halle, 1757 Director des dortigen theologischen Seminars; starb den 14. März 1791. Seine ersten Halle'schen Vorlesungen über Kirchengeschichte, Hermeneutik und Dogmatik, die er nach Baumgarten'schen Heften hielt, ernteten wenig Beifall; auch traten zu Lebzeiten seines Protectors († 1757), der keine Abweichung von seinem Systeme an seinen Schülern zu dulden geneigt war (vergl. Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. 2 Bde. Halle 1781. Bd. I. S. 222), jene freien Ansichten, wodurch Semler einer der Hauptbegründer, ja man kann sagen der Vater des Rationalismus in Teutschland geworden ist, nur erst vereinzelt und ziemlich schüchtern an's Licht. Durch Baumgartens Tod aber der beengenden Aufsicht entledigt, betrat Semler rasch und entschieden die Bahn, auf welche das Studium englischer und französischer Deisten und Atheisten in Verbindung mit Wolf'scher Popularphilosophie seinen unruhigen, von dem starren Dogmatismus sowohl als von dem schwärmerischen Pietismus des damaligen Protestantismus unbefriedigten Geist getrieben hatte. Das erste Feld, auf dem Semler seine Reformen versuchte, war die biblische Kritik, seine Führer auf demselben — Richard Simon (Vorreden zu Richard Simons kritischer Historie des Textes des N. T. und zu dessen kritischer Historie der Uebersetzungen des N. T. überhaupt, übersetzt von Cramer. 1776—80), Wetstein (J. J. Wetstenii prolegomena in N. T. cum notis et appendice. 1764; Ejusd. libelli ad crisin atque interpretationem N. T. Adjecta est recensio introductionis Bengelii ad crisin N. T. etc. pleraque observationibus illustravit. 1766), Bengel und Breitinger. Mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgerüstet, hat Semler auf diesem Felde in der That manches Anerkennungswerthe geleistet; allein wenn ihn schon auf dem Gebiete der Texteskritik seine Sucht nach neuen und kühnen Hypothesen zu großer Willkür verleitete, so war dieß in noch weit höherem Grade bei der Kritik des Canons der Fall. Sein leitender Gedanke hiebei war die von ihm aufgebrachte scharfe Unterscheidung zwischen Canonicität und Inspiration (Göttlichkeit) eines biblischen Buches. Der Umstand, daß ein Buch im Canon steht, ist nach Semler keineswegs schon ein Beweis seiner Göttlichkeit; denn erweislichermaßen habe das Wort Canon bei den Juden weiter nichts als „eine Sammlung alter Nationalschriften von verschiedenem Werthe und Gehalte", bei den Christen eine Sammlung von, zum öffentlichen Vorlesen bestimmten, Schriften bedeutet und habe weder über die Anzahl jener noch dieser jemals Einstimmigkeit geherrscht, bis dieselbe endlich durch gemeinsame Verabredung der Bischöfe normirt worden sei. Die Frage nach dem Canon sei demnach eine offene und nicht aus dogmatischen, sondern aus historischen Gründen zu entscheiden. Indessen waren es keineswegs allein, ja nicht einmal vorherrschend historische Gründe, von denen sich Semler in Beurtheilung des Inspirationscharakters der biblischen Bücher leiten ließ; vielmehr ist das entscheidende Criterium der Inspiration bei Semler ein rein subjectives, „die innere Ueberzeugung nämlich durch Wahrheiten, die in diesen Büchern enthalten sind" (die richtige Umschreibung des „Zeugnisses des hl. Geistes" in der ältern protestantischen Dogmatik), mit der näheren, den Fortschritt Semlers bezeichnenden Bestimmung, daß nur diejenigen canonischen Bücher und diese selbst wieder nur insoweit als inspirirte gelten können, welche und wieweit sie „zur moralischen Ausbesserung des Menschen dienen" (vgl. Kiddel's Abhandlung von Eingebung der hl. Schrift mit vielen freien Zusätzen von Semler, 1783). Mit Rücksicht auf diese Grundsätze kann es nicht befremden, daß Semler einerseits bei manchen Heiden sogar eine Inspiration annahm, andererseits eine Reihe von Büchern, in denen er das angegebene Criterium der Göttlichkeit nicht zu finden glaubte, unter Berufung auf den Vorgang

Luthers und Anderer aus dem Canon ausschloß. Dieses Loos traf das Hohe Lied, das Buch Ruth, Esdras, Nehemias, Esther und die Bücher der Chronik; als wenigstens zweifelhaft werden von ihm bezeichnet Josua, Richter, die Bücher Samuels und der Könige und Daniel; den Ecclesiastes hielt er für das Werk mehrerer Verfasser und den Pentateuch betreffend nimmt er mit Simon und Vitringa an, daß derselbe, insbesondere die Genesis, aus einzelnen Stücken zusammengesetzt sei, deren Entstehungszeit sich nicht mehr ermitteln lasse. Aus dem N. T. eliminirte er, ohne sich auf genauere Prüfung der historischen Gründe für deren Aechtheit einzulassen, die Offenbarung Johannis als „das Werk eines chiliastischen Schwärmers zur Beförderung fanatischer Erwartungen vom Messias". (Vgl. Christlich freie Untersuchung über die sog. Offenb. Johann. aus der nachgelassenen Handschrift eines Gelehrten [G. B. Oeder] mit eigenen Anmerkungen, 1769; Vorrede zu Stroth's freimüthiger Untersuchung die Offenb. Joh. betr. 1771; Abhandlung von der freien Untersuchung des Canons nebst Antwort auf die Tübinger Vertheidigung der Apocalypse [v. J. Fr. Reuß, Kanzler in Tübingen] 1771—76; Neue Untersuchungen über Apocalypsie, 1776). Was die übrigen Bücher des N. T. betrifft, so werden von Semler die Evangelien, vornehmlich die drei ersten als Producte dargestellt, welche aus verschiedenen in hebräischer oder syrochaldäischer Sprache geschriebenen, dann in's Griechische übersetzten, vielfach überarbeiteten, abgeänderten und mit Zusätzen bereicherten Aufsätzen zusammengetragen, ursprünglich nur für Juden geschrieben waren und, insoweit sie dieß sind, also gerade nach ihrem Hauptinhalte, den Mirakeln und Prophezeiungen (der σὰρξ Χριστοῦ) für unsere Zeit unbrauchbar sind. Am wenigsten ist das Evangelium Johannis von diesem „Judengeiste" inficirt; jedoch erst Paulus hat sich von demselben gänzlich zu befreien gewußt (πνεῦμα Χριστοῦ), obwohl er anfänglich, in dem Hebräerbriefe nämlich, noch stark „judenzt", während die katholischen Briefe zur Vereinigung der beiden urchristlichen, durch die doppelte Lehrart Christi, je nachdem er zu Juden oder zu freier denkenden Hellenisten sprach, in's Leben gerufenen Parteien, der „judenzenden" und der „gnostisch-freien" geschrieben sind. Wir fügen bei, daß nach Semlers Annahme die apostolischen Briefe bloß für die christlichen Kirchenvorsteher bestimmt, größtentheils bloß auf die individuellen Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden berechnet gewesen, eben darum nur für jene Zeiten und Orte, nicht aber für die Christen aller Zeiten brauchbar und verständlich, noch weniger aber strenge maßgebend sind. Dieß führt uns auf Semlers Interpretationsmethode, wodurch er in der protestantischen Bibelexegese Epoche gemacht hat. Neben der besonders von Ernesti (Prof. der Theologie in Leipzig) in Aufnahme gebrachten grammatischen Erklärungsweise drang nämlich Semler mit allem Nachdruck auf die sog. historische Interpretation. Darunter verstand er aber dieß, „daß man sich gänzlich in das Zeitalter der Verfasser des N. T. versetzen, sich ihre Ideenreihe mit ihren individuellen Modificationen ganz und gar zu eigen machen, ihren Vortrag aus den Sitten und Gewohnheiten, der Denk- und Vorstellungsart ihrer Zeit erläutern, das Nationale, Locale und Temporelle in ihren Schriften von den allgemeinen Wahrheiten, welche sie vortragen, sorgfältig unterscheiden, endlich ihre mit Rücksicht auf Zeitideen eingekleideten Sätze (Accommodation Jesu und seiner Jünger an jüdische Zeitvorstellungen) auf unsere Vorstellungsart zurückführen, d. h. in die Sprache unserer Zeit übersetzen müsse". Mit dieser Accommodationshypothese ward es Semlern leicht, die hl. Schrift des größten Theiles ihres dogmatischen Gehaltes zu entleeren; was etwa noch übrig blieb, das wurde als local und temporell („kleine jüdische Localideen"), als nur für jene Zeit wichtig und giltig erklärt, als bleibend und allgemein gültig dagegen bloß jene biblischen Ideen, welche Einfluß hätten „auf die Tugend und Glückseligkeit des Menschen", mit andern Worten bloß der moralische Inhalt der hl. Schrift. Semlers wiederholte Versuche über die Dämonischen des N. T., die er für Wahnsinnige erklärt (vergl.

Dissert. de Daemoniacis, quorum in Evangeliis fit mentio, 1760; Umständl. Untersuchg. der dämon. Leute oder sog. Besessenen, 1762; Vorrede und Anhang zu dem Versuch einer bibl. Dämonologie 1776. u. s. w.), sowie seine Paraphrasen neutestamentlicher Schriften (Ep. ad Roman., I Corinth., II. Corinth., Evang. Joann., Galat.; Jacob., I Petr., II Petr. et Jud., I Joann.), deren Werth übrigens selbst von seinen Verehrern nicht hoch angeschlagen wird, sind die durchgreifendste Anwendung dieser Interpretationsmethode. (Als Hauptwerke Semlers gehören hieher: Vorbereitung zur theolog. Hermeneutik. 4 Stücke. Halle 1760—70; Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem, 1767; Apparatus ad liberalem interpretationem V. T. 1773; Abhandlung von der freien Untersuchung des Canons, 4 Bde. 1771—74). — Wie sich hiernach die Semler'sche Dogmatik gestalten mußte, läßt sich unschwer errathen. Da ihm der Inhalt der Bibel fast gänzlich zu den Sätzen der „natürlichen Theologie" (nach Wolf'schen Principien) zusammenschrumpfte und das Wesen der Religion selbst in die Moralität gesetzt wurde — eine Anschauung, die bald darauf von Kant auf den kürzesten Ausdruck gebracht, durch alle Phasen des Rationalismus sich hindurchzieht — so blieb folgerichtig für eine positive christliche Dogmatik kein Platz mehr übrig. Das Christenthum selbst hat kaum eine weitere Bedeutung, als daß es geläutertere Kenntniß von der „moralischen Natur Gottes und dem moralischen Verhältniß des Menschen zu ihm", sowie Anleitung „zur besten Vereinigung mit Gott" gegeben hat. Was darüber hinausliegt, wie z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit, von der stellvertretenden Genugthuung Christi u. dgl. gehört nicht zum Wesen der Religion, sondern zu der von dieser wesentlich verschiedenen Theologie, d. h. zu den in stetem Flusse wechselnden religiösen Vorstellungen, von denen ein Jeder so viel sich aneignen kann, als ihm beliebt oder als er zu seiner „moralischen Ausbesserung" für ersprießlich erachtet. Alle möglichen Meinungen sind hiernach in der Kirche gleichberechtigt, und wenn die Kirche, d. i. eine von den vielen einander coordinirten Religionsgenossenschaften, oder vielmehr wenn die hiezu in erster Linie berechtigten Fürsten Glaubenssymbole aufstellen, so haben diese einen lediglich äußeren Endzweck: Erhaltung der bürgerlichen Ordnung, der Gleichförmigkeit der Lehre, Abgrenzung gegen andere religiöse Genossenschaften, demnach bloß locale und temporelle Bedeutung, nur die Religionslehrer, nicht aber das Gewissen des Einzelnen verbindende Kraft. Daß solchen Lehrsätzen allgemein bindende Kraft zugeschrieben und ihre Annahme zur Bedingung der Seligkeit gemacht wird, das ist die Tyrannei der römischen Kirche und die Einseitigkeit der Reformatoren und ihrer nächsten Nachfolger (vgl. Apparatus ad libros symbolicos eccles. Lutheran. 1775). Vielmehr muß dem Einzelnen volle Freiheit zugestanden werden, von diesen Glaubenssätzen für seine Privatreligion so viel anzunehmen, als ihm gutdünkt; diese „eigene, freie, moralische Privatreligion" macht das wahre Wesen der Religion aus und ist vermöge ihrer Natur je nach Verschiedenheit der moralischen und intellectuellen Begabung der einzelnen Individuen unendlich verschieden. (Vgl. Kants „statutarischer Kirchenglaube" im Gegensatz zum „reinen (d. i. bloß vernünftigen, moralischen) Religionsglauben" — ersterer als „Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letztern." „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Königsberg 1793. S. 277 ff., wie man sieht, nichts weiter als eine verbesserte Auflage der Semler'schen Ideen). Hauptschriften: Baumgartens evangel. Glaubenslehre mit Anmerkungen und einer historischen Einleitung 3 Thle. 1759—60; Institutio brevior ad liberalem eruditionem theolog. 1765; Institutio ad doctrinam christian. liberaliter discendam, 1774; Versuch einer freien theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches, 1777; Ueber histor., gesellschaftl. und moral. Religion der Christen, 1786; Unterhaltungen mit H. Lavater über die freie practische Religion, 1787. — Dieß waren die dogmatischen Grundanschauungen, mit denen Semler zur Bearbeitung der Kirchen-

geschichte schritt — ein Feld, das er mit Vorliebe und unermüdlichem Fleiße angebaut und um welches er sich als fleißiger Materialiensammler wirkliche Verdienste erworben hat. Die Grundtendenz, die sich durch all seine kirchenhistorischen Werke, die bis ins 17. Jahrhundert herabgehen, hindurchzieht, ist die Aufzeigung des seit den ersten Zeiten in steter Progression anwachsenden Verderbnisses der christlichen Religion. Dieses aber erblickt Semler darin, daß das wahre Wesen des Christenthums, die freie moralische Privatreligion durch die Machinationen einer herrschsüchtigen Hierarchie mehr und mehr im Bewußtsein der Christen verdunkelt worden und an ihre Stelle eine öffentliche Religion mit einem äußerlichen Systeme fest bestimmter, unveränderlicher und schlechthin verbindender Glaubenssatzungen getreten, daß mit anderen Worten die Kirche zur katholischen geworden sei. Wird so die Geschichte mit dem Maßstabe einer fixen Idee, eines ungeheuern Vorurtheils gemessen, so kann es uns allerdings nicht befremden, wenn die größten und gefeiertsten Namen der Kirchengeschichte nicht bloß im Mittelalter, was man schon an den frühern protestantischen Geschichtschreibern gewohnt war, sondern schon in den ersten Jahrhunderten, wenn die Kirchenväter, vor allen Augustin als Hauptbeförderer jener das Christenthum angeblich zerstörenden Richtung mit beißender Kritik und wegwerfender Verachtung abgefertigt, die „freidenkenden" Häretiker dagegen, obenan Pelagius, „der heilige und gelehrte Mönch", mit zartester Schonung behandelt werden; wenn Semler bemüht ist, die Glorie, welche selbst ein Arnold den ersten christlichen Jahrhunderten noch gelassen hatte, gründlich zu zerstören (er hält unter anderem den Brief des Plinius an Trajan vornehmlich aus dem Grunde für unächt, weil er so Vieles zum Lobe der Christen enthalte!); wenn er endlich mit Rücksicht auf die orthodoxe Kirchenlehre das Urtheil fällt, „schon in der apostolischen Zeit finde sich die einfache christliche (d. i. die moralische) Religion von fanatischen Juden in's Unendliche verunstaltet und die Sittlichkeit nur in geringem Maße." (Hauptwerke: Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staats- und Kirchengeschichte zu erleichtern 1761; Selecta capita historiae ecclesiast. 3 tom. 1767—69; Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte 3 Bd. 1773—78; Commentarii historici de antiquo Christianorum statu. 2 tom. 1771—72; Novae observationes, quibus studiosius illustrantur potiora capita historiae religionis christ. usque ad Constantinum M. 1784; Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären. 1788.) — Dieß die Quintessenz der Ansichten Semler's. Daß dieselben auf vielfachen Widerspruch stießen, läßt sich erwarten; um so unerwarteter aber war es, als Semler gegen das J. 1780 als Vertheidiger des Christenthums gegen die Wolfenbüttler Fragmente (s. d. A. Fragmente), gegen den berüchtigten Bahrdt (s. d. A.) u. A. auftrat. (Antwort auf das Bahrdtische Glaubensbekenntniß 1779; Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten vom Zweck Jesu und seiner Jünger 1779; Aufrichtige Antwort auf Basedow's Urkunde 1780.) Seine bisherigen Freunde, vor allem Basedow ergossen sich auf dieses hin in den heftigsten Invectiven gegen den „Abtrünnigen" und der rationalistische Minister Zedlitz entsetzte ihn sogar der Leitung des Seminariums in Halle. Daß nun allerdings um diese Zeit eine gewisse Wendung in Semler's Ansichten eingetreten sei, läßt sich nicht bestreiten; allein daß dieser Umschwung nichts weniger als ein Abfall von seinen bisherigen Ueberzeugungen war, beweisen alle seit 1780 erschienenen Schriften Semler's, namentlich sein „Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion" (mit einer Vorrede von C. G. Schütz. Königsb. 1792), sowie seine letzten Aeußerungen (A. H. Niemeyer, Semler's letzte Aeußerungen über religiöse Gegenstände zwei Tage vor seinem Tode 1791) auf das evidenteste. Ohnehin begründet Semler's Auftreten gegen principielle Feinde und Verächter des Christenthums an sich selbst um so weniger die Vermuthung des Abfalls von seinem Principe, als seine Auffassung des Christenthums von der seiner naturalistischen Gegner immerhin noch sehr verschieden war und nebstdem Semler von seinen Jugendjahren her sich noch

einen ziemlichen Fonds practischen Christenthums bewahrt hatte. Freilich begriff Semler nicht, daß die Männer, gegen die er nunmehr in die Schranken trat, nur die letzten Consequenzen aus seinem eigenen, während 40 Jahren mit so großen Anstrengungen verfochtenen Principe gezogen hatten; zu spät wollte er die Geister bannen, die er heraufbeschworen. Semler's letzte Lebensjahre verflossen in bitterem Grame über die verlorne Gunst des Publicums, und die auf der eröffneten Bahn unaufhaltsam vorwärtsstrebenden Zeitgenossen sahen den ehemaligen Heros der Aufklärung am Abende seines Lebens mit Theosophie, Rosenkreuzerei, Alchymie und Aehnlichem sich abgeben (s. d. Art. Rosenkreuzer). Nichtsdestoweniger darf die Bedeutung Semler's für seine Zeit nicht gering angeschlagen werden. Zwar hat er keine eigentliche Schule gegründet, wenn man nicht etwa Stroth (dessen anonyme Schrift über die Offenbarung Johannis. Halle 1771), Griesbach, der auf seine Anregung seine Dissertatio de codicibus quatuor evangeliorum Origenianis geschrieben, und Corrodi (s. d. A.) dahin rechnen will. Auch seine Schriften, deren er, trotz seiner fünf täglichen academischen Vorlesungen, 173 hinterlassen hat (s. deren Verzeichniß bei J. G. Eichhorn, Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur. Leipz. 1793. Bd. 5. S. 184 ff.) haben keine solche zu gründen vermocht. Denn sonderbar genug, dem Manne, der an Belesenheit und Gelehrsamkeit keinem seiner Zeitgenossen nachstand, an Kühnheit und Originalität die meisten übertraf, mangelte in hohem Grade die Gabe des Vortrags und der Darstellung; seine Schriften sind so unklar, so unmethodisch und geschmacklos abgefaßt, daß sie schon zu seinen Lebzeiten nur einen beschränkten Leserkreis fanden und selbst sein Lobredner Eichhorn (a. a. O. S. 3 ff.) vorhersagte, sie würden in wenigen Jahren von Niemanden mehr gelesen werden. Allein der von Semler während eines Zeitraumes von mehr als einem Vierteljahrhundert ausgestreute Same fiel auf ein ungewöhnlich empfängliches Erdreich. Der protestantische Scholasticismus sowohl als der Mysticismus hatten ihre Blüthezeit hinter sich; andererseits hatte der von England und Frankreich eingedrungene Philosophismus in Teutschland (s. d. Art. Freidenker) zunächst in Preußen (s. d. Art.) unter der Regierung Friedrichs II., bereits feste Wurzeln gefaßt und schon da und dort seine giftigen Früchte zur Reife gebracht, so daß alle Jene, welche das Alte nicht mehr befriedigte, die aber vor dem sich überstürzenden Naturalismus (s. d. A.) zurückbebten, den von Semler eröffneten Ausweg des Rationalismus (s. d. Art.) begierig ergriffen. Vergleiche hierzu den Art. Exegese. — Literatur außer den bereits angeführten Schriften: Fr. A. Wolf, über Dr. Semler's letzte Lebenstage für seine künftigen Biographen. Halle 1791; Noesselt, de Semleri maxime ut interpretis N. T. laudibus narratio. 1792; A. Tholuk, vermischte Schriften 2. Th. Hamb. 1839. S. 29—83; Amand Saintes, histoire critique du Rationalisme en Allemagne. Par. et Leipz. 1841. p. 126—148, teutsch von Ficker, Leipz. 1847; F. Chr. Baur, die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung. Tüb. 1852. S. 132—145. [Hitzfelder.]

Senatus Bravonius, s. Florentius.

Sendgerichte. Das altteutsche Send (= synodus) oder Sendgericht bezeichnet ein Institut der kirchlichen Rechtspflege im Mittelalter, welches seinen Ursprung aus den Diöcesan-Visitationen nahm, die schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche von dem Bischofe, anfangs in eigener Person, später unter Beihilfe eigener Visitatoren (s. Circuitores, II. 546) besonders für die Landgemeinden, vorgenommen wurden. Ihre eigentliche Ausbildung aber erhielten die Synodal- oder Sendgerichte im Abendlande zu Ende des achten Jahrhunderts, wie aus den Visitationsordnungen des Abtes Regino von Prüm (De synodalibus causis et disciplinis eccl. Lib. II. c. 3 sqq.) und des Erzbischofs Hincmar von Rheims (capitula, quibus de rebus magistri et decani per singulas ecclesias inquirere et episcopo renuntiare debeant, in dessen Opp. omn. T. I. p. 716) zu entnehmen ist. Namentlich wurden in jeder Gemeinde sieben oder mehrere unbescholtene glaubwürdige Männer als

sogen. Synodalzeugen oder Sendschöffen (testes synodales) ausgewählt und beeidiget, welche die Bedürfnisse und Mängel der Kirchen, Schulen ꝛc. wahrzunehmen, das sittliche und religiöse Leben der Gemeinde zu überwachen, und auf der jährlich abzuhaltenden Sende dem Bischofe darüber zu referiren hatten. Vor dem Bischofe einher reisete gewöhnlich der Archidiacon (s. d. A.) oder der Archipresbyter (s. d. A.), der die nahe Ankunft des Bischofs meldete, die Parochianen der einzelnen Pfarreien zur Sende vorlud, und geringfügigere Angelegenheiten bereits im Voraus Namens des Bischofs erledigte. Sofort versammelte sich die Gemeinde zur festgesetzten Zeit, und die Sendzeugen mußten nun auf Befragen des Bischofs ihre Anliegen vortragen, und die ihnen bekanntgewordenen Verbrechen und Laster der einzelnen Gemeindeglieder Behufs der canonischen Bestrafung derselben zur Anzeige bringen. Indeß war es nicht immer der Bischof selbst, der diese Untersuchungen vornahm, sondern er beauftragte damit bisweilen auch den Archidiacon (Regino l. l. Lib. I. c. 9); und später, als man die Diöcesen größeren Umfangs in mehrere Archidiaconalbanne getheilt, und die Amtsgewalt der Erzdiaconen sich so sehr erweitert hatte, daß sie eigene Gerichtsinstanz bildeten, wurde die Visitation der Diöcese und die Abhaltung der vorgeschriebenen Senden ein ordentliches Amtsrecht der letzteren, welches sie alljährlich, jeder in seinem Sprengel, übten (Ant. Schmidt De synodis Archidiac. etc. in dessen Thesaur. dissertt. jur. eccl. T. III. p. 314 sqq.). Es gab aber die Verschiedenheit der Stände bald Veranlassung, daß sich die höheren Stände von diesen Archidiaconalsenden eximirten, und auf einer eigenen Sende unmittelbar unter dem Bischofe zusammenkamen; sowie hinwieder die Archidiaconen selbst das Aufsichts- und Visitationsrecht über kleinere Districte ihres Bezirkes oder über einzelne Christianitäten (d. i. Landdecanate) den Archipresbytern in der Eigenschaft von Commissären übertrugen, und ihnen manchmal auch das volle Sendrecht bald über bestimmte Ortschaften auf dem Lande, bald über bestimmte niedere Classen von Gemeindegliedern einräumten. So gab es denn (wenigstens in manchen Diöcesen Teutschlands) eine dreifache Art von Senden, bischöfliche, archidiaconal- und Erzpriester-Senden (vgl. z. B. Sachsenspiegel, Bd. I. Art. 2, u. a.). Wie die Streitigkeiten der Geistlichen in geistlichen Rechtssachen und die Untersuchung der Amtsführung und des sittlichen Lebens und priesterlichen Wandels der Cleriker auf dem bischöflichen Diöcesanconcil (s. Synode) ihre Erledigung fanden, so wurden die zum geistlichen Forum sich eignenden Streitigkeiten der Laien sowie die kirchlichen Vergehen derselben regelmäßig auf der Sende gerichtet (Caroli M. Capit. ao. 796. c. 7, Capit. ao. 813. c. 1.), wo die Sendzeugen sofort ihrem Eide gemäß auf die ihnen vorgelegten Fragen dem Bischofe Bericht erstatteten. Eine solche Eidesformel der Sendschöffen steht bei Gratian c. 7. c. XXXV. qu. 6, deßgleichen bei Regino l. l. Lib. II. c. 3, wo auch c. 5 ein Verzeichniß der ihnen vorgelegten Fragen entworfen ist. Gestand nun der Angeschuldigte, so wurde er mit der betreffenden Strafe belegt; läugnete er, so konnte er, wenn er ein Freier und nicht schon früher eines Verbrechens halber diffamirt oder verurtheilt war, durch einen Eid mit Eideshelfern (s. d. A.) die Anklage beseitigen, im entgegengesetzten Falle mußte er sich durch ein Ordale (s. Gottesurtheile, IV. 616 ff.) reinigen. Diese Verhältnisse erhielten sich zum Theil noch geraume Zeit, nachdem schon das öffentliche Verfahren mehr und mehr dem Inquisitionsprocesse gewichen war; und die Archidiaconalsenden dauerten hie und da noch fort ungeachtet der Bestrebungen der Bischöfe, die immer anmaßender gewordene Amtsgewalt der Erzdiaconen zu beschränken, denn nicht überall vermochten sie deren Einfluß zu brechen. Erst durch das Tridentinische Concil, welches die Visitation der Archidiaconen und anderer niederer Prälaten von der bischöflichen Erlaubniß abhängig machte (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 3 De ref.) wurde das ordentliche Verhältniß wieder allgemein hergestellt, demgemäß nur der Bischof entweder in eigener Person oder durch einen von ihm speciell Bevollmächtigten das bischöfliche Aufsichts- und Sendrecht üben sollte. Der Form nach dauerten diese bischöflichen

Sendgerichte bis in's 18. Jahrhundert herab; obwohl ihre practische Bedeutsamkeit seit dem allmähligen Aufhören der öffentlichen Bußen und besonders durch die Einführung der ständigen Aemter der Generalvicare und Officiale (s. diese Art. IV. 406 ff. und VII. 759 ff.) sich immer mehr verlor. Vgl. noch die Art. Criminalgericht, geistl., Deputatus in Landcapiteln, Kirchenvisitation, Landdecane, Missi Dominici, und Pönitentiar. [Permaneder.]

Sendung des Seelsorgers. Der Seelsorger als solcher wirkt nicht in seinem Namen und in seinem Interesse, sondern im Namen Gottes und der Kirche; er nimmt auch nicht von dem Seinigen, womit er die Seelen für den Himmel erhalten und retten könnte, sondern nimmt von dem, was der Kirche ist durch das Vermächtniß Jesu Christi. Hieraus folgt, daß nicht einzelne Individuen sich als Seelsorger aufwerfen, oder die Seelsorger selbst unter sich nach Belieben den Ort ihrer Wirksamkeit wählen dürfen. Der Seelsorger muß vielmehr zu seiner Wirksamkeit gesendet werden, und es wird ihm ein bestimmter Kreis hiezu angewiesen. Die Apostel wurden ehedem ausgesendet in die ganze Welt, jetzt aber wird ein Seelsorger in der Regel nur an einen bestimmten Ort gesendet, um dort den Beruf eines Seelsorgers in seiner ganzen Ausdehnung auszuüben. Und an dem Orte, wo er hingesendet worden ist, ruht die Verantwortung auf ihm, wenn die ihm anvertrauten Seelen zu Grunde gehen, weil sie nicht mit der gesunden Lehre geweidet, an die Quellen der Gnade nicht geführt, und auf den Wegen des Heiles nicht geleitet werden. Es können aber an Einen Ort auch mehrere Priester als Seelsorger gesendet werden, unter welchen immer Einer (der Pfarrer) die oberste Verantwortung für die Seelen hat. Unter Sendung des Seelsorgers versteht man also den speciellen Auftrag und die besondere Vollmacht, an einer bestimmten Stelle der Kirche im Namen Jesu Christi die gläubigen Seelen in allen ihren Bedürfnissen zu pflegen und dadurch für das ewige Leben zu erhalten. In der ersten Zeit der Kirche fiel die Priesterweihe mit der Sendung als Seelsorger zusammen, insofern Keiner geweiht zu werden pflegte, ohne daß ihm eine bestimmte Kirche für seine Wirksamkeit angewiesen wurde. Jetzt ist die Sendung des Seelsorgers in der Regel ein von der Priesterweihe gesonderter Act. Nachdem ein Individuum die Priesterweihe erhalten hat, wird es erst nach dem Bedürfnisse der Diöcese hierhin oder dorthin zur Aushilfe in der Seelsorge gesendet. Der Ort dieser Sendung muß speciell bezeichnet sein; und die Ausübung des Seelsorgeramtes hängt sosehr von dieser Sendung ab, daß ein Priester kein Recht hat, irgendwo ohne Weiteres die priesterlichen Functionen vorzunehmen, wohin er nicht speciell gesendet ist, es sei denn der dortige Seelsorger gebe ihm Erlaubniß z. B. zum Messelesen, Sacramente Ausspenden u. s. w. Und diese Erlaubniß, die ein Seelsorgspriester dem Andern gibt, ist nur etwas Exceptionelles, und darf von ihm nicht auf längere Zeit ausgedehnt werden. Namentlich ist die Erlaubniß zur Verwaltung des Beichtstuhles, welche vorzugsweise admissio ad curam animarum genannt wird, strenge von der Sendung an einen bestimmten Ort abhängig, und kann vom Bischofe willkürlich auf kürzere oder längere Zeit ertheilt werden. Diese Sendung des Seelsorgers geht aus von der Kirche, und in ihrem Namen von dem Bischofe. Der Bischof ist der oberste Seelsorger einer ganzen Diöcese. Da er aber in eigener Person nicht überall für die Seelen in Jesu Christo sorgen kann, so sendet er Priester aus, so viele deren nothwendig sind, damit sie an seiner Statt das Heil der Seelen pflegen. Die Sendung des Seelsorgers findet das Vorbild in der Sendung Jesu Christi selbst: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich Euch." Jesus Christus ist in die Welt geschickt, damit er alle Seelen suche, die verloren waren, die Apostel sind von ihm ausgesendet in alle Welt, um sein Werk in seinem Auftrage fortzusetzen, und die Nachfolger der Apostel werden in ununterbrochener Reihe von der Kirche ausgesendet, um ihr Werk und ihren Auftrag auszuführen, und von diesen werden die einzelnen Seelsorger ausgeschickt, um das Heil und dessen wirkende Kraft aus dem

Mittelpuncte heraus bis an die äußersten Radien zu tragen, damit jegliche Seele zur Theilnahme an demselben gelangen kann, wenn sie will. Diese Sendung ist nicht bloß eine Forderung der Ordnung, die dadurch in der Fortführung des Heilswerkes bewahrt wird, sondern liegt im Wesen der Sache selbst begründet. Die Seelsorger alle zusammen sind Werkzeuge ein und desselben hl. Geistes, sind berufen zu dem gleichen Zwecke, schöpfen Alle aus der gleichen Quelle, darum müssen sie auch Alle eng untereinander verbunden sein. Diesen Verbindungspunct finden sie in Jesus Christus. Wie das Rebschoß, wenn es Frucht tragen soll, mit dem Rebstocke verbunden sein muß, so muß auch der Seelsorger mit Christus, in welchem allein das Heil für die Seelen gegeben ist, auf's engste verbunden sein, und vermöge dieser Verbindung aus ihm als der reinen Quelle schöpfen und durch den hl. Geist, der über den Gnadenschatz waltet, wirken. Hiezu berechtigt nur die rechtmäßige Sendung von der Kirche; sie als die sichtbare Anstalt des Heils unter den Menschen verleiht durch die giltige Sendung einem Priester die Vollmacht, in Kraft des hl. Geistes das Wort Gottes, wie es in der Kirche rein aufbewahrt wird, zum Glauben zu verkünden, die Gnaden, wie sie in Folge der Verdienste Christi in der Kirche hinterlegt sind, den Gläubigen zu vermitteln, und diese vermöge höherer Auctorität auf den rechten Wegen des Heiles zu leiten. Wer nicht rechtmäßig gesendet ist, kann somit auch nicht im vollen Sinne der Kirche ein Seelsorger sein. Vgl. d. Art Seelsorger, und Approbation eines Geistlichen. [Bendel.]

Sennacherib (סַנְחֵרִיב, LXX *Σενναχηρίβ* oder *Σενναχηρίμ*, Jos. *Σεναχήριβος*, Herod. *Σαναχάριβος*), König von Assyrien, um 715, Nachfolger des Salmanassar. Ueber seinen großen Feldzug gegen Aegypten und Palästina (s. d. Art. Assyrien. Bd. I. S. 486 und Ezechias. Bd. III. S. 860. Er wurde von zweien seiner Söhne ermordet; ihm folgte sein Sohn Asarhaddon (s. d. A.). (Interessante Bestätigungen der biblischen Nachrichten hat Oberst Rawlinson auf den in Assyrien ausgegrabenen Monumenten gefunden und in der englischen Zeitschrift „Athenäum“ im Aug. 1851 mitgetheilt.) Vgl. Vaux, Ninive und Persepolis, übers. v. Zenker Leipz. 1852. S. 25 ff. und 317 ff.

Sens, Erzbisthum in Frankreich. Es zählt seit dem hl. Savinian, dem Apostel dieser Gegend Frankreichs, 109 Prälaten. Der hl. Savinian, von dem wir keine ächten Marteracten besitzen, wird von Einigen in das erste, von Andern in das dritte Jahrhundert n. Chr. versetzt. Metropole war Sens seit dem dritten Jahrhundert. St. Ursicinus starb im J. 354 den Martertod. Leo von Sens war Bischof vor 512 und starb vor 549. Er wohnte im J. 533 dem zweiten Concil von Orleans durch seinen Stellvertreter Orbatus, dem dritten Concil zu Orleans von 538 persönlich an. Wir besitzen von ihm einen an König Childebert gerichteten Brief, worin Leo gegen die Errichtung eines Bisthums zu Melun, in dem Gebiete dieses Königs protestirte, da Melun zur Kirche von Sens gehörte, welche damals politisch unter Theudebert von Metz, des Childeberts Neffen, stand. Der Brief steht bei Migne Patr. T. 68. Von Leo von Sens ist zu unterscheiden Leo von Bourges, der nach dem Tode des Avitus 21 Jahre Bischof war, einer Synode von Angers im J. 453, und einer von 461 zu Tours anwohnte. Wir besitzen von ihm, von Victorius von Mans und Eustochius von Tours einen Brief an die Bischöfe der Kirchenprovinz Tours, worin die Geistlichen gewarnt werden, nicht bei weltlichen Gerichten ihr Recht zu suchen. Dieser Brief steht unter den unächten Leo's d. Gr. bei Migne P. T. 54. S. 1239. Nach Leo war Bischof von Sens Constitutus bis 570; St. Arthemius von 570 bis 609. Ihm folgte der hl. Lupus der 21. Bischof von Sens bis 623. Er ist nach dem hl. Savinian und Potentian der berühmteste Erzbischof von Sens. Auch Haymo oder Emmo wird als Heiliger verehrt † 675. St. Wulfrann hat einen eigenen Artikel (s. d. A.). St. Ebbo oder Abbo regierte nach seinem Oheim, dem seligen Gericus, etwa bis zum J. 750. Im J. 708 beginnen die kurzen Annalen des Klosters S. Columbae zu Sens, welche

bis zum J. 1218 reichen. Sie stehen bei Pertz Mon. G. T. I. p. 102—109. Magnus war Erzbischof zu Sens von 801—818. Er stand bei Carl d. Gr. in großem Ansehen. Wir besitzen von dem Erzbischofe Ebroin von Bourges einen im J. 810 an Magno oder Magnus gerichteten Brief. Von Magnus selbst besitzen wir zwei kleine Schriften. Die erstere ist sein „Libellus de mysterio baptismatis jussu Caroli M. editus." Carl hatte an Magnus und seine Suffragane die gleichen Anfragen über die Taufe und die Taufceremonien gerichtet, die er auch an die übrigen Erzbischöfe seines Reiches richtete. Magnus antwortete dem Kaiser in einem kurzen Synodalbriefe, den er mit seinen Suffraganen an ihn richtete — 812. Zugleich veranlaßte er den Bischof Theodulph von Orleans (s. d. Art.), zu einer Schrift über die Taufe, welche Theodulph denn auch verfaßte und dem Magnus dedicirte (bei Migne P. T. 105. 1851: de ordine baptismi ad Magnum Senon.). Die zweite Schrift des Magnus hat den Titel: „Notae juris a Magnone collectae." Dieselben sind in einem Verse Carl d. Gr. gewidmet. Es sind Erklärungen der in der damaligen Geschäftssprache üblichen Abbreviaturen. Die beiden Schriften des Magnus finden sich bei Migne P. T. 102 (1851) S. 979—994. Der Erzbischof Jeremias starb im J. 829. Ueber ihn s. auch d. Art.: „Jonas von Orleans". Von ihm besitzen wir einen Brief an Frothar, Bischof von Toul, worin er ihn um Uebersendung von Salz bittet (cf. Migne P. T. 105. S. 734). Der Abt Aldricus von Ferrieres wurde im J. 829 auf dem Concil zu Paris zum Erzbischofe geweiht. Ueber seine Wahl schrieb er sogleich an Frothar von Toul. Er wohnte im J. 835 der Synode von Thionville in Sachen des Ebbo von Rheims (s. d. A.) an. Aldrich starb im J. 836, und wurde zu Ferrieres begraben (s. „Lupus Servatus"). Er wird als Heiliger verehrt. Das Leben Aldrich's und zwei Briefe von ihm stehen bei Migne P. T. 105. S. 795—814. Wenilo war Erzbischof bis 865. Früher Carls des Kahlen Kaplan, war er von diesem erhoben worden, trat aber später auf die Seite Ludwigs des Teutschen. Darüber siehe den libr. proclam. adv. Wenil. bei Pertz. Leg. T. I. p. 462 (auch 426) und: „Wenk, das fränkische Reich von 843—861." S. 280 (1851). Im J. 882 wurde Evrard Erzbischof, in dessen Todesjahre — 887 — die Normannen (s. d. A.) Sens heimsuchten. Sein Nachfolger Walterus salbte im J. 922 den Robert zum Könige von Frankreich. In der Schlacht bei Soissons (923) fiel Robert, dessen Sohn Hugo aber besiegte Carl den Einfältigen. — Gerland, Anastasius und Seguin regierten als Erzbischöfe noch im zehnten Jahrhundert. Im eilften Jahrhundert saßen u. a.: Theodorich † 1032; Mainard — 1050—1061; Richerius, der 36 Jahre regierte — bis 1097. Daimbert folgte ihm († 1122). Heinrich saß bis zum J. 1142. Unter ihm war die große Synode von 1140 zu Sens gegen Abälard (s. d. A. und „Bernhard"). Im J. 1164 weihte Papst Alexander III. unter Erzbischof Hugo († 1169) die St. Columbakirche ein. „So groß aber war die Zahl des Volks, daß an einem Tage die Menge der Versammelten auf 30,000 geschätzt wurden" (Annal. S. C. bei Pertz). Nach Hugo regierte Wilhelm, der im J. 1173 nach Rheims versetzt wurde (s. d. A.). Besonders seit dieser Zeit tritt die kirchliche Stellung von Sens immer mehr hinter Rheims, Paris und Lyon zurück. Michael und Peter de Corbelio regierten bis 1199 und 1221. Es folgten nach einander drei Erzbischöfe mit dem Beinamen Cornutus (1222—1258), dem ein vierter Cornutus in demselben Jahrhunderte folgte. Johann de Monteacuto wurde im J. 1415 von den Engländern getödtet. Ludwig von Melun saß 42 Jahre und starb 1474. Stephan von Poncher erst Bischof von Paris, war seit 1519 Erzbischof von Sens und starb 1524 zu Lyon. Unter den folgenden Erzbischöfen waren nicht wenige Cardinäle, wie Anton du Prat, Ludwig von Bourbon, Johann Bertrand, Ludwig von Lothringen, Nicolaus von Pellevé, J. D. Duperron, de Lomenie. Ueber letztere vergl. den Art. „Revolution." In letzterm Artikel sowie unter „Frankreich" und „Paris" findet man einiges Weitere über das Erzbisthum Sens, das durch die Erhebung von Paris

zum Erzbisthume im J. 1622 einen harten Schlag erhielt. Zur Zeit ist Erzbischof von Sens Mellon-Jolly, seit 1844, der sich Erzbischof von Sens und Bischof von Auxerre, und wie seine Vorgänger, Primas von Gallien und Germanien nennt. Man sehe den vollständigen Titel in dem Ausschreiben vom J. 1851, worin der Erzbischof von Sens die Einführung der römischen Liturgie in seinem Sprengel ankündigt (Ami de la Rel. vom 2. December 1851). Eine Art von Primat hatte die Kirche von Sens über Gallien von den Zeiten Carls des Kahlen an bis etwa zum J. 1000, worüber man das Nähere findet bei Natalis Alex. „De Primatu Senonensi" (saec. 9 et 10. cap. 5). Am Schlusse des betreffenden Artikels sagt der Geschichtschreiber: „Jetzt aber sind dem Erzbischofe von Sens die leeren Titel geblieben, gleichsam die Ueberreste einer ehemaligen zerstörten Größe." Das jetzige Erzbisthum umfaßt das Departement von der Yonne, mit einer Bevölkerung von 374,856 Seelen und 482 Gemeinden. Es gibt 10 Pfarrer erster, 38 zweiter Classe, und 425 Succursalen, nebst 28 Vicariaten. Es gibt 1 Kloster der Benedictiner und 4 Anstalten der christlichen Schulbrüder. Sodann gibt es 17 Genossenschaften von Frauenklöstern; darunter 1 Kloster der Carmeliterinnen; 2 der Augustinerinnen; Schwestern der Liebe und der christlichen Erziehung von Nevers 3 Anstalten; Schwestern de la Présentation von Tours 11 Anstalten; Ursulinerinnen von Troyes 4 Anstalten; Schwestern vom Kreuze 2; Schwestern des hl. Joseph von Cluny 1; Schwestern der Vorsehung von Flavigny 2; Ursulinerinnen 3; Schwestern der hl. Kindheit 5; Schwestern vom guten Hirten 1; Töchter der Liebe des hl. Vincenz von Paulo 2; Cölestinerinnen 1; Schwestern der Vorsehung von Troyes 5; Schwestern von Portieux 1; Schwestern der Vorsehung von Ligny 40 Anstalten. Diese im J. 1820 gegründete Congregation zählt 256 Mitglieder und hat 43 Anstalten, die sich in 3 Bisthümern befinden. Unter Sens steht 1) das Bisthum Troyes; es wurde gegründet im vierten Jahrhundert und zählt 97 Bischöfe; jetziger Bischof ist Coeur, seit 1849. Es fällt zusammen mit dem Departement de l'Aube, hat 261,881 Seelen und 448 Gemeinden. Pfarrer der ersten Classe 3; der zweiten 36; Succursalen 379; 33 Vicariate; 17 religiöse Genossenschaften. 2) Das Bisthum Nevers, seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert, mit 103 Bischöfen. Jetziger Bischof ist Dufetre, seit 1843. Einer seiner Generalvicare ist der vielbeschrieene Gaume, geb. im J. 1802, Generalvicar seit 1843, der Verfasser „des nagenden Wurmes," einer Schrift, die den ganzen katholischen Erdkreis in Bewegung gesetzt hat. Das Bisthum zählt 322,262 Einwohner in 316 Gemeinden. Religiöse Congregationen gibt es 18. 3) Das Bisthum Moulins besteht erst seit dem 19. Jahrhundert. Der jetzige Bischof de Dreux Brézé, seit 1850, ist der zweite in der Reihenfolge. Die Bevölkerung beträgt 329,540 Seelen in 327 Gemeinden. Es gibt 15 religiöse Genossenschaften, worunter ein Kloster der Trappisten. Vgl. „Almanach du Clergé de France pour 1852." [Gams.]

Sensualismus ist eine Weltanschauung, welche die Sinnlichkeit als Ausgangspunct aller Erkenntniß und als Inbegriff alles menschlichen Wohlseins auffaßt. Die Weltweisheit Epicurs (s. d. A.) und alle sich darauf zurückführenden Schulen und Lebensgrundsätze bei den Griechen, bei den Römern wie bei den jüdischen Sadducäern fangen mit dem Sensualismus an oder endigen mit demselben. Dieß gilt im Grunde von all' den verschiedenen Formen der Philosophie, welche den Schöpfer nicht erkennen und auf das sogenannte Dießseits sich unbedingt beschränken. Doch unter diesem Namen ausgebildet, zu einem abgeschlossenen System entwickelt wurde der Sensualismus erst in der neuern Zeit durch jene Männer, welche den englischen Deismus (s. d. A.) nach Frankreich verpflanzten und dort in ihrer Weise cultivirten. Die Deisten haben den Gegenstand der Erkenntniß in Frage gestellt und vermeintlich Unerkennbares ausgeschieden. Die Sensualisten haben die Thätigkeiten des Erkennens untersucht, und angeblich nichtige bei Seite gelegt. Der Criticismus Kants hat mit teutscher Gründlichkeit beide Unternehmungen vereint. — Der Proceß

aber hatte von dem Anführer der neueren Philosophie seinen Ausgang genommen. Der Lehre des Cartesius (s. d. A.) von den angebornen Ideen stellte Locke (s. d. A.) den Grundsatz entgegen, daß die Seele eine unbeschriebene Tafel sei und alle Ideen erst durch Eindrücke von Außen empfange. Die sinnliche Erfahrung ist, wie er geltend machte, das Princip aller menschlichen Erkenntnisse. Im practischen England wurden diese Grundsätze nicht weiter theoretisch untersucht, sondern sofort angewendet sowohl auf dem Gebiete der Politik als der Religion. Der Franzose Condillac (s. d. A.) nahm die Untersuchung in ihrem Ausgangspunct wieder auf. Für das Princip des gesammten menschlichen Wissen erklärte er das Vermögen zu empfinden. Die Empfindung sei eine Bewegung der Hirnfibern. Indem diese Bewegungen sich umgestalten, entstehen die verschiedenen Vorstellungen und ihre Verbindungen, die Grundlage alles weiteren Denkens. Ideen, Sätze der reinen Vernunft seien entweder grundlose Voraussetzungen oder allgemeine Vorstellungen. Die Dinge an sich könne der Mensch seit dem Sündenfalle nicht mehr unmittelbar anschauen. Die Encyclopädisten (s. d. A.) machten die Folgerungen aus diesen Grundsätzen und die Anwendung derselben auf alle Beziehungen des menschlichen Daseins. Der Mensch sei nur ein Thier! die Seele nur der Theil des Körpers, welcher denkt, sonst nichts. Gott sei nicht zu erkennen; er müßte denn das Allgemeine, das Allwesen sein. Der höchste Grundsatz für das Leben ist sinnlicher Genuß. Dieß Alles sprach de la Mettrie aus (s. Materialismus); und man muß gestehen, es sind ganz richtige Folgerungen jener Theorie der menschlichen Erkenntniß. Ist der Mensch nur ein sinnlich empfindendes Wesen, so ist er gewiß nichts als ein gesteigertes Thier. Ist die Empfindung und alles daraus entstehende Denken nur eine Bewegung der Hirnfibern, so ist die Seele nichts als diese Bewegung; oder wie Holbach (s. d. A.) sich ausdrückte: Die Unterscheidung zwischen Körper und Geist ist ein großer Irrthum. Da es im Bereiche der sinnlichen Erkenntnisse nur eine Auffassung des Einzelnen und eine Zusammenfassung des Allgemeinen gibt, so könnte Gott nur als das Allgemeine erkannt werden. Das Allgemeine ist aber entweder ein bloßes Abstractum, oder es wird ein anderer Gedanke damit verbunden, der Gedanke des Grundes, die Idee des wirklichen Wesens, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt. In diesem Falle würde Gott als das allgemeine Wesen der Dinge zu fassen sein. Aber der Gedanke vom Grunde und lebendigen Wesen der Erscheinungen ist kein sinnlicher mehr, und läßt sich auf keine Weise aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten. Für das sinnliche Denken gibt es wohl auch einen Begriff von Grund, aber nur von Grund in Beziehung zur Folge, so daß eine Erscheinung als Grund oder Folge der anderen Erscheinung erkannt wird. Man muß es daher als klare Folgerichtigkeit anerkennen, wenn Diderot (s. d. A.) zuerst zwar noch von Gott sprach, aber erklärte, er wisse nicht, ob Gott sei, und wenn zuletzt er wie seine Genossen, Gott läugneten, indem sie die Welt, die Gesammtheit der sinnlichen Erscheinungen, als das allein wirklich Seiende anerkannten. Die Folgerungen für das Leben sind eben so unausbleiblich. Offenbarung Gottes, Religion, Kirche, Frömmigkeit und Tugend, ewiges Leben und Alles, was damit zusammenhängt, auch der Unterschied von Gut und Böse, von Tugend und Laster, das Alles fällt hinweg. Das Ziel des ganzen menschlichen Lebens ist sinnliches Wohlsein. Dieß zu verschaffen, zu erhalten, zu vermehren und zu steigern ist die einzige Aufgabe des Staates. Sinnliches Behagen hat in der sinnlichen Liebe seinen Mittelpunct, von ihr nimmt ja das sinnliche Leben selbst seinen Ursprung; sie ist hinwieder augenscheinlich dessen Blüthe, dessen Reife. Es ist tief begründet, daß Helvetius (s. d. A.), welcher den Sensualismus am vollständigsten durchführte, Gemeinschaft der Frauen als erste Einrichtung des Staates forderte, wie Fröbel, der die äußersten Folgerungen der teutschen pantheistischen Weltweisheit zog, und so den Sensualismus in gesteigerter Form wieder hervorbrachte. Daß dann die Kinder von Staatswegen ernährt und erzogen werden und

alle Güter des Lebens gemeinschaftlich sein müssen, sind nur fernere unabweisbare Folgerungen. Die Aufhebung der Familie heischt mit gebieterischer Nothwendigkeit die Verwerfung des Eigenthums. Hier nun in seinen letzten Folgerungen und im Leben mußte sich das ganze System bewähren, wenn es wahr gewesen. Und es bewährte sich nicht. In den 6000 Jahren Menschengedenkens hat nie die Gemeinschaft der Güter und der Weiber Bestand gehabt. Allüberall in der Menschheit hat sich das gerade Gegentheil geltend gemacht. Die französische Umwälzung des vorigen Jahrhunderts war ein Versuch, die sensualistische Weltanschauung in ihrer jüngsten vollständigsten Ausbildung zu verwirklichen. Der Versuch hat in Gräueln geendet, furchtbar und schnell. Es ist nicht schwer, diesem Selbstvernichtungsgang auf den Grund zu sehen, indem man den innern Widerspruch dieser Weltanschauung aufdeckt. Wenn der Mensch nur ein sinnenbegabtes Einzelwesen ist, so kann der Beweggrund aller seiner Handlungen nur das eigene Selbst sein. Die folgerichtigen Sensualisten haben sich nicht gescheut, dieß auszusprechen. Helvetius führt den Werth alles menschlichen Thuns auf das Interesse zurück. La Rochefaucauld stellt als Princip der Moral geradezu den Egoismus auf und Feuerbach erklärt jeden Versuch, über den Egoismus sich zu erheben, für lächerlich. Dieser Egoismus macht sich besonders geltend bei der Geschlechtsliebe und beim Besitze. Da Gemeinsamkeit der Weiber und der Güter Folgerungen derselben Anschauung sind, so stellt sie als Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens das unversöhnlich sich Widersprechende hin: Egoismus und Communismus, Selbstsucht und Gemeinsamkeit! Sollen das die Grundlagen sein, so soll als Ziel des menschlichen Lebens dem Egoismus der Genuß entsprechen; dem Communismus aber entspricht als Wirkung, daß es keinen Reichthum, kein Eigenthum gibt (s. Selbstsucht, Gemeinschaft der Güter, Saint-Simon und Rousseau). Die sensualistische Politik will Genuß und Entsagung, abermals Unvereinbares paaren. Die natürlichen Triebe werden als Einziges und Höchstes gesetzt und zugleich in ihrer Wurzel verläugnet. So sind die Elternliebe und die Kinderliebe die mächtigsten natürlichen Gefühle; sie werden vernichtet oder vergiftet in einem System, welches nur die Natur anerkennen will. Dazu kommt, daß bei den Menschen die Triebe nicht wie bei den Thieren natürliche Schranken haben. Sie kennen als Leidenschaft keine Schranken. Ist der Mensch nur ein sinnliches Wesen, so müssen gerade die Leidenschaften, als Steigerungen des sinnlichen Lebens, das Beste, das Höchste im menschlichen Dasein bilden. Auch diese Folgerung ist von den Sensualisten nicht abgewiesen. Helvetius führte den Satz durch: Je stärker die Leidenschaften sind, desto edler die Thaten. Mit dem Edlen ist es freilich bei dieser Weisheit eine zweifelhafte Sache. Wenn wir bloß sinnliche Wesen sind und kein ewiges Leben ist, so wäre das, was die Menschheit Edel von jeher und unter allen Völkern nannte, offen gesagt zu meist Thorheit, die das wahre sinnliche Glück hingibt für Nichts und wieder Nichts, für eine Einbildung, mag sie Ehre oder Tugend oder ewiges Leben heißen. Dagegen ist sicher wahr, wenn sinnlicher Genuß und also besonders die sinnliche Liebe das einzige und höchste Glück des Menschen ist, dann ist der Mensch desto glücklicher, je leidenschaftlicher er ist. Aber entspricht dieß der Erfahrung? Wer preißt den Nero glücklich? Die Leidenschaften der Liebe und des Hasses gehen Hand in Hand bei den Einzelnen. Sie beglücken den Einzelnen. Aber wie lange und wie? Bei Allen sind sie vollends aufreibende, vernichtende Gegner. Die Leidenschaft bei den Vielen muß die Vielen gegenseitig unglücklich machen. Denn die Leidenschaft des einen wird der des andern in den Weg treten. Was die sinnlichen Lobredner des sinnlichen Humanismus noch von edler Liebe, Patriotismus und Tugend zu sagen wissen, ist Klingklang. Zur edlen Liebe gehört Treue, und Treue ist lächerlich, denn sie ist eine thörichte, mönchische Selbstbeschränkung des Genusses und der Leidenschaft. Für das Gemeinwesen wird der vernünftige Sensualist nur soviel sorgen, als zu seinem eigenen Vortheil ist; er wird keinen Augenblick anstehen, wenn er anders folgerichtig,

vernünftig in seinem Sinne ist, das Wohl Aller seinem Einzelinteresse zu opfern. Zur Tugend überhaupt könnte höchstens die einzige Art Unsterblichkeit bewegen, welche bei dieser Auffassung übrig bleibt, und mit welcher daher auch die Anhänger dieser Weltweisheit einen großen Cultus getrieben haben — der Nachruhm. Aber dem klaren Denker kann es nicht entgehen, daß die Vergötterung im pariser Pantheon dem Voltaire gar nichts nützt, nachdem er selbst ganz erloschen und vergangen ist. Es ist zu wundern, daß die so gerne lachenden Franzosen diese Lächerlichkeit noch nicht allgemeiner herausgefunden haben. Doch wozu dieß weiter ausführen! (vgl. d. Art. Gemeinschaft der Güter, Frauen und Männer). — Da die schlechtbewährte sensualistische Anschauung der Dinge bis zu ihrem Anfange zurück folgerichtig ist, so muß im Beginne, im Princip gefehlt sein. — Die Naturanschauung des Cartesius war unhaltbar. Der Natur war alles innere Leben abgesprochen; nur die Bewegung von Außen blieb ihr übrig. Das innere Leben der Natur konnte auf die Dauer nicht verkannt werden, und es lag nahe, nach menschlicher Art, nun alles innere Leben auch im Menschen der Natur zuzutheilen. Der Mensch ist dann nur ein Natur-Einzelwesen; und die Natur, die Welt, ist das eine und einzige und ewige Wesen; alles Erkennen geht vom Sinnenleben aus. Die Philosophie des absoluten Begriffs ist nichts als die sublimirte Form des Sensualismus. Die sinnliche Wahrnehmung bringt die Vorstellung hervor; der Begriff faßt die Vorstellungen zusammen; der allgemeinste, reinste Begriff ist der sogenannte absolute Begriff. Aber wie! Der reinste Begriff ist der leerste, das reine Sein, aus dem auch das, was ist, ausgefallen. Und dieser absolut leere Begriff soll doch den Anfangspunct zu dem Vorgang der Weltwerdung bilden, sowohl in der Wirklichkeit der Natur, als im Selbstbewußtsein der Menschheit! Hier wird nun unversehends Etwas dem allgemeinen absoluten Begriff unterlegt, was ihm an sich ganz fremd ist, ein Etwas, welches der Mensch in den Erscheinungen des Seins und des Lebens erkennt, als lebensvollen Grund, als das was wirklich ist, und das Leben lebt. Diese Erkenntniß ist eine gänzlich von dem Begriffe verschiedene, ja diesen kreuzende wie die senkrechte Linie die horizontale schneidet. Dieser Act, welcher nicht mehr die Erscheinungen bloß zusammenfaßt, sondern erfaßt, was den Erscheinungen zu Grunde liegt, kommt durch die sinnliche Wahrnehmung hindurch, gleichsam hinter dieselbe. Das ist keine Vorstellung von einer Allgemeinheit, wofür Condillac alle Ideen erklärt; das ist keine Reflexion der sinnlichen Erscheinungen und der sinnlichen Wahrnehmung. Diese Erkenntniß durchdringt die Erscheinung und erfaßt wahrhaftig das seiende, lebendige Wesen (το οντως ον). Woher diese Erkenntniß? Aus den Sinnen und der sinnlichen Wahrnehmung (sentir) ist sie nicht abzuleiten. Der Sensualismus hat eben dieß folgerichtig durchgeführt, und gründet sich ganz auf diese Behauptung. Die Idee vom Wesen, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt, ist unabweisbar bei dem Menschen vorhanden. Der Sensualismus selbst hätte die Idee vom Wesen nicht in Abrede stellen können, wenn sie im menschlichen Denken durchaus nicht läge. Er hat sie unwillkürlich ausgesprochen, da er behauptete, der Mensch sei nur ein sinnliches Wesen, weil all sein Denken nur ein sinnliches sei. Der Sensualismus in seiner Durchbildung und einseitigen Folgerichtigkeit ist eine großartige Beweisführung, daß der Mensch nicht bloß ein Sinnen-Wesen, nicht bloß ein sinnliches Naturindividuum, sondern noch ein anderes Wesen — ein Geist — ist. Denn wenn er nur ein sinnliches Wesen wäre, könnte er keine anderen Gedanken und Erkenntnisse haben, als sinnliche, genau wie es der Sensualismus behauptet. Hinter einer verschiedenen, ja entgegengesetzten Erkenntnißweise, die gar nicht aus der sinnlichen abzuleiten ist, muß ein Wesen anerkannt werden, welches Träger dieser Erkenntnißweise ist; ein Wesen, welches seine Selbstständigkeit der Natur gegenüber offenbart eben durch dieß selbstständige ihm allein eigenthümliche Denken, wie noch weiter durch selbstständiges, freies Wollen; ein Wesen endlich, welches eben durch diesen ihm eigenthümlichen Grundgedanken selbstbewußt

ist, indem es sich als den lebendigen, wirklichen, weil wirkenden Grund seiner Thätigkeiten erkennt. Damit ist das Wahre und das Falsche des Sensualismus mit philosophischer Tiefe ergründet. Recht hatte der Sensualismus dem Cartesius gegenüber. Dieser nahm alles innerliche Leben im Menschen für den Geist in Anspruch; der Natur blieb kein inneres Leben. Der Sensualismus machte nun aber den entgegengesetzten Mißgriff. Er sprach alles innerliche Leben des Menschen als natürliches sinnliches an. Die Falschheit des Ansatzes zeigte sich bei der Probe. Der Sensualismus bestand sie so wenig als der Cartesianismus. Nachdem das Sein, Denken und Leben der Natur in anderer Weise von den Teutschen erforscht worden und dadurch eine lebendigere, tiefere Naturanschauung gewonnen war als sie vorhanden gewesen, wobei aber der Geist in seiner Selbstständigkeit gegenüber der Natur gänzlich verkannt blieb, hat Anton Günther endlich der Natur gegeben, was der Natur, aber auch dem Geiste, was des Geistes ist. Für die Natur war der Sensualismus vollkommen wahr und ganz folgerichtig, sowie die Kritik Kants zwar nicht eine Kritik der eigentlichen Vernunft, des geistigen selbstbewußten und freien Denkens, wohl aber eine unübertreffliche Kritik des reinen Verstandes, des Naturdenkens ist. Weil jedoch der französische Sensualismus wie der teutsche Criticismus den Geist und sein eigenthümliches Denken und Leben nicht erkannte, daher erwies er sich als ungenügend und einseitig; daher läßt er die Vergangenheit, die Geschichte unerklärt und kann sich gegen die größte Thatsache, das Christenthum nur verneinend und läugnend verhalten; daher befriedigte und beglückte er die Menschheit nicht; darum war der französische Sensualismus in seiner Verwirklichung haltlos und verderbenbringend. Dasselbe Verkennen des Geistes ist der Grund, weßhalb der teutsche Criticismus zur Allgötterei und zur sinnlichen Gottlosigkeit mit unaufhaltsamer Folgerichtigkeit sich entwickelt hat. Auch *in sich selbst* wies der Sensualismus, wie bereits besprochen wurde, über sich hinaus, indem er die Erkenntniß des wirklichen Wesens nur läugnet, weil sie nicht aus der sinnlichen Erkenntniß abzuleiten ist. Da man gar nicht von jener Erkenntniß sprechen könnte, wenn sie in keiner Weise da wäre, so ist ihre Verläugnung selbst eine Anerkennung. So ist auch von dem absoluten Begriffe Hegels gezeigt worden, daß ihm die Idee dessen, was wirklich ist, unterschoben wurde. Kannt brachte die Idee Gottes als sittliche Forderung wieder herbei, nachdem er für sie im Gebiete der menschlichen Erkenntniß keine Stelle gefunden hatte. Diese Einseitigkeiten mußten überwunden, diese Fehlgriffe mußten verbessert werden; jene liegengebliebenen Anknüpfungspuncte mußten aufgegriffen, jene hochwichtigen Erkenntnisse mußten von Neuem untersucht werden. Günther hat dieß gethan. Er hat die Erkenntniß des Wesens hinter den Erscheinungen als die eigenthümliche Denkthätigkeit des Geistes nachgewiesen; damit ist das selbstständige Wesen des Geistes gegenüber dem Sinnenleben behauptet, aber auch das Wesen des Sinnenlebens somit die Natur in ihrer Selbstständigkeit und mit ihrem innerlichen Leben anerkannt. Von da ist der weitere Gedankenfortschritt unaufhaltsam, Gott nicht als eine allgemeine Vorstellung, als ein nur von der Einbildungskraft mit Wirklichkeit begabtes Abstractum — sondern als das Wesen zu erkennen, durch welches die Wesen der Geister und das Wesen der Natur geworden sind, und welches selbst von Ewigkeit ist. — So ist der Sensualismus aufgehoben im doppelten Sinn; seine Einseitigkeit, seine Unwahrheit ist hinweggefallen; sein ächter Gewinn an Einsicht, seine Wahrheit ist bewahrt. [G. K. Mayer.]

Separatio quoad thorum et mensam, s. Ehescheidung.

Separatisten pflegt man bei den Protestanten diejenigen zu nennen, welche sich in der Lehre der äußern Religionsübung und in der Disciplin von ihrer Confession zum Theile oder völlig absondern und ihre eigenen Wege gehen. Die Ursachen dieser Absonderung können verschiedenartiger Natur sein; die gewöhnlichen sind die durch Erfahrung gewonnene Ueberzeugung von der mangelhaften Beschaffenheit des Kirchenthums, sei es in dogmatischer oder disciplinärer oder ascetisch erbaulicher

Beziehung; ferner pietistische und schwärmerische Neigungen, oder das Schwelgen in Gefühlen höherer Frömmigkeit und Vollkommenheit, oder Eigensinn und sonderbare Meinungen. Es ist der Separatismus eine den protestantischen Confessionen eigenthümliche Erscheinung; im Boden der katholischen Kirche kann er nicht wohl aufkommen; denn ein Glied der katholischen Kirche, das sich vom öffentlichen Gottesdienste, vom Empfange der hl. Sacramente, überhaupt von der kirchlichen Gemeinschaft und den Gütern der Kirche absondert, aus Verachtung gegen die kirchlichen Vorschriften, oder aus beharrlichem Ungehorsam und Widerstreben, hört factisch auf, innerlich ein Glied der Kirche zu sein, und wird auch äußerlich als ein abgeschnittenes Glied vom Kirchenleibe erklärt; wird hiemit eo ipso unfähig, irgendwie als eine Abart oder Schattirung des katholischen Kirchenthums ein Scheinleben fortzusetzen, wie es in neuester Zeit die Teutschkatholiken versucht haben. Die katholische Kirche kennt ihrer Natur nach und ihrem Namen gemäß keine Kirche und kein Kirchlein neben sich an, das in irgend einer Weise, mit irgend einer Beschränkung das Prädicat „katholisch" mit ihr theilte. Dieses von ihr fordern wollen, hieße Unmögliches verlangen. Wer ihr nicht mehr angehört, steht ganz und gar außer ihr, sie kennt in ihrem Schooße keine separirten Glieder. Desto einleuchtender wird es aus den dogmatischen Prämissen der protestantischen Kirchen, wie es kam, daß schon in der Wiege des neuen Kirchenthums der Separatismus als Pathengeschenk sich vorfand. Schon die ersten Gründer und Förderer der sog. Reformation hatten Kämpfe mit dem Separatismus, dessen Ausbleiben ein wahres Wunder gewesen wäre. Den Buchstaben der hl. Schrift dem Privatgeiste eines jeden Einzelnen überlassen, und dennoch Uebereinstimmung in der Lehre und Disciplin verlangen, die Freiheit in der Verwaltung des Bibelwortes proclamiren, und das Bibelwort allein als die Quelle der göttlichen Offenbarung aufstellen, und dessenohngeachtet den Inhalt des zu Glaubenden in „symbolischen Büchern" oder feststehenden Bekenntnißschriften fixiren, das sind gewiß widersprechende Dinge, deren Widerspruch jedem vorurtheilslosen Geiste bald einleuchten muß. Nimmt man dazu die andern Hauptsätze der lutherischen Lehre von der alleinbeseligenden und rechtfertigenden Kraft des Glaubens, von der Entbehrlichkeit der guten Werke, von der willkürlich ersonnenen „imputativen" Gerechtigkeit Christi, als genügend zum Heile; so kann man sich nicht wundern, daß sogleich beim Ursprunge der Neulehre manche Bekenner derselben in manchen Puncten der Lehre und in Folge dessen auch der äußern neubackenen Kircheneinrichtung sich von den Tonangebern separirten, wenn dieß im Anfange auch nicht in förmlicher äußerer Absonderung sich kund gab. Die Tonangeber des neuen Kirchenthums waren ja selbst unter sich uneins in ihren Grundansichten, und klagten bald sehr heftig über „Secten- und Rottengeister," die da sich sonderten und die Sonderung Anderer betrieben. Luther selbst klagt nicht bloß über zunehmendes Sittenverderbniß seit Beginn der neuen Lehre, sondern auch über Verschlimmerung des neuen Kirchenwesens, über die Geringschätzung der Prediger und der Predigt, über den gefährlichen Dünkel Unberufener in geistlichen Sachen und die kecke Meinung von der Entbehrlichkeit des Predigerstandes, über die Knechtschaft der Kanzel und die usurpirte Gewalt der Gemeinden, über vernachlässigten Empfang des Abendmahls u. n. A. Auch Melanchthon klagt über dieses und ähnliches, über den Verfall der Disciplin und der Wissenschafen, über unnöthige Aenderung des Ritus, über den traurigen Sittenzustand in den von ihm besuchten Gemeinden, vornehmlich in Folge der Doctrin von der Entbehrlichkeit der Werke, über die herrschende Streit- und Verläumdungssucht selbst unter den Predigern. Kurz — man bekannte es sehr bald, daß „im Papstthum" Alles besser gestanden sei, als im neuen Kirchenthume, wo es nichts als Zweifel und Streit, und keine Auctorität zum Entscheiden gebe. Der klägliche Kirchenzustand ging Melanchthon so zu Herzen, daß er häufig diese seine wahnsinnige Zeit als „das Greisenalter der Welt" bezeichnet, voll von Thorheiten und Lastern, und das Weltende herannahen

sieht. (Vgl. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung rc. I. Bd. (1. Ausgabe) S. 295—404). So ward bereits uranfänglich der Keim der Spaltung, der in der neuen Lehre lag, zur Entwicklung getrieben, was Wunder, wenn diese Spaltung im Verlaufe immer klaffender wurde, und durch Absonderung der Unzufriedenen aus einer Secte stets eine neue Secte sich erzeugte? Die Erwartungen einer wahren Kirchenverbesserung, welche doch Viele von Luthers ersten Schritten gehofft hatten, hatten den trübsten Erfahrungen Platz machen müssen, statt heilsamer Einrichtungen erblickte man überall Unordnung und Auflösung, nirgends das Aufblühen einer lebendigen Religiosität, nirgends einen wahrhaft reinen sittlichen Ernst. Diese Enttäuschung bewirkte den Rücktritt Vieler aus der neuen Genossenschaft; Manche kehrten freudig in den Schooß der alten Kirche zurück, Andere flüchteten sich zu den Wiedertäufern, da sie eines Theils bei dieser Secte noch den meisten religiösen Gehalt bemerkten, und andern Theils die Brücke zur Rückkehr in die katholische Kirche ihnen abgebrochen schien; wieder Andere ergaben sich, der endlosen Glaubenszänkereien müde, dem dunklen Zuge einer schwärmerischen Mystik, oder sie wurden religiöse Eclectiker, verschmähten ein bestimmtes Bekenntniß und jeden Cultus einer bestimmten Religionsgenossenschaft, und bildeten auf diese Weise die Classe der consequenten Separatisten. Unter den vom Lutherthum zu den Wiedertäufern Uebergetretenen ist besonders merkwürdig Johann Denk, Rector zu St. Sebald in Nürnberg. Er wird als ein sehr gelehrter Mann und als offener Bekenner der wiedertäuferischen Lehre geschildert. Aus Nürnberg verbannt, begab er sich nach Basel und verband sich da mit Hetzer, wandte sich in Gesellschaft des letztern nach Augsburg, wo die lutherischen Prediger eine eigene Warnung wider den von Denk gepredigten Tauforden veröffentlichten. Von da ging Denk nach dem Elsaß und predigte daselbst wider die Lehre der Reformatoren, über den Satz, daß das Verdienst Christi allein, ohne Zuthun des Menschen, das Heil des Menschen nicht bewirke. Seine Predigt fand viel Beifall, und zog den Prediger Jac. Kautz in Worms auf seine Seite. Von denjenigen Separatisten, welche die Pseudomystik, und der Wahn eines besonders strengen Lebens und höherer Vollkommenheit zur Trennung vom Lutherthume, oder doch zum Tadel und Befehden der Neulehre vermochten, sind zu erwähnen: Johann Weigel, geb. im Meißnischen 1533, Prediger zu Tschopau im sächsischen Erzgebirge. Der Krieg gegen ihn von Seite der lutherischen Prediger brach erst nach seinem Tode los, veranlaßt durch die Herausgabe seiner zahlreichen durchgängig im mystischen Geiste verfaßten ascetischen Schriften. Verfänglich darin erschien den lutherisch Gesinnten das Bekenntniß Weigels, daß der Buchstabe der Schrift allein nicht zur Einheit der christlichen Glaubenswahrheit führe, daß vielmehr der Mensch von dem hl. Geiste, „von der Salbung im Herzen“ — gelehrt werden müsse rc. Es mißfiel den lutherischen Theologen, daß Weigel meinte, das sei eine falsche Theologie, die auf Universitäten gelehrt werde, wo man Christus nicht wahrhaft kennen lerne, da Er nicht auf solchen Cathedern lehre, sondern eitel Menschengerede; es mißfiel den Predigern, daß er ihnen vorrückte, wie sie sich eidlich verpflichteten, nichts anderes lehren zu wollen, als was in „Menschenbüchern, in symbolischen Schriften“ und dergleichen mehr vorgeschrieben sei. In seinen mystischen Ergießungen fördert Weigel allerlei Dunkles zu Tage über den göttlichen und sterblichen Leib Christi, über die Wiedergeburt mit Geist, Seele und Leib rc. Ein Geistesverwandter Weigels, aber in noch weit mysteriöserer Gestalt, war der ungelehrte Theosophe Schuster Jacob Böhme (s. d. A.), der im buntesten Schiller lateinischer, chemischer und astrologischer Kunstwörter die Bilder übernatürlicher Dinge durch einander wirft, ein Verfahren, welches er durch die Lectüre des Theophrastus Paracelsus vorzüglich sich eigen gemacht hatte. So dunkel und verworren das Meiste in seinen Darstellungen ist, so erregte doch gerade das Räthselhafte und Orakelmäßige seiner Sprache mannigfaltiges Aufsehen, und ward selbst ein angenehmer Gegenstand des Nachdenkens für solche

Gemüther, welche der trockenen, ungestümen und streitsüchtigen Theologasterei ihrer Zeit überdrüssig, in einem sanften Sichversenken in die geheimnißvollen Tiefen des Unbegreiflichen ihre Seelenruhe suchten, dabei aber nicht so glücklich waren, dieselbe im Hafen der katholischen Mystik, die in der katholischen Wahrheit stets verborgen liegt, aufzufinden. Mehr berüchtigt als berühmt sind die Separatisten Esaias Stiefel, Kaufmann und Weinwirth zu Langensalza, und sein Schwestersohn Ezechiel Meth. Stiefel hielt das Kirchengehen für überflüssig und sonderte sich daher mit seiner Familie vom öffentlichen Gottesdienste ab; selbst Taufe und Abendmahl erschienen ihm nutzlos, als verwaltet von täglich sündigenden Predigern. Als Reformator des lutherischen Kirchenthums und als Aftermystiker machte sich auch kenntlich der zu Lüneburg 1607 geborne Christian Hohburg, Prediger im Braunschweigischen, später bei den Reformirten in Holland und zuletzt bei den Mennoniten. Er rügte das ewige Streiten und die Ketzermacherei der damaligen Theologen, empfahl die „Feuertaufe des Geistes am innern Menschen," und erklärte sich gegen die gemißbrauchte Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Auch in Gestalt von Propheten traten Etliche der Separationslustigen auf, so Johann Kotter, Gerber zu Sprottau in Schlesien, und Nicol. Drabicius (s. d. A.) aus Mähren. Die Schwenkfeldianer erscheinen der Hauptsache nach als Separatisten des Lutherthums, so bald Caspar Schwenkfeld (s. d. A.) in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Abendmahle von Luther abwich, und bei ihm das innere fromme Leben ein Hauptgewicht bildete, während das äußere Kirchenthum als gleichgültig erscheint, abgesehen hier von den sonstigen eigenthümlichen Lehren Schwenkfelds. Uebrigens hielt Schwenkfeld den Lutherischen ihre Haltlosigkeit und Wackelei, so wie die Fundamentlosigkeit ihrer Kirche tapfer vor; dafür ward er von ihnen als Fanatiker und Erzketzer verlästert. Obschon er durch seine Frömmigkeit viele Anhänger gewann, so thaten sich dieselben doch mehr im Stillen zusammen, als daß sie förmliche Gemeinden bildeten, außer in Straßburg und zum Theil in Schlesien (S. Döllinger a. a. O. S. 226 ff.). Auch unter den Wiedertäufern rührten sich frühzeitig separatistische Elemente. Nach ihrer Niederlage zu Münster sann der frühere katholische Priester Menno Simonis darauf, seinen Sinnesverwandten, die sich Mennoniten oder Taufgesinnte nannten, eine mildere, den fanatischen Charakter der früheren Wiedertäufer ausschließende Verfassung zu geben, die darauf abzielte, daß die neue Gemeinde das Bild der ersten Christen darstellen und eine wahre Gemeinde der Heiligen sein sollte. Die Kindertaufe, Ehescheidung, Eid, Krieg und Klagen vor Gericht wurden von den Mennoniten verworfen; doch theilten nicht Alle die gleiche Strenge der Gesinnung, und bald trat noch die Differenz hinzu, daß in Absicht auf die Gnadenwahl sie in calvinisch und in arminianisch Gesinnte zerfielen. Die beiden Parteien bannten sich gegenseitig, und jede Partei ließ die von der andern Uebergetretenen nochmals taufen. Da, wo Calvins Lehre zur Herrschaft gelangt war, gab es gleichfalls in kurzer Zeit Sonderstellungen und Parteikämpfe, sohin Keime des Separatismus. Zu Leiden gerieth der Professor Arminius (s. d. A.), welcher die unbedingte Prädestination Calvins verwarf, in heftigen Streit mit seinem Collegen Gomarus, welcher dieselbe vertheidigte; aus diesem Streite gingen in den Niederlanden arminianische und calvinische Gemeinden als geschiedene Parteien hervor. Nach dem Tode des Arminius vertraten dessen Lehre und Partei Episcopius, Hugo Grotius, Oldenbarneveld u. A. (s. diese Art.); die Rechtfertigung ihrer Lehre (remonstrare), welche sie entwarfen, gab ihnen den Namen Remonstranten, welche unter dem nach der höchsten Gewalt strebenden Moritz von Oranien eine Verfolgungsperiode zu erstehen hatten, und von der Synode von Dordrecht (s. d. A.), wo die Calvinisten überwiegenden Einfluß übten, verworfen wurden. Die Remonstrantenversammlungen wurden gesprengt und ihre Prediger abgesetzt; einige kehrten zu den Katholiken zurück, andere schlugen sich zu den Contraremonstranten. Nach dem Tode

des Moritz von Oranien (1623) ward das Schicksal der Remonstranten wieder heiterer und ihre Sache ward auf's Neue durch Episcopius in mehreren Schriften (institut. theol.) vertheidigt. Unter den Remonstranten oder Arminianern selbst bildeten sich wieder Parteien; die Supralapsarier und Infralapsarier (s. d. A.), dann solche, welche über die Trinität, Erbsünde u. A. socinianisch dachten; endlich die Collegianten (s. d. A.), sogenannt von ihren Versammlungen (collegia), in welchen „vom Geiste ergriffene" Laien statt der Prediger auftraten, Stellen aus dem N. T. vorlasen und darüber oft stundenlange schwärmerische Vorträge hielten, woher sie auch „Propheten" hießen. Obgleich diese Laienprediger ursprünglich nur ein Ersatz der abgesetzten remonstrantischen Prediger waren, so nahmen sie doch bald gegen die Remonstranten und vornehmlich gegen deren Prediger eine feindselige, separatistische Stellung ein, organisirten sich ihre Kirchengemeinden, verwarfen jedes bestimmte Glaubensbekenntniß, und stimmten den Arminianern nur in der Nichtannahme der calvinischen Prädestinationslehre bei. Einen ähnlichen Entstehungsgrund wie die Arminianer in den Niederlanden, hatten die sog. Latitudinarier (s. d. A.) in England, welche nach der Synode von Dordrecht gleichfalls freiere Grundsätze in Betreff der Prädestinationslehre verbreiteten, die inmitten der ärgerlichen Streitigkeiten zwischen den Episcopalen, Presbyterianern und Independenten bei Vielen Beifall fanden. Die Führer dieser Partei, W. Chillingworth und Joh. Hales, dachten in religiösen Dingen weit gemäßigter, als es die Hochkirche und die Presbyterianer vertrugen und wurden deßhalb vom Puritaner Cheynel des Papismus beschuldigt. Auch in Frankreich regte sich unter den reformirten Theologen auch nach der Dordrechter Synode und wohl gerade wegen ihrer Beschlüsse, ein freierer Geist, der besonders durch Amyrault (s. d. A.), Professor von Saumür, die Härten des Calvinismus bedeutend milderte. — In England galten bei den herrschenden Religionsparteien noch als Separatisten die Brownisten, die Nonconformisten, die Independenten, später die Quäcker und Methodisten (s. diese Art.). — Ueber die Entstehungsart der separatistischen Regungen im Entwicklungsprocesse des Protestantismus überhaupt dürfte Folgendes unbezweifelt feststehen. In den kleinern protestantischen Secten tritt unverkennbar ein stets sich steigernder Spiritualismus hervor, so wie andrerseits ein starkes Verlangen nach religiöser Wärme und Befriedigung, hervorgerufen von den inneren Widersprüchen der lutherischen und calvinischen Lehrsätze, nicht minder von den starren, nakten Formen des neuen Gottesdienstes, insbesondere aber von den trostlosen Behauptungen der ersten Reformatoren über die Folgen der Erbsünde, über die Freiheit des Willens, über die absolute Prädestination mit den daraus hervorgehenden für das menschliche Gemüth so überaus unerquicklichen Folgerungen. Was Wunder, daß die von solchen Lehren Unbefriedigten sich von Außen ab und völlig in das Heiligthum ihres Gemüthes zurückzogen. So nahmen sichtbar die separatistischen Secten eine unbewußte Rache an der sog. Reformation wegen der von ihren Stimmführern allüberall ausgestreuten Schmähungen auf die katholische Kirche, „ihre Geistesknechtung, ihre Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit, ihren heidnischen Ceremoniendienst" u. dgl. Der Spiritualismus der kleinern Secten verwarf jetzt eben so rücksichtslos das halt- und erbauungslose Außenwerk der Neukirche, und deckte das Widerspruchsvolle und Principienlose der neuen Lehre auf, während sie, wie es in der Natur der Sache lag, sich in manchen Puncten, besonders in der Lehre der Rechtfertigung, sich wieder mehr den Grundlehren der alten Kirche näherten. Unstreitig ist bei diesem Spiritualismus, welcher dem symbolischen Protestantismus eine separatistische Abneigung entgegensetzte, eine gewisse Stufenfolge bemerkbar, so daß nach den Wiedertäufern in aufsteigender Ordnung zunächst die Schwenkfeldianer, dann die Quäcker, Methodisten u. A. folgen. Dem Vereine der Quäcker mit ihrem sogenannten „inneren Lichte," ihrer religiösen Innigkeit und Wärme hat die Starrheit der englischen Hochkirche (s. d. A.) und ihre Unvermögenheit während der

Cromwell'schen Sturmperiode den nächsten Anstoß gegeben. Auch die Secte der Methodisten verdankt ihren Ursprung dem in der Seele ihres Stifters John Wesley lebhaft gefühlten Bedürfnisse eines gottseligen, in sich gekehrten, ascetisch gestärkten christlichen Sinnes und Lebens, gegenüber dem abgelebten, ethisch lahmen, eine geistige Neugeburt nimmermehr verheißenden anglicanischen Kirchenthume, gegen welches die Methodisten im Verlaufe eine entschiedene Opposition bildeten, obschon sie anfänglich noch im Verbande mit ihm standen. Ihnen verwandt, doch aber wieder in manchen Puncten abweichend, ist der Verein der Herrnhuter (s. d. A.). Auch Swedenborgs Separatismus erscheint als eine Reaction gegen das Haltlose und Mechanische des orthodoxen Protestantismus in Bezug auf den Dienst des Wortes sowohl als des Cultus, nur verfolgt derselbe in Ansehung der Mittel zum Zwecke einen von den obenerwähnten ascetisch-mystischen Separatistenvereinen verschiedenen Weg. Zwar dringt auch Swedenborg auf eine vorherrschend practische, den innern Menschen umwandelnde Richtung des Christenthums, auch der mysteriöse Geisterseher nimmt eine polemische Haltung gegen den lutherischen Solafides an, und die Liebe, d. h. ein Leben nach dem Glauben, ist ihm ebenfalls wesentliche Bedingung zum Eingang in den Himmel: daher er bei seinen jenseitigen Wanderungen Luther nicht im Himmel trifft, sondern in einer Art von Fegfeuer. Nur hat sein Separatismus etwas Eigenthümliches. Die obengenannten Secten hielten den Rettungsanker für die beseligende Kraft des Christenthums in den subjectiven Elementen innerer Gefühle und Anregungen von Oben fest, in ascetischer Hingabe des Menschen an Gottes Gnade, in besonderen Offenbarungen und momentanen Erleuchtungen, oder im sog. Durchbruche der Gnade und in der geistigen Neugeburt mit ihren Wehen; so glaubten sie sich geschützt gegen den symbolischen Glaubenszwang und gegen die unfruchtbare einseitige Auslegung des todten Bibelbuchstaben. Swedenborg, das Gefährliche dieses Subjectivismus fühlend, gleichzeitig aber den tödtenden Geistesdespotismus der ersten Reformatoren von sich abwehrend, haschte nach einer neuen, objectiven Grundlage, um auf dieser das Christenthum vor dem Zerfließen in die bloß subjectiven Elemente der Gefühle und inneren Inspirationen zu retten, verfehlte aber das rechte Mittel, durch sein einseitiges Streben, das Innerliche plastisch zu veräußerlichen in seinen geträumten himmlischen Geistergestalten, von welchen er unmittelbare Offenbarungen empfangen zu haben vorgab, zog er den vagen Spiritualismus der Früheren zur bloßen Aeußerlichkeit oder zum Phantasma herab, indem er ihn fixiren wollte. So stellen sich uns zwei Extreme dar, rein Subjectives ohne Vermittlung mit einem historisch Objectiven, und Objectives ohne höhere Beglaubigung. Der Grund davon liegt offenbar darin, daß auf beiden Seiten das einzig sicher führende Organ der christlichen Offenbarung in der sichtbaren wahren Kirche Christi nicht gesucht und nicht gefunden ward. Es ist eben so interessant als leicht ausführbar, seit der Reformation des 16. Jahrhunderts bis herab auf die neueste Zeit an allen vorgekommenen separatistischen Erscheinungen nachzuweisen, wie sie sammt und sonders ihren letzten Entstehungsgrund in den falschen Prämissen der ersten Reformatoren haben, welchen Prämissen sie trotz vielfacher, häufig ganz reiner Forschung nach Wahrheit unterlagen; wie sie trotz strengen Haltens auf Kirchenzucht und sittliches Leben, dennoch nicht zum letzten und einzigen Halt- und Stützpuncte gelangen konnten, vielmehr trotz aller ihrer rühmlichen Eigenschaften in die kirchenfeindlichen Irrthümer der alten Montanisten, Novatianer und Donatisten zurückfielen, aus keinem andern Grunde, als weil sie nicht zu dem allein Sicherheit gewährenden Hafen der mit unfehlbarer Lehr- und Auslegungs-Auctorität ausgerüsteten katholischen Kirche vordrangen, nicht vordrangen zu jener göttlich gesetzten Anstalt, welche allein das Objective der Offenbarungslehre mit den intelligenten und mystischen Elementen derselben vermittelt. Selbst der Separatismus der Antitrinitarier (Socinianer) hat in der verkehrten protestantischen Prämisse einer zügellos freien Schriftauslegung seine Quelle, welche die an dem

christlichen Trinitätsglauben festhaltenden symbolischen Bücher nicht verstopfen konnten; denn hatten diese gleichwohl noch den Glauben an die Gottheit des Erlösers festgehalten, so ließ doch die folgerichtige Entwicklung des falschen Grundsatzes der unbedingt freien Bibelauslegung in der protestantischen Ubiquitätslehre die Menschheit Christi in der Gottheit aufgehen; in der Kraft dieses Princips aber lag lediglich gar nichts, was die Socinianer hätte hindern können, Christus als bloßen Menschen aufzufassen. — Es liegt in der Natur des Separatismus, für seine Sache Proselyten zu machen; so lange dieses mit den redlich geführten Waffen des Geistes geschieht, mag solches der öffentlichen Gerechtigkeit gleichgültig sein. Leicht aber durchbricht der Separatist die Schranken des Erlaubten, greift zu aufregenden, der öffentlichen Ruhe gefährlichen Mitteln, oder zur Waffe des Spottes und der Ehrenkränkung gegen Andersdenkende, zur Störung derselben in ihren kirchlichen Rechten, oder er versagt der Obrigkeit Gehorsam und Achtung: alsdann muß er auch sich es selber zuschreiben, wenn die Obrigkeit ihm die Duldung versagt und ihn zur entsprechenden Strafe zieht. Die Geschichte erzählt leider nur zu viel von dergleichen gerechten Einschreitungen, selbst von Capitalstrafen; sie weiß aber auch von Verfolgungen, welche sich sicherlich einmal nicht aus dem protestantischen Princip unbedingter Denk- und Gewissensfreiheit, wohl aber aus ganz andern Motiven, wie z. B. aus allgewaltiger Cäsareopapie, erklären lassen. In eine derartige Lage geriethen in neuerer Zeit in Preußen die Altlutheraner (Symbolgläubige) gegenüber den Denkgläubigen und den Anhängern der sog. Union, in Folge dessen Viele der ersteren nach America ausgewandert sind (s. d. Art. Scheibel); ein wohl noch härteres Loos traf in Genf und Waadtland die sog. Momiers, eine schwärmerische, den Methodisten (s. d. A.) entwachsene Genossenschaft, welche sich (1820) von der Genferkirche trennte, weil sie deren Geistlichkeit im Puncte der Gottheit Christi nicht orthodox und im Gottesdienste keine Seelenlabung fand. Gemeinschaftliches Beten, Singen, Bibellesen bildete ihre Andacht in einem zu Genf erbauten, für 600—700 Mitglieder eingerichteten Bethause. Später verbot man ihre Versammlungen, die Widerstrebenden traf die Strafe des Zuchthauses oder der Landesverweisung. In neuester Zeit erregen auf dem Gebiete des Separatismus auch in Teutschland mehrfaches Aufsehen die Irvingianer, gleichfalls ein Ausläufer des anglicanischen Sectenwesens, gestiftet von Eduard Irving (geb. im J. 1792 zu Annan in Schottland, gest. 1834 zu Glasgow), der als Prediger in London im Tone der alttestamentlichen Propheten das Elend der Menschheit schilderte und zum Ergreifen eines practischen Christenthums anfeuerte. Als er in einer Schrift behauptete, das Fleisch Christi sei erst durch die Auferstehung unsündlich geworden, vorher aber sei es sündlich gewesen; so erregte dieses, wie billig, Anstoß; da er auch in der wahren Kirche Christi ein Wiederaufleben, oder eine Fortsetzung der Wundergaben annahm, wie sie die erste Kirche besaß, und man wirklich in den Versammlungen seiner Anhänger bereits ein Reden in Zungen (γλώσσαις λαλεῖν) entdeckt haben wollte: so war er genöthigt, seine Predigerstelle 1832 niederzulegen, worauf er eine Zeit lang unter freiem Himmel predigte; im J. 1834 ward er durch die Synode sogar aus der Gemeinde ausgestoßen. Die Tendenz dieser Secte charakterisirt sich einigermaßen in ihrem Vorgeben, das apostolische Zeitalter wieder herzustellen; auch trug sie sich mit chiliastischen Hoffuungen, und liebte apocalyptische Benennungen; so führte der Stifter selbst als erster Vorsteher der Gemeinde den Namen „Engel," die übrigen Vorsteher hießen „Propheten, Evangelisten" 2c. In Teutschland führte bisher mit Wärme die Sache der Irvingianer H. Thiersch, früher Professor in Marburg. Auch dieser Genossenschaft liegt, wie andern Separatisten ein in vieler Beziehung ehrenhaftes Motiv zu Grunde, die unabweisbare Ueberzeugung der Unzulänglichkeit des heutigen Protestantismus für Geist und Herz höher strebender gläubiger Seelen, das tiefgefühlte Bedürfniß einer das Innerste treffenden religiösen und ethischen Regeneration bei einer im Unglauben und Indifferentismus erstarrenden

Religionspartei. Das Fühlen eines solchen Bedürfnisses legt für sie, abgesehen von ihren verkehrten Wegen, die sie einschlagen, während sie den rechten Weg, nämlich die Rückkehr zur katholischen Kirche, verschmähen, ein ehrendes Zeugniß ab. Einer derart ehrenden Erwähnung sind aber diejenigen Separatisten neuester Zeit nicht werth, welche entweder als Rongeaner den Schild als „Teutschkatholiken" führten, oder als deren Nachtrab dem Rongethum sich anschloßen. Ihr Bekenntniß war die Religion des Fleisches und des Umsturzes, oder eines neuen Heidenthums, gegen welches das alte Heidenthum durch sittliche Größe noch sehr vortheilhaft abstach. Ganz dieselben Zwecke, die zuletzt, auf politischen Wirrwarr hinausliefen, verfolgten die Stifter der sog. „freien evangelischen Gemeinden," ein Wislicenus, Rupp, Uhlich, Balzer und wie die sonstigen „lichtfreundlichen" Auctoritäten heißen mögen. War das Rongethum in protestantischen Staaten anfangs ziemlich durchsichtig begünstigt, so ward man bald in diesen Associrten über dessen Unschuld enttäuscht, und mancher der lichtfreundlichen Prediger hatte den titanischen Separatistengeist mit Amtsentsetzung zu büßen. (S. Ritters Handb. der Kirchengesch. II. Bd. 4. Aufl. S. 592—597.) Schröckhs Kirchengesch. seit der Reform. Thl. IV. S. 685 f. Thl. V. S. 330 f. Thl. VIII. S. 399 f. Möhlers Symbolik (in den spätern Auflagen); Schulz, Ueber den Separatismus (Weilburg 1835). Vgl. hiezu den Art. Schwärmerei. [Dür.]

Sepharad (סְפָרַד), nur Abdias 20, nach dem Context unzweifelhaft eine nördliche Gegend, in welcher Bewohner des südlichen Juda im Exil leben. Abgesehen von allen Vermuthungen einer andern Leseart (z. B. Sepharam bei Acco, oder Ephrata wie die LXX. *Εφραθά*, nach Andern verschrieben statt *Σεφραθά*, ja selbst Sparta), empfiehlt sich die Tradition, welche der hl. Hieronymus vorfand, nach der mit der Vulg. Bosporus zu verstehen wäre, dadurch, daß auch die persischen Keilschriften (nach Niebuhr Reis. II. de Sacy, Lassen) eine Provinz Kleinasiens Çparad zwischen Katapathuk (Cappadocien) und Jauna (Jonien) anführen, und das Wort Bosporus selbst kaum griechischen Ursprunges, sondern eben nur das gräcisirte und mythologisirte Çparad sein dürfte. Lassen (Zeitschr. f. Morg. V. 1. S. 50) nimmt es für Çvarda, d. i. Sardis, also für Lydien. Entgegen steht nur, daß man schwer annehmen kann, es seien Juden bis in diese nördlichen Gegenden gekommen, da weder die assyrische noch die babylonische Weltmonarchie Kleinasien umfaßte; daher selbst der hl. Hieronymus an einer andern Stelle seine Zuflucht zum syrischen Idiom nahm, in welchem Sephar „Grenze" bedeute, und den Ausdruck rein appellativ erklärte. Aber warum sollten nicht durch assyrische Streifzüge oder selbst durch die große Invasion der Scythen Israeliten bis nach Çparad verschlagen worden und die Kunde davon nach Palästina gedrungen sein, da Abdias ohne Zweifel ein Zeitgenosse des Jeremias war und den Scytheneinfall selbst erlebt hat? [S. Mayer.]

Sepharvaim, eine von den Assyrern eroberte Stadt und Gegend, aus welcher Salmanassar und später auch Asarhaddon (Esr. 4, 2) Colonisten in das zerstörte Reich Israel versetzten, die mit denen von Cutha, Avva, Hamath und Babel zu dem Volke der Samaritaner (s. d. A.) zusammen wuchsen. Als ihr specieller Götzencultus wird der Molochdienst erwähnt, ihre Götter heißen Adrammelech (s. d. A.) und Anammelech (vgl. Movers, Phönizier I. Bd. S. 410), 2 Kön. 17, 24. 31. 18, 34. 19, 13. Jes. 36, 19 und 37, 13. Am wahrscheinlichsten ist unter Sepharvaim das Sipphara des Ptolomäus V. 18, 7 (*Σιπφάρα*, vgl. die Stadt der Sipparener, *πολις Σιππαρηνῶν* des Euseb. praep. ev. IX. 41. chron. arm. I. p. 55) zu verstehen, welches im südlichen Mesopotamien am östlichen Ufer des Euphrat lag. Daß die hl. Schrift es zugleich mit dem syrischen Hamath nennt, berechtigt noch nicht zu der Annahme (wie Vitringa, Ewald u. A. wollen), daß es in Syrien müsse gelegen haben, um so weniger als keine Stadt gleichen oder nur ähnlichen Namens daselbst irgendwo erwähnt wird.

Sephela, שְׁפֵלָה, als Appellativum Ebene, Niederung, als Nomen proprium die Ebene südlich von Joppe bis Gaza, einschließlich Philistäa's. Hieron. Onom.: Usque hodie omnis regio juxta Eleutheropolim campestris et plana, quae vergit ad aquilonem et occidentem, Sephela dicitur. Die LXX. haben den Namen meist übersetzt und nur an einigen Stellen als Nom. propr. stehen lassen. In den deuterocanonischen Büchern kommt der Name Σεφήλα nur 1 Macc. 12, 38 vor, wo Simon Ἀδιδὰ ἐν τῇ Σεφήλᾳ befestigt. S. Raumer's Palästina S. 45.

Sept, s. Brevier.

Septiformis litania, s. Marcustag.

Septimius Severus, römischer Kaiser. — Als die Prätorianer, die Soldaten der kaiserlichen Leibwache, den trefflichen Kaiser P. Helvius Pertinax am 28. März 193, besonders wegen seiner strengen Sparsamkeit, ermordet hatten, trieben sie die Frechheit so weit, daß sie das römische Reich an den Meistbietenden versteigerten. Auf diesem schmählichen Wege gelangte der reiche Senator Didius Julianus zur Kaiserwürde, indem er jedem einzelnen Prätorianer (ihre damalige Anzahl weiß man nicht genau, mindestens aber waren es über 12000 Mann) 6250 Drachmen bot (etwa 2500 fl.). Empört über eine solche unerhörte Beschimpfung des römischen Namens erkannten die auswärtigen Heere den neuen Kaiser nicht an, sondern von den drei bedeutendsten rief jedes für sich seinen Oberfeldherrn zum Kaiser aus, das Heer in Syrien den Pescennius Niger, jenes in Britannien den Clodius Albinus und das in Illyricum den Septimius Severus. Letzterer, aus einer dem römischen Ritterstande angehörigen Familie entsprossen und zu Lebtis (Lebida) in Africa im J. 146 geboren, sicherte bei seiner Erhebung jedem seiner Soldaten nahebei das Doppelte von dem zu, was jeder Prätorianer von Didius Julianus erhalten hatte, und konnte nunmehr den Vortheil der geographischen Lage benützen, d. h. von seiner bis an die julischen Alpen sich ausbreitenden Provinz leicht nach Italien eindringen und, ehe noch seine Nebenbuhler auch nur seine Wahl erfuhren, in Eilmärschen nach Rom rücken. Noch vor seiner Ankunft daselbst gab er den seine Rache fürchtenden Prätorianern, welche ihm in ihrer Verzweiflung den Sieg hätten streitig machen können, solche Zusicherungen, daß sie ihr Geschöpf den Julianus verließen, worauf der Senat den letzteren enthaupten ließ und den Septimius Severus einstimmig (am 2. Juni 193) als rechtmäßigen Kaiser anerkannte. Alleinherrscher war er damit noch nicht, sondern wurde es erst, nachdem in einem vierjährigen äußerst heftigen Bürgerkriege seine beiden Nebenbuhler Pescennius Niger und Clodius Albinus vernichtet waren. Diesen Bürgerkrieg selbst, die übrigen Feldzüge des Septimius Severus, seine einzelnen Regierungshandlungen, seine Familienverhältnisse, seinen energischen, aber auch gewaltthätigen und hinterlistigen Charakter, und was Alles in eine Lebensbeschreibung von ihm gehört, auch nur ganz kurz darzustellen, erachten wir hier nicht am Orte, denn nur als Christenverfolger kann Septimius Severus in diesem Kirchen-Lexicon eine Stelle finden, und so wenden wir uns denn zur Beantwortung der Frage: in welcher Lage haben sich unter seiner Regierung (193—211) die Christen befunden? In den ersten Jahren derselben, wird berichtet, sei er den Christen günstig gestimmt gewesen, und habe mehrere derselben gegen die Volkswuth in Schutz genommen. Als Grund für diese milde Gesinnung wird angegeben, daß Severus von einem Christen Namens Proculus von einer Krankheit sei geheilt worden, den er deßhalb bis an dessen Lebensende in seinen Palast aufgenommen habe (Tertullian. ad Scapulam c. 4). Es mag dieß richtig sein, allein wenn der Kaiser selbst mehrere Christen aus den höheren Ständen gegen die Volkswuth in Schutz nahm, so ergibt sich hieraus, daß schon im Anfang seiner Regierung, trotz seiner günstigen oder indifferenten Gesinnung die Lage der Christen eine höchst traurige war. Die früheren Gesetze gegen die Christen waren fortwährend in Geltung, alle öffentlichen Unglücksfälle wurden von dem heidnischen Pöbel den Christen zugeschrieben, weil sie durch ihre Verach-

tung der Götter die Rache derselben herausforderten, und so waren gerade die gräßlichen Bürgerkriege zwischen Severus und seinen beiden Nebenbuhlern vollkommen geeignet, den Volksfanatismus auf das Heftigste zu erregen, und schwere Verfolgungen mit oder gegen den Willen einzelner Statthalter herbeizuführen. Eine solche Verfolgung begegnet uns gleich im Anfang der Regierung Severs zu Alexandrien, denn Clemens Alexandrinus, der um die damalige Zeit seine Stromata schrieb, sagt im zweiten Buche (c. 20. ed. Potter; ed. Sylburg. p. 414): „Täglich sehen wir viele Martyrer vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten.“ In dem römischen Africa wurde Septimius Severus gleich Anfangs als Kaiser anerkannt. Die dortigen Heiden feierten seine Erhebung durch feierliche Opfer, öffentliche Mahlzeiten, Illuminationen u. dgl., und noch mehr war dieß der Fall, als Severus über seine Mitbewerber triumphirt hatte. An allen solchen Festlichkeiten nahmen die Christen wegen der damit verbundenen götzendienerischen Ceremonien keinen Antheil, und luden dadurch den Verdacht auf sich, gegen den Kaiser feindselige Gesinnungen zu hegen. Als Severus nach Besiegung des Niger und des Albinus einen Feldzug gegen die Parther unternahm, befahl denn auch sein erster Minister Plautianus, den er als Reichsverweser oder als seinen Stellvertreter zu Rom zurückließ, gegen die Christen als gegen Verächter der kaiserlichen Majestät einzuschreiten. Als der Majestätsbeleidigung schuldig wurden sie hauptsächlich deßwegen angesehen, weil sie den von den Heiden so hoch gehaltenen Eid „bei dem Genius des Kaisers“ nicht schwören wollten; die alten Beschuldigungen von den ödipischen Verbrechen und den thyestischen Mahlzeiten der Christen wurden vorgebracht: und so trugen alle diese Umstände, wie wir aus dem etwa 198 verfaßten Apologeticus Tertullians ersehen, dazu bei, daß die Christen in Africa und noch andern Provinzen, vorzüglich auch zu Rom, auf das Heftigste verfolgt wurden, indem man sie verbrannte, den wilden Thieren vorwarf, kreuzigte, die Frauen und Jungfrauen schmählich entehrte u. s. w. Im J. 200 begegnen uns die scillitanischen Martyrer. Zwölf Christen aus der Stadt Scillita in Numidien (7 Männer und 5 Frauen) wurden vor den Proconsul Saturninus geführt. Aufgefordert, bei dem Genius des Kaisers zu schwören, antwortete Speratus: „Ich weiß von keinem Genius des Beherrschers dieser Erde; ich diene meinem Gott im Himmel, den kein Mensch je gesehen hat noch sehen kann. Ich entrichte meine Abgaben von Allem, was ich kaufe, denn ich erkenne den Kaiser als meinen Herrn, aber anbeten kann ich nur meinen Herrn, den König der Könige, den Herrn aller Völker.“ Eindringliches Zureden am andern Tage, und eine weiter bewilligte Bedenkzeit von drei Tagen änderten den Sinn der Christen nicht. Speratus erklärte im Namen der übrigen: „wir alle sind Christen, von dem Glauben unsers Herrn Jesu Christi weichen wir nicht; thut, was euch gefällt.“ Sofort wurden sie, weil sie sich als Christen bekannt, und dem Kaiser die ihm gebührende Ehre nicht erweisen wollten, zur Enthauptung verurtheilt, und gingen freudig in den Tod. — Solches war die Lage der Christen unter Septimius Severus bis in das Jahr 202, noch ehe der Kaiser ein besonderes Edict gegen sie erlassen oder nur eine ungünstige Gesinnung gegen sie kund gegeben hatte. Das Letztere geschah nun aber im J. 202, indem Severus nach Beendigung des parthischen Feldzugs ein Edict erließ, wornach der Uebertritt zum Judenthum und ebenso zum Christenthum bei schwerer Strafe verboten wurde (Spartianus in Severo cap. 17). Zunächst möchte man hierin eine Milderung der früheren Gesetze sehen, indem Severus nur der weiteren Ausbreitung des Christenthums habe vorbeugen wollen. Man könnte annehmen, um die hierauf ausgebrochene höchst grausame Verfolgung zu erklären, es seien weitere specielle Edicte gegen die Christen erlassen worden, die uns nur nicht aufbewahrt wurden. Ein Septimius Severus, unter welchem die Lehre vom passiven Gehorsam der Unterthanen und von der absoluten Machtvollkommenheit des Kaisers von den Juristen wissenschaftlich begründet wurde, konnte allerdings gegen die Christen,

welche dem passiven Gehorsam Grenzen setzten, zu strengen Maßregeln sich aufgefordert fühlen. Alle derartige Hypothesen erscheinen inzwischen überflüssig. Wurden die Christen in den ersten neun Jahren der Regierung Severs so verfolgt, wie wir im Vorausgehenden angegeben haben, so war obiges Edict, welches zum ersten Male officiell kund that, daß der Kaiser gegen die Christen ungünstig gestimmt sei, vollkommen hinreichend, die Verfolgung heftiger zu machen, als sie früher war. Wirklich wurde sie auch so grausam, daß Viele ein Vorzeichen der nahen Erscheinung des Antichrists und des baldigen Weltendes darin sahen (Eusebii Hist. eccles. VI. 7). Eusebius (VI. 1) beschreibt die Verfolgung als eine allgemeine, hauptsächlich zahlreich aber, sagt er, waren die Martyrer zu Alexandrien, wohin als auf den größten Kampfplatz Gottes die auserlesensten Kämpfer aus ganz Aegypten und Thebais geschickt wurden und wo dieselben durch die standhafteste Ausdauer in mancherlei Martern und Todesarten sich von Gott die Kronen erwarben. Unter den Martyrern zu Alexandrien befanden sich damals auch Leonidas der Vater und mehrere Schüler des Origenes; dieser selbst entging nur wie durch ein Wunder dem Tode. Vorzüglich aber glänzt unter den alexandrinischen Martyrern die Jungfrau Potamiäna (s. d. A.). Kaum minder heftig als in Aegypten war die Verfolgung im proconsularischen Africa, unter dem Proconsul Tertullus Scapula. In Carthago fiel 203 das Martyrerthum der beiden jungen Frauen Perpetua und Felicitas (s. d. A.) und ihrer Leidensgefährten vor, dessen Darstellung zu dem Schönsten und Herrlichsten gehört, was uns die Geschichte aus dem Gebiete der menschlichen Leiden aufbewahrt hat. Weitere Specialitäten übergehend, wollen wir nur anführen, daß Tertullian dem Scapula ein sehr energisches Sendschreiben zuschickte, worin er denselben, um seinem Wüthen gegen die Christen wo möglich Einhalt zu thun, an die schrecklichen Wahrzeichen des Himmels, die jüngst sichtbar geworden, und an das tragische Ende mehrerer ähnlicher Christenfeinde erinnert, und ihm unter Anderm sagt, er könne seine Amtspflicht ohne Grausamkeit erfüllen, wenn er nach den ursprünglichen Gesetzen nur das Schwert gegen die Christen gebrauche, wie es noch jetzt der Präses von Mauretanien und der Präses von Leon in Spanien machten. Hieraus ergibt sich, daß die Christenverfolgung unter Septimius Severus nicht überall gleich war, sondern daß ihre Härte viel von der Willkür oder der Menschenfreundlichkeit der Statthalter abhing. Wirklich bemerkt Tertullian dem Scapula weiter, daß manche kaiserliche Beamten nur gleichsam gezwungen die Christen verfolgt hätten, daß sie sich oft beträchtliche Mühe gaben, um die angeklagten wieder entlassen zu können, daß ein und der andere ihnen selbst Ausreden in den Mund legte oder solche Fragen stellte, welche sie ohne Beeinträchtigung ihres Gewissens beantworten konnten. Manche Beamte ließen sich auch Geld dafür bezahlen, daß sie in ihren Bezirken die Existenz und die Ausübung des Gottesdienstes der Christen ignorirten. Aber trotz aller Milderung an einzelnen Orten war die Christenverfolgung unter Septimius Severus, nach der Zählung des Orosius die fünfte, eine sehr heftige, und sie muß auch diesem Kaiser, wenn er gleich kein specielles Edict deßhalb erließ, selbst zugeschrieben werden, weil es denselben nur einige Zeilen gekostet hätte, um ihr allenthalben ein Ende zu machen. — Septimius Severus starb auf einem Feldzug gegen die Caledonier zu York in England am 4. Febr. 211 im 65sten Jahre seines Lebens. Er hatte sich von untergeordneten Stellungen aus auf den Kaiserthron geschwungen, damit nach gewöhnlicher menschlicher Betrachtungsweise den Gipfel des Glückes erreicht, und war doch nicht glücklich. Omnia fui, pflegte er nach Spartian c. 18 zu sagen, et nihil expedit. Vgl. hiezu den Art. Christenverfolgungen. [Σ.]

Septuagesimae (sc. Dominica diei septuagesimae) nennt man den dritten Sonntag vor der vorösterlichen Fastenzeit. Das gelasianische und gregorianische Sacramentarium geben ihm schon diesen Namen. Mit ihm beginnt die Vorfeier des Osterfestes. Da diese Vorfeier eine Vorbereitungszeit ist, während welcher

sich die Gläubigen des Gebetes und der bußfertigen Einkehr in sich selber mit doppeltem Eifer befleißen sollen, um würdige Ostern zu feiern, so beginnt mit Septuagesimä eine Bußzeit, obwohl noch nicht in der Strenge, in der sie vom Aschermittwoche an gefordert wird. Daher kommt es, daß von Septuagesimä an alle Alleluja sowohl in der Messe als auch im canonischen Stundengebete bis Ostern unterlassen, und alle Temporalmessen (abgesehen von dem Triduum vor Ostern) in blauer Farbe gelesen werden. Die am Sonntag Septuagesimä angeordneten Leseabschnitte, nämlich die Lection von den Wettläufern, um des Siegespreises theilhaftig zu werden (1 Cor. 9) und das Evangelium vom Gleichnisse des Herrn, der Arbeiter in seinen Weinberg suchte, sind gleichfalls in der Art gewählt, daß sie jedem Gläubigen zu verstehen geben, es sei jetzt die Zeit angebrochen, in der man es sich besonders zu Gemüthe nehmen soll, den Pfad des Heiles aufzusuchen. Woher der Name „Septuagesimae" komme, ist nicht ganz klar. Vielleicht geschieht es zur Erinnerung, daß manche Gläubige am neunten Sonntage vor Ostern zu fasten begannen (int. opp. Ambros. serm. 15 in Sexag.), in diesem Falle würde sein Name bloßer Numerus certus pro incerto sein. Alcuin meint (ep. 65 ad Carol. M.), es deute dieser Name an, daß von diesem Sonntage an zehn Wochen bis zum Schluß der Osterwoche sind.

Septuaginta, s. Alexandrinische Uebersetzung.

Sequentia, Sequenzen. Diesen Namen führen einige Hymnen, welche man nach dem Alleluja, das man bei der Meßfeier an das Graduale anschloß (s. d. Art. Graduale) folgen ließ. Den Namen leitet man daher, weil dieser Hymnus an die Stelle der letzten Sylbe des Alleluja, die man durch verschiedene Modulationen im Gesange sehr lange hinzudehnen pflegte, trat, und unmittelbar an das Alleluja sich anschloß; daher auch die weitern Namen der Sequenz jubilatio, jubilus. Die alten römischen Meßbücher enthalten keine solche Sequenzen. Die erste Einführung derselben in die Meßliturgie wird gewöhnlich dem Abt Notker (Balbulus) in St. Gallen (s. d. Art. Notker) zugeschrieben, der sie zugleich dichtete. Nach dem Biographen Notkers, Ekkehard (s. d. A. Bd. III. S. 513), wurden diese Sequenzen an Papst Nicolaus I. geschickt, der sie gut hieß und empfahl. Nach dem Beispiele Notkers verfertigten auch Andere dergleichen Sequenzen, und sie fanden in den Meßliturgieen Teutschlands eine reichliche Aufnahme. Vor der Fertigung des römischen Missale nach der Anordnung des Tridentinums gab es in Teutschland Meßbücher die 30—100 Sequenzen aufgenommen hatten. In das gegenwärtig allgemein eingeführte römische Missale sind fünf Sequenzen aufgenommen; eine für das Osterfest „Victimae paschalis", wohl um das eilfte Jahrhundert in Italien gedichtet, eine für das Pfingstfest „Veni sancte spiritus", dem König Robert von Frankreich zugeschrieben, eine für das Frohnleichnamsfest „Lauda Sion salvatorem", von Thomas von Aquin, eine für das Fest der sieben Schmerzen Maria's „Stabat mater", nach allgemeiner Annahme von Jacoponi (s. d. A.), einem Franciscaner gegen Ende des 13. Jahrhunderts, endlich eine für die Messen pro defunctis nämlich das bekannte „Dies irae" (s. d. A.). Die beiden letztgenannten Sequenzen können nicht als eine Ergänzung oder Fortsetzung des Alleluja zum Graduale angesehen werden, weil weder die eine noch die andere Messe ein Graduale mit einem Alleluja hat. Dagegen vertreten sie in den drei ersten Fällen den ursprünglichen Charakter, indem sie die Freude, die im Alleluja des Graduale angestimmt ist, durch einen eigenen Hymnus ausdehnen und erweitern. Die in's Missale aufgenommenen Sequenzen sind sämmtlich als kirchliche Dichtungen sehr schätzenswerth. Das Missale der Franciscaner hat auch eine Sequenz für das Fest des Namens Jesu „Lauda Sion Jesu nomen." [Bendel.]

Sequentiale ist ein Buch, in welchem die Sequenzen (s. d. A. Sequentia) gesammelt waren. Die Sequenzen Notkers und anderer Dichter wurden nämlich für den Gebrauch während der Messe zusammengetragen. Als die Sequenzen in

Teutschland ein Theil der Meßliturgie zu werden anfingen, hatte man noch keine Missalien, wo die Bestandtheile der Meßfeier unmittelbar aufeinander gefolgt wären, sondern man hatte für die einzelnen Bestandtheile auch einzelne Sammlungen. So hatte man ein Epistolare oder Lectionarium für die Episteln, ein Evangelistarium für die Evangelien, ein Orationale für die Gebete u. s. w. und so bildete sich auch ein Sequentiale. Als die Sequenzen in die nach und nach entstehenden Missalien eingefügt wurden, so blieb das Sequentiale noch für die Sänger nothwendig.

Seraphicus, s. Franciscus der hl. Bd. IV. S. 131.

Seraphischer Orden, s. Franciscanerorden.

Seraphim, s. Engel.

Serapion. I. Serapion, Bischof von Antiochien. Er wurde um 190—199 Bischof dieser Stadt, und zeichnete sich durch seinen Hirteneifer aus. Gegen die Montanisten richtete er ein Sendschreiben an Caricus und Pontius; ein anderes Schreiben schickte er an Domninus, der zur Zeit der Verfolgung zu den Juden abgefallen war. Andere kleinere Schreiben trugen gleichfalls das Gepräge eines ernsten ascetischen Sinnes. An die Gemeinde von Rhossus in Cicilien richtete er ein Sendschreiben, worin er das von dieser angenommene Evangelium Petri verwirft. — Einige Bruchstücke aus diesen Briefen s. bei Eusebius h. e. V. 19. VI. 12. Hieron. catal. c. 41. Gallandi bibl. T. II. Möhler Patrologie. — II. Serapion, Bischof von Thmuis in Aegypten. Er erhielt den Beinamen Scholasticus, d. h. der Gelehrte oder Gebildete, und war befreundet mit dem Mönche Antonius. Um das J. 340 weihte ihn Athanasius zum Bischofe von Thmuis, und Serapion übernahm für denselben später eine Gesandtschaft an den Kaiser Constantius. Serapion wohnte auch der Synode zu Sardica bei (s. d. A.). Serapion starb um 358. Derselbe Serapion schrieb an Athanasius wegen des Todes des Arius, und erhielt von Athanasius die an ihn (Serapion) gerichtete Antwort. Er selbst schrieb über die Titel der Psalmen, verschiedene nützliche Briefe und ein (kleines) Buch gegen die Manichäer. Dieses Buch ist uns allein erhalten; der Verfasser sucht zu zeigen, daß das Laster oder das Böse keine Substanz, und daß unsere Natur nicht aus sich selbst böse ist. Die Beweisführung ist tüchtig; aber die Darstellung sehr einfach. Das Werkchen steht griechisch bei Gallandi T. V. — Der Cardinal Angelo Mai hat in dem IV. Bande des Spicilegium Romanum" (1839 folg.) einen Brief des ägyptischen Bischofs Serapion, ohne Zweifel des von Thmuis, an die Mönche mitgetheilt, welcher mehrerer derjenigen Mönche als lebend erwähnt, die noch vor dem hl. Antonius starben. Hiebei bemerke ich nachträglich zu meinem Artikel „Sadolet", daß Angelo Mai im I. Bande des erwähnten Spicilegium einen bisher nicht bekannten Tractat desselben „de christiana ecclesia", jedoch nur das erste Buch, mitgetheilt hat. — III. Der hl. Serapion von Arsinoë stand 10,000 Mönchen vor, welche ihre ländlichen Arbeiten durch Gebet und andere Werke der Frömmigkeit heiligten. Mit dem Ueberschusse des Ertrags unterstützte der Abt Serapion die armen Christen in Alexandrien, und in der Umgegend (Palladius hist. Laus. c. 76) bei Migne (P. T. 73. Rufin. hist. monach. II. 18. ibid. T. 21). — IV. Der hl. Serapion, der Sindonite, so genannt von seiner Kleidung, bietet das vollkommenste Bild christlicher Abtödtung und Nächstenliebe dar; um zu helfen, zog er durch die Länder, verkaufte sich zu wiederholten Malen selbst als Sclave, um andern zu dienen. Er starb in Aegypten, 60 Jahre alt, kurz vor 388 n. Chr. (Pallad. l. c. cap. 83). — V. Ein Martyrer Serapion mit zehn Gefährten litt zu Alexandrien, wahrscheinlich unter Kaiser Maximin (Bolland. ad d. 21 Januarii). — VI. Den Namen Serapion trägt einer der sogenannten „Siebenschläfer" (s. d. Art. Decius). — VII. Serapion war ein Schüler des hl. Petrus von Nola und Mitglied des Ordens der Trinitarier. Sein Eifer für Christus verschaffte ihm im J. 1240 die Marter-

krone durch die Mohammedaner. Benedict XIII. erklärte ihn im J. 1728 als Martyrer (cf. Bened. XIV. de canoniz S. D. II. c. 24. [Gams.]

Serarius, Nicolaus, geboren zu Rembervillers in Lothringen im J. 1555, wurde Jesuit, lehrte zu Würzburg und Mainz und starb zu Mainz im J. 1609. Baronius nennt ihn das Licht der Kirche von Teutschland. Er schrieb: a) Prolegomena biblica (1704). b) In libros Regum et Paralipomenon commentaria posthuma (1617). c) Josue explanatus 2 t. d) Judices, Ruth, Tobias, Judith, Esther, Maccab. et epistolae N. T. explanati (1609—10). e) Abhandlung über die drei berühmten Secten der Juden. f) Epistolae S. Bonifacii Martyris, primi Mogunt. Archiepiscopi. 4. Mog. 1605 und 1629 (vergl. Seiters „Bonifacius" S. 2). g) Rerum Moguntiacarum l. V. Mog. 1604. Der Protestant Christian Johannis in Zweibrücken setzte diese Geschichte fort, und gab sie heraus zu Frankfurt in III T. 1722 und 1727; u. d. T. Rer. Mog. l. V., nec non scriptorum historiae Moguntinae collectio curante G. Chr. Joannis. — Die Gesammtwerke des Serarius erschienen in 16 Folianten.

Sergius I.—IV., Päpste. Sergius I., zu Antiochien geboren, zu Palermo in Sicilien erzogen und von dem Papste Adeodatus in den römischen Clerus aufgenommen, regierte die Kirche auf rühmliche Weise von 687—701. Während seiner Regierung wurde 691 zu Constantinopel die Trullanische Synode gehalten; Sergius erklärte dem Kaiser Justinian II., der sich alle Mühe gab, den Papst zur Unterzeichnung der Canones dieses Concils zu bewegen, er könne nur jene Canones genehmigen, welche mit den früheren päpstlichen Decreten und der Disciplin der occid. Kirche übereinstimmten, und ließ sich um keinen Preis von seinem Widerstande abbringen: als sodann der Protospatharius Zacharias den Papst nach Constantinopel schleppen sollte, griff das Volk und die Miliz zur Vertheidigung des Papstes zu den Waffen. Erwähnenswerth ist außerdem auch die Verordnung dieses Papstes, daß in der hl. Messe vor der Communion dreimal das „Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis" gesungen werden solle. Die Kirche begeht das Gedächtniß dieses Papstes am 9. Sept. S. Pagi, Brev. R. P. — Sergius II. war der Nachfolger Gregors IV. und stund der Kirche von 844—847 vor. Da ein Diacon Johannes sich mit Gewalt des hl. Stuhles zu bemächtigen gesucht hatte, so wurde Sergius schnell und daher ohne Wissen des Kaisers Lothar und ohne die Gegenwart eines kais. Gesandten geweiht. Deßhalb sandte Lothar seinen Sohn Ludwig mit einem Heere, welches den Kirchenstaat gräulich verwüstete, nach Rom, wo aber eine Ausgleichung Statt fand. Sergius starb am 27. Jauuar 847. Anastasius, der Bibliothecar spendet ihm in jeder Beziehung großes Lob. S. Pagi l. c. — Sergius III., von Geburt ein Römer, bemächtigte sich, nachdem er schon nach dem Tode des P. Theodor II. († 896) von der antiformosischen Partei dem P. Johann IX. entgegengesetzt worden war, im J. 904 nach Verdrängung des P. Christoph des päpstlichen Stuhles. Nach der Erzählung Luitprands (s. d. Art. Luitprand v. Cremona) hätte Sergius in unzüchtigem Umgange mit der berüchtigten Marozia gelebt und mit ihr den nachmaligen Papst Johann XI. gezeugt, allein nach dem Zeugniß gleichzeitiger Schriftsteller war Johann XI. ein Sohn des Herzogs Alberich von Camerino und der Marozia. Sergius führte den Pontificat von 904 al. 905—911 al. 912. Sergius IV., ein Römer, wurde zum Papst erwählt 1009. Vor dem Pontificate soll er „bocca di porco, os porci" geheißen, und wegen der Häßlichkeit dieses Namens sich als Papst Sergius IV. genannt haben. Er verwaltete die Kirche bis zum J. 1012. [Schrödl.]

Sergius, andere Männer dieses Namens. I. Sergius und Bacchus, Blutzeuge zu Rasaph in Syrien, waren im Alterthume sehr berühmt. Kaiser Justinian I. nannte die Stadt Rasaph zu ihrer Ehre Sergiopolis, und erhob sie zur Metropole der Provinz. Viele Kirchen erhoben sich unter ihrem Namen. Ihr Fest ist am 7. October. II. Sergius, Martyrer zu Mar Saba in Palästina im J. 797. Das im J. 484 von St. Sabas gegründete Kloster heißt wegen der Zahl seiner Be=

wohner: Laura maxima. Im J. 614 starben bei dem Ueberfalle des Persers Chosroës hier 40 Mönche als Martyrer (siehe Baronius A. 614). Zwanzig andere fielen im J. 797 bei einem Ueberfalle von Räubern, unter ihnen der Mönch Sergius (Bollandisten zum 20. März). Im J. 812 wurde eine Anzahl anderer Mönche ermordet. Die Gebeine dieser und anderer Martyrer werden heute noch in dem Kloster Mar Saba aufbewahrt. Darüber sagt einer der neuesten Besucher des Klosters: „In der Nähe der Capelle von St. Saba befindet sich ein merkwürdiger Begräbnißplatz, der eine große Menge von Schädeln an die Wand auf Haufen gelegt enthält, das traurige Denkmal einer grausamen Handlung der Türken und Perser. Das Zimmer ist in den Felsen gehauen und mag die Eigenschaften zum Erhalten haben" (Lynch, Expedition der Ver. Staaten nach dem Jordan und todten Meere. 1850. S. 241). Ebendaselbst zeigt man noch die Celle des Johannes von Damascus. Ausführliches über dieses berühmte Kloster hat der Geograph Ritter gesammelt in seinem Palästina und Syrien (II. Bd.) S. 608 folg. 1850. — Nebstdem gibt es eine große Zahl von Heiligen mit dem Namen Sergius. — III. Sergius von Cypern stand in dem Monotheletenstreite auf Seite der römischen Kirche. — IV. Sergius der Historiker blühte um 828; er schrieb eine Geschichte des Bilderstreites vom J. 821—828 im Sinne der Rechtgläubigen, wovon nichts erhalten ist. Photius nennt ihn Confessor. V. Sergius der Syrer war das Haupt der Manichäer zu seiner Zeit (800). Er wurde ermordet im J. 812 in Cappadocien. Ueber ihn und seine Schriften berichtet Petrus der Sicilier in seiner Geschichte der Manichäer. — VI. Sergius II., Patriarch von Constantinopel, saß 20 Jahre und starb 1019. Er hielt das Schisma des Photius gegen Rom aufrecht. [Gams.]

Sergius, Patriarch von Constantinopel, s. Monotheleten.

Sergius Paulus, der von dem Apostel Paulus bekehrte römische Proconsul (ἀνθύπατος) von Cypern, s. Bd. VIII. S. 241. Aus römischen Schriftstellern ist nichts von ihm bekannt.

Seripando, Girolamo, Cardinal, einer der würdigsten und gelehrtesten Theologen, die der Synode zu Trient anwohnten, war der Sohn adeliger Eltern und wurde 1493 zu Troja in Apulien geboren. Schon frühzeitig trat er in den Orden der Eremiten des hl. Augustin, ward Professor der Theologie zu Bologna und im J. 1539 General seines Ordens. Als solcher wohnte er dem Concil von Trient bei und fand da Gelegenheit, seine Gelehrsamkeit und seinen Eifer für die Reformation der Kirche öfter zu beurkunden, wobei er hin und wieder freilich auch eigenthümliche Meinungen vertheidigte, so namentlich über die Erbsünde und Justification. K. Carl V. ernannte ihn zum Erzbischof von Salerno; Papst Pius IV. creirte ihn 1561 zum Cardinal und päpstlichen Legaten für die Synode zu Trient. Hier starb er am 17. März 1563 unter allgemeiner Trauer der versammelten Väter. Sein Tod war so erbaulich, wie sein ganzes Leben: gekleidet und auf den Knieen empfing er die hl. Wegzehrung und beschwor vor vielen der angesehensten Theologen die Artikel des katholischen Glaubens. Man hat von ihm auch einige Schriften.

Serlo, Domherr zu York, später Cistercienser-Abt zu Fonta (Kirkestede) Bisthums Lincoln, schrieb um 1160 in Versen über den Krieg, den die Barone von Nordengland im J. 1135 mit dem Könige David I. von Schottland führten: Descriptio belli inter regem Scotiae et barones Angliae (Hist. Angl. script. X. ed. Twysden 1652. — II. Serlo, seit 1146 Abt des Klosters Savigny im Bisthum Avranches, nahm im J. 1148 auf der Synode zu Rheims im Namen von 33 Klöstern Congregationis Saviniacensis die Cistercienserregel an. Er starb im Rufe der Heiligkeit zu Citeaux (1158). Seine „Sermones et sententiae in quosd. script. locos" sind in der Biblioth. Cisterciens. T. VI. 1664.

Seron, *Σήρων*, Feldherr des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, nach Jos. Ant. 12, 7 *στρατηγός* von Cölesyrien, von Judas Maccabäus bei Bethoron geschlagen (1 Macc. 3, 13).

Serpentini, s. Ophiten.

Serubabel, s. Zorobabel.

Servatius, der hl., Bischof von Tongern. Die Biographien, welche wir über diesen Heiligen haben, sind nach dem Urtheile der Bollandisten (13. Mai) und Tillemont's voll Fabeln und unglaubwürdig; wir müssen uns darum mit den wenigen Notizen des Athanasius, Sulpicius Severus und Gregor von Tours begnügen. Auf der Synode von Rimini finden wir Servatius von Tongern unter den standhaftesten Bekennern der katholischen Lehre (Sulp. Ser. h. e. 2. p. 166); höchst wahrscheinlich ist er auch der Servatius, den Athanasius (Apol. 2) ohne Angabe seines Bisthums unter den gallischen Bischöfen nennt, welche zu Sardica 347 (s. d. A.) für seine Freisprechung gestimmt, und derselbe, welcher 350 von Magnentius mit einigen andern Bischöfen an Kaiser Constantius abgeordnet wurde. Sein Name findet sich auch in den Acten des angeblichen Cölner Concils von 346 (s. d. Art. Cöln). — Ferner erzählt Gregor von Tours (hist. Franc. 2, 5): beim Herannahen der Hunnen habe Servatius von Tongern um Abwendung der Gefahr gebetet, aber durch göttliche Eingebung erkannt, daß dieses wegen der Sünden des Volks nicht geschehen könne. Er sei nun nach Rom gepilgert und habe am Grabe des hl. Petrus viele Tage gebetet; der Apostel habe ihm aber geantwortet: es sei ein unabänderlicher Rathschluß Gottes, daß die Hunnen in Gallien eindringen und es verwüsten sollten; er solle zurückkehren und sich zum Tode vorbereiten, denn er werde das Unglück nicht mehr erleben. Servatius sei nun zurückgekehrt, sei von Tongern, — wie es scheint, wegen der bevorstehenden Zerstörung dieser Stadt — nach Maestricht gegangen und dort gestorben (nach der Tradition der Maestrichter Kirche am 13. Mai 384). Wenn man unter diesen „Hunnen" das Heer Attila's verstehen muß, so hätte man einen zweiten Servatius von Tongern anzunehmen, der fast ein Jahrhundert nach dem ersten gelebt (s. d. Art. Lüttich); die Bollandisten denken aber an frühere Züge der Hunnen und anderer barbarischen Völker nach Gallien, so daß man nur Einen Servatius anzunehmen brauchte und Gregor von Tours vielleicht bei seiner Erzählung einige Verwechselungen mit dem spätern großen Einfall der Hunnen, bei welchem 451 Tongern zerstört wurde, begangen hätte. Diese Meinung vertheidigt auch Baronius und scheint auch Tillemont zu theilen. — Servatius wurde zu Maestricht beerdigt; sein Grab wurde, wie Gregor von Tours (de glor. conf. c. 72) erzählt, nie von Schnee bedeckt (Marl. rom. 13. Mai: S. Servatii . . ad cujus meritum omnibus demonstrandum, cum tempore hiemis omnia in circuitu nix repleret, sepulcrum ejus nusquam operuit, donec industria civium basilica super illud aedificata est). Bischof Monulph von Maestricht baute 562 eine prächtige Kirche und ließ die Reliquien des Heiligen dorthin bringen. Am 7. Juni 726 erhob sie St. Hubertus nach einem am Festtage des Heiligen von Carl Martell über die Saracenen erfochtenen Siege. S. Acta Sanctorum 13. Mai und Henschens Exegesis de episcopatu Tongrensi et Trajectensi im VII. Bde. der Acta Sanctorum vom Monat Mai. Tillemont, mémoires. t. 8.

Servet (Servede, Serveto), Michael, auch Reves oder Renes genannt, war geboren zu Villa Nuova in Aragonien im J. 1509, studirte zu Toulouse die Rechtswissenschaft, verlegte sich dabei nach der Sitte der damaligen Zeit auch auf die classische Literatur der Alten, und betrieb überdieß hebräische Sprache und Theologie, besonders das Lesen der ältesten Kirchenväter. Zu letzterem Studium bestimmte ihn das lebhafte Interesse, das er allen Anzeichen nach sehr frühzeitig an den neuen Reformationsbewegungen in Teutschland und in der Schwaz genommen. Der lärmende Geistertanz, den die Reformatoren des 16. Jahrhunderts in Teutsch-

land aufführten, sagte dem unruhigen Charakter Servets zu, und er verspürte wohl nicht geringe Lust, den Reigen mitzumachen. Als Folge der losgelassenen sog. „Geistesfreiheit", oder des reformatorischen Geistersturmes waren sehr frühzeitig die Keime antitrinitarischer Irrlehren an's Tageslicht getreten, vornehmlich durch Ludwig Hetzer, der den Joh. Denk zum Lehrmeister hatte, und bereits 1529 zu Basel enthauptet wurde (s. d. Art. Antitrinitarier). Es ist höchst wahrscheinlich, daß Servet für diese Art von Irrlehre bald eingenommen ward, und aus Furcht, entdeckt zu werden, sein Vaterland verließ, indem er es für sicherer hielt, zwischen sich und der spanischen Inquisition die Pyrenäen als Schutzwand zu haben. Seiner Sorgfalt, sich unentdeckt dem neuen Ideenstrome überlassen zu können, schreibt man die von ihm durch ein Anagramma bewerkstelligte Veränderung seines Namens Servede in Reves zu. Ohne diese Furcht vor menschlicher Gerechtigkeit hätte Servet in seinem Vaterlande wohl ähnliche Religionswirren gestiftet, wie Luther und Calvin in Teutschland. Servets Hang zum theologischen Disputiren, zog ihn im J. 1530 nach Basel, wo er sich mit Oecolampadius (Hausschein) in Verkehr setzte, und demselben seine Ansichten über die Trinitätslehre vortrug. Da Servet die allgemeine christliche Lehre von den drei göttlichen Personen verwarf, und die ewige Zeugung des Sohnes Gottes läugnete: so suchte Oecolampadius ihn von seinen Irrthümern abzubringen, allein ohne Erfolg. Servet verließ Basel, um seine antitrinitarischen Ansichten desto ungehinderter auszubreiten. Zu diesem Ende ließ er zu Hagenau im J. 1531 das (jetzt äußerst selten gewordene) berüchtigte Buch: De Trinitatis erroribus libri septem — erscheinen. Die Darstellung in dieser Schrift empfiehlt sich nicht durch Klarheit und logische Consequenz; dagegen zeugt sie von Sprachkenntniß, von Bekanntschaft mit der Schrift und den Kirchenvätern, die aber Servet keineswegs mit der Ruhe eines besonnenen Forschers anwendet. Seine obersten Sätze in Betreff der Person Christi sind: „Jesus ist Christus, d. h. der Mensch Jesus ist der Messias; dieser ist der Sohn Gottes, er ist Gott." Aber den zweiten Satz versteht Servet so: Gott habe bei der außerordentlichen Zeugung Jesu durch Maria die Stelle eines menschlichen Vaters vertreten. Den dritten Satz legt er dahin aus, daß Christus die Gestalt Gottes an sich getragen habe, daß zwar diesem Menschen die Fülle der Gottheit mitgetheilt worden, daß aber dadurch eine hypostatische Vereinigung der beiden Naturen nicht gegeben sei. Wenn auch Servet von einem Sohne Gottes und vom hl. Geiste spricht, so hält er dennoch seine unitarische Grundanschauung Gottes fest, denn nach seiner Exegese ist es immer nur Eine göttliche Person, die das göttliche Wesen constituirt, die sich nur verschiedenartig manifestirt, und so ein dreigestaltiges Bild reflectirt. Gott, nämlich als ununterschiedene Einheit betrachtet, heißt Vater; insofern sich Gott dem Menschen Jesus mitgetheilt hat, heißt er Wort, inwieferne sich dieser Mensch Jesus vom Worte ganz durchdringen ließ, heißt er der Sohn Gottes; endlich inwiefern Gott jene universale Kraft ist, welche auf alle Dinge, und insbesondere auf die menschliche Seele, belebend und erregend wirkt, heißt er der hl. Geist, der sich, als die Selbstmittheilung Gottes an die Geschöpfe, als Weltseele fassen läßt, während Gott in seiner Selbstoffenbarung als Logos erscheint. Daß die hl. Schrift der Auslegung Servets unbedingt dienstbar sein muß, versteht sich von selbst. So deutet er die Stelle Joh. 10, 34 ff. so, als ob Christus selbst erkläre, daß er nicht der natürliche, sondern nur der in Gnaden angenommene Sohn Gottes sei. Auf die Bezeichnung „Gott", die Christus beigelegt werde, sei kein Gewicht zu legen, da sie im uneigentlichen Sinne zu nehmen; selbst wo von seiner Gottgleichheit die Rede, sei das nicht vom Wesen, sondern von der ihm von Gott verliehenen Macht zu verstehen. In den Anfangsworten des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort" u. s. w. ist ihm das Wort nur die Stimme Gottes, wodurch er sprach: Es werde Licht, und der Mensch Christus ward das wahre Licht der Welt. Christus heißt ihm nur deßhalb Gott, weil die Fülle

der Gottheit, die vorher im Worte Gottes war, sich im Menschen Christus niedergelassen. Die prophetischen Psalmenworte: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt", versteht Servet historisch von David, und nebenher geistlich von der Auferstehung Christi. Nach solchen Proben von Schriftauslegung erstaunt man kaum mehr über die Art, wie Servet die dritte Person hinwegräumt. Was man den hl. Geist nennt, hat nach ihm bloß eine buchstäbliche Bedeutung, und heißt Wind, Hauch, wie das hebr. רוח. Dieser Geist erfüllt allerdings die ganze Erde, umfaßt Alles und wirkt auf Alles; er ist ein Blasen, wenn er äußerlich wirkt; er heißt aber der heilige Geist, wenn er innerlich wirksam, den Geist des Menschen heiligt. Im A. T. werden den Engeln dieselben Wirkungen zugeschrieben. Die drei vermeintlichen Personen, die man in der bekannten Stelle vom Ausgehen des hl. Geistes von Vater und Sohn finden wolle, seien eben nur drei besondere Wirkungen in der Gottheit u. dgl. m. Aehnlich, wie Paulus von Samosata, Photin und andere alte Antitrinitarier, stellt Servet gegen die Trinitätslehre die Behauptung auf, daß die Natur Gottes nicht getheilt werden könne, und daß in derselben nur eine gewisse Einrichtung — dispositio — sei. Das widerchristliche Buch Servets ward 1532 durch kaiserlichen Befehl verboten, und Bucer in Straßburg predigte öffentlich, daß der Verfasser den schmachvollsten Tod verdient habe. Von Basel nämlich hat sich Servet siegestrunken nach Straßburg begeben, um daselbst Bucer, und nach Mehreren auch Capito auf Disputation herauszufordern. Bucer erschrack über die Gotteslästerungen, welche Servet bei seinen Disputationen über die hl. Dreieinigkeit und die Consubstantialität des Wortes vorbrachte; er gelobte dem Lästerer die Qualen des künftigen Lebens, und erklärte: „daß er nie mehr mit einem Teufel disputiren werde, der Menschengestalt angenommen habe, und dem der Henker die Eingeweide aus dem Leibe reißen sollte." Von Straßburg wandte sich Servet abermals nach Basel, wo Oecolampad, von der Obrigkeit aufgefordert, über Servets gottloses Buch ein Gutachten abgab, in welchem er jedoch wider Vermuthen von einem gewaltsamen Verfahren wider den Verfasser Umgang nahm. Im J. 1532 kehrte Servet nach Frankreich. Auf der Reise ließ er zu Hagenau unter seinem Namen eine kleine Schrift: Dialogorum de Trinitate libri duo; de justitia regni Christi capitula quatuor — erscheinen. In der Vorrede bittet Servet wegen seiner Schrift über die Dreieinigkeit um Vergebung, aber wohlgemerkt, nicht als ob er die darin enthaltenen Gottlosigkeiten zurücknehme, sondern bloß wegen der uncorrecten, knabenhaften Schreibart, und wegen der vielen Druckfehler, welche die Eile des Druckes in das Buch gebracht hatte. In dieser neuen Schrift verfocht Servet, ferne von aller Reue, vielmehr wiederholt seine antichristlichen Lehren mit der ihm eigenen Bitterkeit gegen Andersdenkende. Sein an Besessenheit grenzender Wandertrieb, und wahrscheinlich auch die Hoffnung, Proselyten zu machen, und als neuer Reformator bei der Nachwelt sich zu verewigen, lenkte 1533 Servets Schritte nach Italien, wo er wirklich, besonders im Venetianischen, Anhänger fand. Daraus nahm Melanchthon Anlaß, in einem eigenen Sendschreiben die Regierung Venedigs vor den Irrlehren Servets zu warnen. Im J. 1534 war Servet schon wieder in Frankreich, und unternahm in dem damals durch literarische Betriebsamkeit hervorragenden Lyon eine von seinen bisherigen abstechende gelehrte Arbeit, er gab nämlich daselbst 1535 bei dem berühmten Buchdrucker Trechsel, bei welchem er in Correctorsdiensten stand, die Geographie des Ptolemäus unter dem Namen „Michael Villanovanus" in einem Foliobande heraus, wobei zu bemerken, daß er die Ausgabe Pirkheimers vom J. 1525, die er zu Grunde gelegt hatte, vielfach verbesserte. Aus diesem Ptolemäus aber entnahm später Johannes Calvin einen Anlaß zur Anklage Servets. Der Landkarte von Palästina war nämlich in dieser Ausgabe eine Beschreibung beigegeben, worin Servet die Aussagen der Bibel über die Fruchtbarkeit des gelobten Landes zu entkräften sucht, da es die Erfahrung als ein rauhes und keineswegs dankbares Land

vor Augen stelle. Unterdessen setzt ihn sein Reformationsgelüste in neue Bewegung: Servet arbeitet an seinem Hauptwerke: „Von der Wiederherstellung des Christenthums.“ Er sendet in dieser Angelegenheit an Calvin in Genf mehrere Fragepuncte, unter andern: ob der gekreuzigte Mensch Jesus Gottes Sohn sei? In dem daraus hervorgegangenen Briefwechsel mit Calvin läugnet Servet wieder die ewige Zeugung des Sohnes Gottes, und greift seinen Gegner mit immer steigender Bitterkeit an. Servets unsteter Sinn trieb ihn 1536 wieder auf die Wanderung, dießmal nach Paris. Hier wurde er Magister der freien Künste, und hielt über die Geographie des Ptolemäus, sowie über mathematische Gegenstände mit Beifall Vorlesungen; ja selbst ein ganz neues Fach, die Medicin, erkor er sich zum Studium, als ob ihm die Theologie durch die vielen Federkämpfe wäre verleidet worden. Kaum hatte er unter den ausgezeichnetsten Lehrern der medicinischen Facultät, Sylvius, Fernel und Winter, einem Teutschen, in das neue Fach sich hineingeworfen, so forderte er die Coryphäen auch dieser Wissenschaft mit Ungestüm zum Kampfe heraus, und zwar war das System Galens der Gegenstand des Disputes. Kaum ein einjähriger Mediciner, ließ er zu Paris 1537 eine Schrift über die Syrupe (ratio syruporum) erscheinen. Seine Kenntnisse in der Arzneikunde werden von Vielen hoch angeschlagen, und ihm laut einer Stelle in der Schrift: „Christianismi restitutio“ nachgerühmt, daß er bereits den Kreislauf des Blutes durch die Lungen gelehrt habe. Die von ihm angegriffenen Aerzte warfen ihm seine astrologischen Vorlesungen als ketzerisch vor, es gab gerichtliche Händel, so daß 1538 das Parlament durch ein Verbot der Sterndeuterei, und durch die Unterdrückung der Servet'schen Vertheidigungsschrift der Sache ein Ende machen mußte. Diese Streithändel verleideten am Ende dem unverträglichen Servet den Aufenthalt in Paris; er wandte sich nach Lyon, von da nach Avignon, und begab sich wieder nach Lyon zurück, aber nur auf kurze Zeit; dann nahm er seinen Wohnsitz im Städtchen Charlieu. Hier betrieb er drei Jahre lang die medicinische Praxis, gerieth aber wieder in Streithändel, und mußte auch diesen Ort verlassen. Der Unglückliche flüchtete sich nach Lyon. Hier sollte er einen hochstehenden Mann wiedersehen, welchen er in Paris kennen gelernt hatte, es war der Erzbischof von Vienne, Peter Palmier, ein Kirchenfürst, welcher die Gelehrten liebte und edelmüthig unterstützte. Palmier nahm Servet mit sich nach Vienne, und räumte ihm eine Wohnung in seinem Palaste ein. Nun konnte Servet zu Vienne ein ganz ruhiges und angenehmes Leben führen, konnte nach Belieben ganz der Arzneikunst und seinen literärischen Beschäftigungen leben. Wirklich denkt Servet in Vienne bald an eine zweite Ausgabe seines Ptolemäus, die er seinem Mäcen Palmier widmen will. Die treffliche Druckerei des Caspar Trechsel, welchen Palmiers Großmuth nach Vienne gezogen, bietet die schönste Gelegenheit. In dieser 1542 besorgten, fleißig berichtigten Ausgabe ließ Servet die anstößige Stelle der ersten Ausgabe über die Unfruchtbarkeit Palästina's weg. Im nämlichen Jahre ward zu Lyon die lateinische Bibelübersetzung des Santes Pagnini (s. d. A.) gedruckt: Servet brachte an mehreren Orten dessen hinterlassene handschriftlichen Verbesserungen an, und setzte eigene Bemerkungen, besonders bei den Psalmen und Propheten, bei, durch welche er beweisen wollte, daß die alttestamentlichen Weissagungen bereits in der Geschichte Israels historisch erfüllt worden seien, und nur nebenbei eine mystische Beziehung auf Christus zuließen. In der Vorrede zu dieser später unterdrückten Bibelausgabe sucht Servet die antimessianische Erklärungsart zu rechtfertigen, woraus zu ersehen ist, daß er schon wieder vom Dämon theologischer Disputirsucht ergriffen war. Servet gibt seine Praxis auf, um abermals seine Kräfte am Sturze der christlichen Dreieinigkeitslehre zu versuchen. Ganz nach verrannter Schwärmer Art hält er sich für berufen zur Verbesserung des damaligen Christenthums, für berufen, die „richtige“ Lehre von der Dreieinigkeit, die selbst zu den Zeiten der Apostel nur Wenigen zugängig gewesen sei, der Welt zu offenbaren! Er fühlt sich berufen, wie er in

seiner Restitutio Christianismi sagt, als einer der Engel in der Apocalypse wider den Drachen zu streiten! Im J. 1553 erschien endlich zu Vienne in 8. sein von ihm so gepriesenes Buch: Christianismi Restitutio, totius Ecclesiae Apostolicae ad sua limina vocatio etc., jedoch ohne Angabe des Druckorts; des Verfassers Name und Geburtsort sind bloß angedeutet durch die Anfangsbuchstaben M. S. V. Das Buch war seinem Materiale nach schon lange vorhanden, denn es enthält das Material jener drei Tractate, welche er schon in den Jahren 1531 und 1532 veröffentlicht hatte, und nebenbei mehrere neue Abhandlungen. Es besteht aus sechs Hauptstücken (ein neuer Abdruck der durch das Feuer fast völlig verschwundenen ersten Auflage erschien zu Nürnberg 1791 ohne Druckort und Jahr). Der erste Anlauf gilt, wie zu erwarten, der christlichen Dreieinigkeit. Diese ist ihm jedoch keine bloße Illusion, sondern „eine Offenbarung des göttlichen Wesens im Worte, und eine Mittheilung desselben im Geiste.“ Die Schriftworte, welche die Dreieinigkeit Gottes involviren, müssen sich auch jetzt wieder in das Joch seines sogenannten geistlichen Sinnes hineinzwängen lassen; wo dieser geistliche Sinn nicht ausreichen will, hat Servet andere Hebel in Bereitschaft. So erklärt er die Erzeugung der menschlichen Natur in Christus dadurch, „daß sich ein Theil des Geistes Gottes, und des Lichtes, das Gott selbst ist, in die hl. Jungfrau gesenkt, einen Theil ihres Blutes mit sich vereinigt, und so den Menschen Christus gebildet habe“. Aus derartigen Erklärungen erkennt man leicht den zügellosen Mysticismus der damaligen Zeit, der auch bei Servet mit dem crassesten Rationalismus Hand in Hand ging, ja diesem letzteren erst Bahn brechen mußte. — An Christus glauben, heißt nach Servet so viel als bekennen, daß der Mensch Jesus Christus Gottes Sohn sei, der für unsere Sünden gestorben und auferstanden ist. Durch das Papstthum vorzüglich, meint Servet, sei die herkömmliche Trinitätslehre in das Christenthum eingeschmuggelt worden; für dieses Papstthum hat daher der feurige Spanier eine kräftige Anzahl von Schimpfwörtern im Vorrath. Doch das schreckliche Verbrechen, das Servet an dem dreieinigen Gott vollbracht, sollte von einer ganz andern Seite als vom Papstthume aus, den Rache-Engel für den Urheber heranführen, und die nahe Veranlassung seines kläglichen Todes sein. Zu Lyon wohnte in der Straße Mercière der Buchhändler Frellon, bei welchem die verdächtigen Bücher aus Teutschland und der Schweiz ihre Niederlage hatten. Bei diesem Frellon hatte einmal Calvin auf einer Reise Einkehr genommen; bei dieser Gelegenheit verfehlte Frellon nicht, seinem Freunde Servet die Bekanntschaft des Schweizer Reformators zu verschaffen. Von Genf aus machte später Calvin öfter Geschäfte in verbotener Waare mit Frellon, indem er diesem ketzerische Bücher verkaufte. Aber auch Michael Servet stand in einem derartigen Geschäftsverkehr mit Frellon. Von seiner in Vienne auf eigene Kosten gedruckten „Wiederherstellung des Christenthums“ gingen 5 Ballen von Exemplaren an Johann Frellon in Lyon ab, der sie nach Frankfurt a. M. spediren sollte, wo damals das Hauptdepot aller häretischen Bücher war. Johann Frellon nahm aus einem Ballen mehrere Exemplare heraus, und schickte sie — ein düsteres Omen für Servet! — an Johann Calvin in Genf. Das Buch, das nach Servets eigenem Geständnisse wider Calvin und Melanchthon geschrieben war, voll von Ironie und Spott, war die schärfste Kritik des Calvinischen Fatalismus. „Selbst in Kain und in den Giganten“, so redet Servet zu Calvin, „war von dem göttlichen Hauche eine gewisse Macht und Freiheit übrig, die Sünde zu bändigen. Also ist dieselbe auch noch in dir vorhanden, es sei denn, du wärest ein Stein oder ein Holzblock!“ Calvin mußte schon früher viel Herbes von Servet hören, oft genug hatte sich dieser über Calvins Prädestinationslehre, über die in Genf erfundene „freie Nothwendigkeit“ lustig gemacht, und dessen „christliche Unterweisung“ als ein werthloses Geschreibsel kritisirt. Die Pfeile trafen. In einem Briefe an Viret schreibt Calvin über Servet: „Wenn er nach Genf kömmt, soll er nicht mehr mit heiler Haut davon kommen; das ist mein fester

Entschluß.“ Fürwahr, „der Genfer Fuchs lauerte schon lange auf seine Beute“, diese lief ihm selbst entgegen. Ein Franzose, Wilh. Trie, hatte sich wegen schlechter Streiche nach Genf geflüchtet, wo er sich als einen seines Glaubens wegen Verfolgten ausgab, und bei Calvin in Gunst stand. Dieser Flüchtling hatte in Lyon einen Verwandten, den Kaufmann Anton Arneys, der seinen Vetter in Genf für die katholische Kirche und die Tugend wieder zu gewinnen strebte, und deßhalb einen Briefwechsel mit demselben anknüpfte (vergl. Audin, Leben Calvins, II. Bd. S. 194 ff.). In den Briefen, welche allem Anscheine nach von Calvin in die Feder waren dictirt worden, macht Trie seinem Vetter in Lyon Vorwürfe, daß die Katholiken in Frankreich einen Ketzer duldeten, welcher die hl. Dreieinigkeit so scheußlich lästere, sie einen dreiköpfigen Hund und eine höllische Mißgeburt nenne, während man diejenigen grausam tödte, welche die Sacramente nur so gebrauchen wollen, wie sie von Jesus Christus verordnet sind, an kein anderes Fegfeuer glauben, als an das Blut Jesu Christi u. s. w., womit begreiflicher Weise die Anhänger Calvins gemeint sind. Zugleich bezeichnet Trie seinem Vetter den wahren Namen des scheußlichen Ketzers, des Verfassers der gottlosen Schrift von der „Wiederherstellung des Christenthums“; selbst den Druckort und den Namen des Druckers gibt er an, legt zum Ueberflusse noch den Titel und die vier ersten Blätter des Buches bei, und fordert zur Bestrafung des auf Vernichtung des ganzen Christenthums ausgehenden Verfassers auf. Der Brief und die Blätter aus Servets Buch kommen wirklich in die Hände des Generalinquisitors in Frankreich Matth. Ory, die Untersuchung beginnt, Servet wird gefangen gesetzt. Aber wie gegen ihn fürgehen, da der vorgelegte Titel des incriminirten Buches weder den Namen des Verfassers, noch des Druckers, noch des Druckorts an sich trägt? Calvin hilft nach, er sendet den Untersuchungsrichtern ein paar Dutzend Blätter, die von des Inhaftirten eigener Hand geschrieben sind, in welchen ein Theil seiner Ketzereien enthalten ist; deßgleichen sendet Calvin einen Brief Servets, worin dieser seine antitrinitarische Lehre mit denselben Ausdrücken vertheidigt, wie sie in der Schrift „Christianismi Restitutio“ sich finden, überdieß noch zwei gedruckte Blätter, die Servet eigenhändig mit ketzerischen Bemerkungen beschrieben hatte, sowie auch Belege dafür, daß Oecolompadius mehrere Briefe an Servet richtete mit der Ueberschrift: Serveto Hispano neganti Christum esse Dei filium consubstantialem Patri etc.“ Servet entkömmt nach wenigen Tagen dem Gefängnisse, wie man sagt, durch die Gunst seines Oberrichters, dessen Töchterlein Servet geheilt hatte. Das Gericht zu Vienne fällt dessenungeachtet im Juni 1553 das Urtheil, daß Servet als überwiesener Ketzer mit seinen Büchern lebendig verbrannt, und diese Strafe, da er flüchtig geworden, wenigstens an seinem Bilde und an seinen Schriften vollzogen werden sollte. Servet sucht inzwischen verborgene Wege, um nach Neapel zu entkommen, und dort die ärztliche Praxis wieder aufzunehmen. Ein verhängnißvoller Augenblick gibt dem Flüchtling ein, statt über Piemont — über die Schweiz den Weg zu nehmen; so geht er dem starrsten Inquisitor, dem in Genf, entgegen! Calvin (s. d. A.) war gewohnt, kurzen Proceß zu machen, wie er dieses bereits an Jacob Grüet zeigte, welcher, als Verfasser eines gegen Calvin gerichteten Placats bezeichnet, wiederholt auf die Folter gespannt und 1547 hingerichtet wurde. Am 15. Juli kömmt der dem Feuertode entronnene Servet in dem von Calvin vollkommen terrorisirten Genf an, und nimmt (nach Audin) im Gasthause zur Rose Quartier. Nicht Willens, sich zu verhalten, bestellt er eine Barke, um über den See in der Richtung nach Zürich zu fahren; aber da der See stürmisch, soll die Ueberfahrt am folgenden Tage stattfinden. Allein es vergehen noch mehrere Tage, die Reise wird verschoben; Servet hält seinen Aufenthalt möglichst geheim, aber Calvins Späherblick erforscht ihn dennoch; die Obrigkeit läßt Servet, natürlich auf Calvins Betrieb, verhaften und in den Kerker werfen. Daß er demselben dießmal nicht so leicht wie in Vienne entkam, dafür sorgte schon der Reformator Genfs, der bereits

nicht bloß in kirchlichen, sondern auch in bürgerlichen Angelegenheiten alle Gewalt in seine Hand gebracht hatte. Um dem erhaschten Gegner den Capitalproceß zu machen, läßt Calvin durch seinen Schreiber 38 Klagpuncte eingeben, die vorzugsweise Servets Lästerungen gegen die göttliche Dreieinigkeit und dessen Losstürmen gegen die Kindertaufe betreffen. Bei den Verhören behauptet Servet, seine Lehre von der Dreieinigkeit sei die Lehre der allerersten Kirche. In Betreff der Kindertaufe könne er seine bisherige Ueberzeugung nicht aufgeben, es sei denn, man widerlege ihn durch zureichende Gründe. Seine Richter verstanden nichts von der Theologie, auch nicht die lateinische Sprache, worin Servets Bücher abgefaßt waren. Da half Calvin, er war bei den Verhören zugegen, und disputirte oft bis zur äußersten Erbitterung mit seinem halsstarrigen Widersacher. Als einmal Calvin den Spanier über die messianische Stelle: Vere languores nostros ipse tulit, dolores nostros ipse portavit etc. zurechtweisen wollte, aber nichts ausrichtete: schrieb er über diesen Auftritt also: „Der Bube blieb hartnäckig darauf bestehen, daß er in diesen prophetischen Worten von Jesus Christus nichts anderes sehen könne, als seinen König Cyrus!“ Ein andermal warf Calvin dem Inquisiten pantheistische Ideen vor, und rief dabei aus: „Elender! wenn Alles Gott ist, ist denn der Pflasterstein, auf den wir treten, auch Gott?“ „„Ohne Zweifel, soll Servet erwiedert haben, ja wohl, auch diese Bank, und was ihr mir sonst zeigt, ist nichts anderes als die Substanz der Gottheit.““ „Also wäre der Teufel auch Gott?“ fragte Calvin weiter. „„Ihr zweifelt!““ sprach lächelnd der Gefesselte (s. die Refutat. error. Serveti p. 703). Calvin hielt während des Processes auf öffentlicher Kanzel Reden wider seinen Feind; Servet beklagte sich bitter über schwere Kränkungen von Seite seines Verfolgers, der Niemand in den Kerker zu ihm ließ, und erklärte ihn als einen Verläumder und Denuncianten, als einen blutdürstigen Menschen, der ihn schon lange genug verfolgt und gequält habe. „An diesem Menschen, sagt Servet, liegt es wahrlich nicht, daß man mich nicht schon lebendig verbrannt hat.“ Nur zu richtig ahnte Servet, wessen er sich zu Calvin zu versehen habe. Die Verhöre wurden immer gehässiger geführt, selbst über geheime Jugendsünden wider das sechste Gebot ward inquirirt, hatte doch Calvin dem Ankläger zum Advocaten einen Germ. Colladon gegeben, einen blutdürstigen Apostaten, „welcher das zweifache Amt eines Rechtsgelehrten und eines Henkersknechtes verwaltete.“ Die Behandlung Servets im Kerker ward stets gefühlloser und ging so weit, daß er auf vermodertem Stroh liegen, und halb verfaulen mußte, wie er in einem Schreiben aus dem Kerker (v. 15. Sept. 1553) an „seine geliebtesten Herrn“, d. i. an den Rath zu Genf auf eine herzerschütternde Art darlegt. Der Rath wollte dem Servet das erbetene Hemd und Weißzeug verabreichen, aber „Calvin war dagegen, und man gehorchte ihm.“ Servet bat auch um einen Anwalt, da er als Fremder mit den Sitten des Landes unbekannt, eines Beistandes eher bedürfe, als sein Ankläger, dem man einen solchen gegeben habe. Inständig bat Servet, man möge ihn von der peinlichen Untersuchung frei geben, da es sich rein um eine religiöse Angelegenheit handle. Es sei etwas Unerhörtes, daß über theologische Streitigkeiten peinliche Klagen vorgenommen würden: dagegen streite der Vorgang am 18. und 19. Capitel der Apostelgeschichte; deßgleichen habe auch Kaiser Constantin zur Zeit der Streitigkeiten zwischen Arius und Athanasius die Streitsache von dem Forum der Kirche entscheiden lassen. Zudem habe er ja auch auf dem Gebiete von Genf keinen Aufruhr gestiftet oder sonst etwas Strafbares begangen. Allein sein Bitten war vergebens. Was man that, bestand darin, daß man beschloß, das Gutachten der übrigen reformirten Gemeinden in der Schweiz darüber einzuholen, ob Servet ein Ketzer sei, und welche Strafe er verdient habe. Bei den übrigen Kirchen aber hatte Calvin überall die ersten Theologen zu verbundenen Freunden; begreiflich stimmten sie sammt und sonders gegen Servet, am schärfsten die Züricher unter ihrem Bullinger (s. d. A.). Jedoch drang keines

der Gutachten direct auf Lebensstrafe, aber Calvin wußte diese herauszulesen. Servet machte noch einen letzten Versuch zu seiner Rettung. Wahrscheinlich von der kleinen Gegenpartei Calvins ermuthigt, ergreift Servet die Feder, und schildert Calvin als falschen Ankläger und als Irrlehrer, als einen Anhänger der Lehre des Simon Magus, sonach als einen verdammungswürdigen Zauberer. Vergebens! Am 21. October versammelt sich das Gericht, nach drei Tage langer Berathung stimmen fast alle für Todesstrafe, und zwar für den Tod durch's Feuer. Also calvinische Richter von Genf, welche kein unfehlbares Tribunal in der Erklärung des Sinnes der hl. Schrift anerkennen, verdammen zum grausamsten Tode einen Gelehrten, der in der Bibel einen andern Sinn als Calvin gefunden! Am 26. Oct. verkündigt man dem Servet das am folgenden Tage zu vollstreckende Urtheil. Servet schreit laut auf, heult und ruft nach Barmherzigkeit! Diese aber kannte sein Todfeind so wenig, daß er vielmehr sich nicht schämte, die Thränen seines Opfers zu beschimpfen. Wilhelm Farel, Calvins Freund und Reformator zu Neufchatel, ist beauftragt, Servet zur Richtstätte zu begleiten: er räth ihm, sich mit Calvin auszusöhnen! Zum Mindesten wird diese letzte Begegnung noch einige Erbauung gewähren? Ach! hier Calvin, unfähig für ein Liebe und Vergebung athmendes Wort, nur alte Vorwürfe wiederholend, kaum vermögend, eine versöhnliche Miene auch nur zu erheucheln: dort Servet, ein lebender Leichnam, mit blasser Verzweiflung nach Rettung heulend, aber unfähig eines reuigen Widerrufs seiner Gotteslästerungen, ein Verurtheilter, dessen Bitte um die letzte Gnade, um eine mildere Todesart, kalt abgewiesen wird! Nach Verlesung des Urtheils schlägt ein Knecht den Delinquenten mit seinem Stabe, Servet fällt auf die Kniee und ruft: „Durch das Schwert! Gnade! nicht durch das Feuer! Ich könnte verzweifeln! Wenn ich gesündigt habe, geschah es aus Unwissenheit.“ Nicht einmal auf dem letzten Gange hatte der Unglückliche den gewöhnlichen Tröster in Menschengestalt; denn dieser Farel hatte für ihn nichts im Munde, als die frostige Aufforderung, seine Verbrechen einzugestehen. Servets Lippen blieben geschlossen, als Farel ihn beschwor, Jesus als den ewigen Sohn Gottes zu bekennen; aus eigenem Antriebe aber rief Servet in den letzten Augenblicken die Gnade Jesu Christi an mit den Worten: Jesus, ewiger Sohn Gottes! habe Barmherzigkeit mit mir! Nein! dieser Farel war kein Engel des Trostes beim Gange zum Tode! Benützte er doch noch die Todesangst des Verurtheilten, um ihn als eine sichere Beute Satans dem Volke darzustellen. Als nämlich Servet auf der Richtstätte ankam, stürzte er zusammen, biß in den Staub und stieß ein fürchterliches Geheul aus: da bedeutete Farel der zuschauenden Volksmenge, wie der Missethäter bereits „in den Händen des Teufels sei, der ihn nicht mehr auslassen werde!“ Mit einer eisernen Kette an den Schandpfahl gebunden, das Buch „von der Dreieinigkeit“ ihm angeheftet, den Kopf mit einer in Schwefel getränkten Krone bedeckt, bat Servet den Henker um Beschleunigung des Vollzugs; aber nur langsam — bei zugelegtem grünen Holze — züngelten die Flammen zum Haupte empor, lange sah man durch eine Wolke von Rauch und Schwefel hindurch Servets zitternde Lippen, bis endlich ein entsetzliches Röcheln die letzten Kämpfe verkündete. Nun erst schloß Calvin das Fenster, „an welches er sich gesetzt hatte, um beim letzten Athemzuge seines Feindes gegenwärtig zu sein.“ — Bucer und Melanchthon gratulirten dem Genfer Usurpator zur vollbrachten That, dieser selbst aber hatte die Stirne, sein Verfahren gegen Servet noch zu rechtfertigen. Er that das in der bekannten Schrift: Fidelis Expositio errorum Serveti etc., worin Calvin zu beweisen verstand, daß Ketzer mit dem Tode müssen bestraft werden. Ketzer aber mußten alle jene sein, welche Calvins Rechtgläubigkeit für solche erkannte! Wie treu er diesem Grundsatze blieb, zeigte sein Antheil an der 1566 zu Bern erfolgten Enthauptung des Antitrinitariers Val. Gentilis (s. d. A.). Beza kömmt dem Gedächtnisse seines Freundes Calvin dadurch zu Hilfe, daß er (in dessen Leben) hinzufügt, Servet sei nicht ein einfacher Ketzer,

sondern ein Gottloser gewesen, übersieht aber dabei, was Abbé Bérault bemerkt, daß jede Ketzerei gottlos ist, und daß nicht leicht eine Ketzerei gottloser und fruchtbarer an Gotteslästerungen und Angriffen auf die hehrsten Glaubensmysterien war, als eben die Häresie Calvins. Vergl. Mosheim, anderw. Versuch einer vollständ. und unparth. Ketzergeschichte, Helmst. 1748. — Bock, histor. Antitrin. Tom. II. Joh. Matth. Schröckh, christl. Kirchengesch. Forts. 5. Thl. S. 491 ff. J. M. Audin, Gesch. Calvins. 2. Thl. — Abbé Feller, Diction. histor. — Dr. Ritter, Handb. der Kirchengesch. 4. Aufl. 2. Bd. [Dür.]

Serviten, d. i. Diener und zwar Diener Mariä nannten und nennen sich die Mitglieder einer Ordensgesellschaft, die im Umfange der Erzdiöcese Florenz in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden, mit einem Siegesfluge sich über ganze Länder ausbreitete, in vielen Millionen Menschen die Verehrung gegen die Gottesmutter erweckte oder doch wenigstens neu belebte und selbst noch jetzt nach einem Umlaufe von sechs Jahrhunderten, innerhalb welcher so viele Einrichtungen alterten und zusammenfielen, ihr Dasein der Welt durch einen ansehnlichen Bestand kund thut. — Es war der 15. August des J. 1233, der Tag, an dem das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel gefeiert wird, die Gotteshäuser waren erfüllt von Andächtigen, doch eines der Gotteshäuser der großen Stadt Florenz barg unter den Vielen besonders Sieben, in deren Herzen eine besonders kindliche Liebe zu Maria loderte, es sind die angesehenen Bürger der Stadt: Bonfilius Monaldi, Bonajuncta Manetti, Manetus dell' Antella, Amideus Amidei, Uguccio Uguccioni, Sosteneus von Sosteneis und Alexius Falconieri. Sie fühlen während des Gottesdienstes einen außerordentlichen Trieb in sich, sich nächst dem Dienste Gottes dem Dienste Mariä zu widmen, sie theilen einander die unerklärliche Aufregung mit und von dem damaligen Oberhirten Ardingus gekräftigt, gingen sie vorerst am 8. Sept. 1233 an einen einsamen Ort „Villa Camartia," wo sie in einem kleinen einsamen Hause ascetischen Uebungen oblagen, sodann begaben sie sich am 31. Mai 1234 auf die Spitze des 9 Millien oder 3 Stunden Wegs von Florenz entfernten hohen einsamen Berges Senarius, um ihr Leben daselbst als Einsiedler im Dienste Gottes und Mariä zu beschließen. Hier nahmen sie die Regel des hl. Augustinus an auf Anleitung des Oberhirten von Florenz Ardingus, bekleideten sich mit einem schwarzen Rocke und einem Scapuliere und wurden nach Abhaltung eines in den Ordensständen üblichen Probejahres mit Ausnahme des Alexius, dessen Demuth widerstand, zu Priestern geweiht. Gregor IX. bestätigte die neue Gemeinde, deren erster Vorsteher Bonfilius war, und bald sah dieselbe reichlichen Zuwachs. Die Gesellschaft strebte nun besonders einen festen Sitz in der Hauptstadt zu erhalten, und hier in dem schönen Florenz ist es die schöne Kirche Annuntiata, ein zweiter Wiegenort, von dem aus der Orden bald die weiteste Ausdehnung erhalten soll. Die Reihenfolge der ersten General-Vorsteher ist folgende: 1) Bonfilius von 1233 bis 1256, lebte, nachdem er resignirt hatte, noch bis 1261. 2) Bonajuncta von 1256 bis 1258. 3) Jacobus von Siena. 4) Manettus, von Clemens IV. aufgestellt, starb im J. 1269. 5) Philippus Benitius, die Krone des Serviten-Ordens in seiner ersten Zeit, der Verbreiter desselben über Italien, Teutschland und andere Länder, nachdem er bereits unter seinen Vorgängern im ersten Lande mehrere Häuser gewonnen hatte. Der selige Alexius Falconieri, der es nach seiner Demuth nicht hatte über sich gewinnen können, Priester zu werden, sondern dessen Freude war, als Laienbruder für die Geistlichen Almosen zu sammeln und die geringsten Handarbeiten zu verrichten, überlebte den Jahrestag der Stiftung um nicht weniger als 77 Jahre, er starb 110 Jahre alt im J. 1310, da, wie die Schriftsteller aus dem Serviten-Orden versichern, ihre Gesellschaft auf bereits zehntausend Mitglieder angewachsen war, ohne die zahlreichen gottgeweihten Jungfrauen, die sich nach ihrem Muster in Ordenshäusern versammelt hatten und die man Mantellaten nannte

und ohne die zahllosen Tertiarier beiderlei Geschlechts beizurechnen. Ein Mitglied des Ordens P. Lucas von Prato ward um das J. 1373, wie P. Pecoroni, Priester aus dem Serviten-Orden, in einem Werkchen über die Verbreitung der Mariä-Schmerz-Bruderschaft, Rom 1838, angibt, als apostolischer Missionär von Gregor XI. nach der pyrenäischen Halbinsel gesandt, wo Könige Mitglieder der Bruderschaft, studierende Jünglinge aber Mitglieder des Ordens wurden, der fortan stets als einer der achtbarsten der Kirche galt, nicht selten aus den Seinigen Männer zu bischöflichen Stühlen berufen sah und so das letzte Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts erreicht hat, dessen unheilschwangere Tage mit den aller anderen kirchlichen Institute auch sein Gebiet verwüsten sollten. — Der Serviten-Orden, obgleich er im Laufe der Zeit glänzende Niederlassungen in mehreren der volkreichsten Städte Europa's gewann, vergaß nie, daß sein eigentlicher Ursprung aus einer Einöde hervorgegangen war, und daß seine Begründer und ersten Väter auf dem unwirthbaren Scheitel des Monte Senario ihre Tage beschlossen hatten, darum ward stets an diesem Orte von Ordensmitgliedern die strengste Ascese geübt, Viele, die in Conventen großer Städte die Blüthe ihrer Jahre verlebt, zogen sich am Abende dieses Lebens in die Einsamkeit zurück, um geistiger Erholung zu genießen, so daß der Berg immer an 30—40 solcher Ordensglieder hatte, wie denn um das J. 1620 die Zahl der Serviteneinsiedler gerade 40 betrug und das Kloster unsere Tage, wenn auch nicht in der Frequenz der Bewohner erreicht hat. Die Serviten haben in unsern Tagen noch viele ansehnliche Klöster in verschiedenen Ländern. Von denen im Umfange Italiens nennen wir die Klöster zu Florenz, Bologna, Neapel, auf dem Monte Berico bei Vicenza, wo eine starke Wallfahrt ist u. s. w.; ferner zu Innsbruck, Wien, Rattenberg, Volders, Luggau, Gratzin, Grulich u. s. w. in den teutschen Staaten Oestreichs, zu Pest und Erlau in Ungarn. Der General-Vorsteher wohnt zu Rom bei der Kirche zum hl. Marcellus und der römische Kirchencalender von 1847 führt hier zur Gesellschaft gehörig auf: 1) P. Michael Franz Maria Strigelli, General. 2) P. Alduin Patscheider, vormals Provincial zu Innsbruck, Generalprocurator, sowie Beisitzer bei mehreren Congregationen und Beichtvater des päpstlichen Hofes. 3) P. Joachim Secchi Murro und 4) P. Ludwig Mariani, gleichfalls Consultoren bei verschiedenen Congregationen. Von Mitgliedern, die zu höheren Kirchenwürden befördert wurden, nennen wir aus der neuern Zeit: Seine Eminenz Cardinal Caselli, geb. zu Alessandria 1740, mit dem Purpur bekleidet 1802, der seit mehreren Jahren bereits gestorben ist, so wie den Hochw. Herrn Ludwig Grati, vormals Bischof von Terracina, nunmehr aber Bischof i. p. theilnehmend zu Rom an der höheren Kirchenregierung. — Um ferner auch begreiflich zu machen, daß mehrere Serviten auch Gelehrte waren, bringen wir in Erinnerung, daß dem Orden unter Andern angehörten: Paul Sarpi, der Geschichtsschreiber des Conciliums von Trient, so wie der Alterthumsforscher Ferrari. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Servitia communia, s. Abgaben.

Servitia minuta, s. Kanzleitaxen.

Servus Dei, Bischof einer unbekannten Stadt, um 467. Er schrieb gegen jene, die behaupteten, daß Christus in diesem Leben mit leiblichen Augen den Vater nicht gesehen habe, sondern erst nach seiner Himmelfahrt. Christus habe vielmehr seit seiner Empfängniß den Vater und den hl. Geist mit leiblichen Augen gesehen, wegen der persönlichen Verbindung Gottes und des Menschen. cf. Gennadius de script. eccles. nro. 87 (bei Migne P. T. 58. S. 1111). Das Buch selbst ist verloren gegangen.

Servus servorum Dei. Der Diacon Johannes erzählt in der Biographie des hl. Papstes Gregor I. (l. 2. c. 1.): „mox ut summum Pontificium ... sortitus est (Gregor), superstitiosum Universalis vocabulum, quod Johannes Constantinopolitanus Episcopus insolenter sibi tunc temporis usurpabat, more ante-

cessorum suorum Pontificum sub districtissimae interminationis sententia refutavit, et primus omnium se in principio epistolarum suarum servum servorum Dei scribi satis humiliter definivit, cunctisque suis successoribus documentum suae humilitatis tam in hoc quam in mediocribus Pontificalibus indumentis, quod videlicet hactenus in sancta Romana ecclesia conservatur, hereditarium reliquit.“ Daß schon vor Papst Gregor I. mehrere Bischöfe in ihren Briefen sich in ähnlicher demüthiger Weise öfter benannten, ist eine bekannte Sache; wenn daher Johann, Gregors Biograph bemerkt, Gregor habe sich „primus omnium“ in seinen Briefen diesen Titel beigelegt, so ist dieß wohl so zu verstehen, daß Gregor unter den Päpsten der erste gewesen sei, welcher sich in seinen Briefen als Knecht der Knechte Gottes betitelt habe. Mit der Erzählung des Johannes stimmt überein, daß Gregors Briefe bei Beda (hist. eccl. Angl.) alle diesen Titel führen. Dagegen ist es freilich auch wahr, daß von den vielen Briefen, die Gregor geschrieben, in den auf uns gelangten Sammlungen derselben nur wenige diese Titulatur enthalten. Die Mauriner (S. Greg. opp. II., praef. in epist. p. 481) antworten hierauf: „brevitatis causa omissum fuisse (titulum) tum ab antiquariis tum a typographis;“ Pagi (in Brev. R. P.) bemerkt unter Anderm: „nulla est in toto Gregorii Registro epistola, quae non sit a Collectore, suis, quas haberet, solemnibus formulis spoliata, habuisse tamen omnes, vel ex eo uno apertum est, quod ad seculares viros foeminasque multae datae sint, nec ulla tamen domini dominaeque nomen in epigraphe praeferat, quamvis id nunquam omissum Joannes diaconus in ejus vita tradat.“ — Vergl. hierzu die Artikel Griechische Kirche, Gregor I. und Papst. [Schrödl.]

Sesak, Sisak (LXX. Σουσακίμ, Jos. Σουσακος שִׁישַׁק), ein Pharao von Aegypten, der erste, welchen die hl. Schrift mit Namen nennt. Er gewährte dem vor Salomo flüchtigen Jeroboam sichern Aufenthalt (1 Kön. 11, 40), bis derselbe nach des Ersteren Tode an die Spitze der zehn Stämme trat; ja im Bunde mit ihm unternahm er selbst einen Kriegszug gegen Jerusalem, das er im fünften Jahre Roboams einnahm und sammt dem Tempel plünderte (1 Kön. 14, 25. 26). Somit fällt die Regierung Sesaks nach der gewöhnlichen israelitischen Chronologie um 980 und 970 v. Chr. Sowohl die Königsreihen des Manetho als die ägyptischen Denkmäler lassen keinen Zweifel übrig, daß wir in ihm den ersten König der 22ten (bubastischen) Dynastie Schischonk oder Sesonchis zu erkennen haben (Usser, Ann. I. S. 58. Champollion, syst. hierogl. p. 205. Rosellini, monumenti storici II, 79. IV, 149. Wiseman) und keineswegs, wie Andere meinten, den Sesostris, der beträchtlich früher gelebt hat. Der Name ist auffallend derselbe, und auch die Regierungszeit in einem Grade übereinstimmend, wie es bei den oft verschriebenen Manethonischen Zahlen und der ebenfalls um einige Jahre schwankenden biblischen Chronologie nur immer der Fall sein kann. Die Letztere bietet jedenfalls den ersteren mehr Unterstützung als sie von ihnen empfängt, die oben genannten Jahre sind historisch weit gesicherter, als z. B. die in Böckhs Manetho S. 315 ff. angegebenen, wo Sesonchis erst im J. 934 v. Chr. die Regierung angetreten hätte. Auf den Denkmälern zu Karnak (bei Rosellini IV, 148 ff.) findet sich unter den von ihm überwundenen Königen auch die Physiognomie des jüdischen Herrschers; und daß er in Theben residirte, bestätigt wieder die Nachricht des 2 Chron. 12, 3. wornach Libyer, Troglodyten und Aethiopier in seinem Heere dienten. Endlich erklärt sich daraus, daß Sesak eine neue Dynastie begann, sein feindseliges Verhalten gegen Salomo und Roboam, welches sonst sehr auffallen müßte, indem eine ägyptische Königstochter Salomos Gemahlin war; so aber gehörte diese der vorhergehenden 21ten (tanitischen) Dynastie an. [S. Mayer.]

Sethianer sind eine gnostische Secte, welche einen Zweig der Ophiten (s. d. A.) bildet, und daher bisweilen mit diesen identificirt wird. Ihre Eigenthümlichkeit besteht in der Annahme von drei Principien (Origenis Philosophum. ed. Miller

Oxonii 1851. p. 138. seq. p. 316. und Gennadii Massil. lib. de eccles. dogmatibus c. 22. al. 52. „tria et barbara principia introducunt Sethianus“ etc.) mit unendlichen Kräften, deren jedem sie eine eigene Lebensentwicklung zuschrieben. Aus der Thätigkeit und Vermischung derselben entstand ein dreifaches Geschlecht von Menschen, der Hylischen, welche ihren Ursprung den bösen Geistern verdanken, der Psychischen, welche vom Demiurg ihr Dasein empfingen, und der Pneumatischen, die von himmlischem Samen entspringen. Kain, Abel und Seth sind die drei Stammväter dieser drei Geschlechter. Weil diese Gnostiker sich natürlich als die Pneumatischen erklärten, hießen sie die Sethianer von ihrem Stammvater Seth und rühmten sich unter dem besondern Schutz der himmlischen Sophia zu stehen, welche den Seth geboren hatte und somit eigentlich ihre himmlische Mutter war. Die Sethianer sind im beständigen Kampf mit den Gottlosen, wobei die himmlische Sophia ihnen treulich hilft. Alle Heiligen und Frommen des Alten Bundes waren Sethianer; in der Person Jesu Christi des Erlösers endlich ist Seth wieder auf wunderbare Weise in die Welt geschickt worden, um den Seinen zu helfen. Hieraus ist ersichtlich, daß dieser Zweig der Ophiten keineswegs eine dem Judenthum feindliche Stellung einnahm. Genaueres über diese Secte findet man in den sogenannten Philosophumena Origenis lib. V. n. 19—22. (ed. Miller Oxonii 1851 p. 138—148. cf. p. 93) und bei Epiphanius (haeres. 39.). Doch weichen diese beiden Berichte, womit nach Theodoret (haeret. fabul. lib. I. c. 14), Augustin (lib. de haeres. c. 19) und Philastrius (lib. de haeres. c. 3. ed. Fabric.) verglichen werden können, sehr stark von einander ab, ohne sich indessen zu widersprechen, vielleicht weil sie die Irrthümer dieser Secte unter verschiedenen Gesichtspuncten darstellen, oder weil sie verschiedene apocryphe Bücher dieser Secte, deren mehrere von jenen beiden Auctoren erwähnt werden, für ihre Darstellung benützten. Vgl. über die Sethianer Tillemont T. II. Les Ophites et Sethiens (p. 290—291. ed. Ven.) und Matter, krit. Geschichte des Gnosticismus. Heilbronn 1833. II. Bd. S. 166—167. Vgl. auch die Art. Kainiten und Gnostiker. [Feßler.]

Sevennische Propheten, s. Camisarden.

Severian von Gabala. Das Geschichtliche über diesen Freund und spätern Gegner des Chrysostomus s. unter letzterm Artikel und bei Socrates, L. VI. 11. Sozom. VIII. 10. 18. sowie bei Palladius dial. passim. Im J. 402 mußte er aus Constantinopel fliehen, kam nach Antiochien und wurde auch dort vom Volke vertrieben. Was später aus ihm geworden, wissen wir nicht. Unter seinen zahlreichen Schriften sind am bekanntesten die 6 gut geschriebenen Reden über das Sechstagewerk, bei Combefis, auctar. 1672. Daraus sind zahlreiche Fragmente in die Catenae patrum übergegangen. Ferner haben wir von ihm 6 andere Homilien, die zum Theil unter den Werken des Chrysostomus stehen, auch der Jesuit Gretser in seinen gesammelten Reden über das hl. Kreuz theilt Einiges von Severian mit. Im J. 1827 erschienen bei den Mechitaristen: Severiani, Gaval. episc., Homiliae ineditae. Armeno-latine. 8. maj. Venetiae, welche bisher nicht bekannt waren. Auch Pitra theilt aus den Scholien des Victor von Capua einige Stellen aus dem Hexaëmeron des Severian in seinem Spicil. Solesmense mit. — Der erwähnte Palladius, des Chrysostomus Freund, wurde im J. 368 in Galatien geboren, war seit seinem 20. Jahre 6 Jahre lang Einsiedler bei Alexandrien, später in der Wüste Skete und lebte nachher in Paläſtina. Chrysostomus weihte ihn im J. 401 zum Bischof von Drepanum oder Helenopolis (s. auch „Pammachius“). Er starb vor 431 als Bischof von Aspona. Er schrieb: 1) Historia lausiaca (dem Präfecten Lausens gewidmet) um 420—421; diese berühmte Schrift handelt über das Leben der Mönche und Einsiedler, die Palladius kennen lernte, griechisch in Cotelerii monum. graeca. T. III. 1686. 2) Die Vita Joh. Chrysostomi oder dialogus de vita ist wahrscheinlich von einem andern Palladius verfaßt, ed. graece et lat. Bigotius, 1680 (1738), bei Gallandi T. VIII. — Des Palladius Lehrer war

Evagrius aus Pontus. Gregor von Nyssa weihte ihn zum Diacon, Gregor von Nazianz im J. 381 zum Archidiacon von Constantinopel. Mit Gregor reiste er im J. 385 nach Jerusalem und weilte später 15 Jahre unter den beiden Macarius in den ägyptischen Wüsten. Er starb sehr bejahrt im J. 399. Schriften: 1) Antirrhetica contra daemones, de VIII. vitiosis cogitationibus, ed. Bigot. 1680 (mit Palladius). 2) Monachus sive de vita practica, bei Cotel. monum. gr. T. III. 1686. 3) στιχηρὰ oder sententiarum l. II. graece ed. Ducaeus auct. nov. 1624. Die Opuscula des Evagrius sind gesammelt in Gallandii bibl. T. VII. [Gams.]

Severianer, s. Monophysiten, Encratiten und Gnostiker.

Severinus, der heilige, Apostel von Noricum, s. Bayern, Odoaker und Passau.

Severinus, Papst im J. 640. Siehe die Art. Heraclius, Monotheleten, Honorius I., Johann IV., Exarchat. — Nach dem Tode des Papstes Honorius I. (638) trat eine Sedisvacanz von 1 Jahre. 7 Monaten, 17 Tagen ein. Der Grund dieser Verzögerung ist jetzt ziemlich unbestritten ermittelt, seitdem Sirmond im J. 1620 die „Collectanea Anastasii biblioth." herausgegeben hat. Darin findet sich ein Actenstück: „Commemoratio, quid legati Romani Constantinopoli gesserint" — Auszug eines Schreibens des hl. Maximus (Confessors) an den Abt Thalassius. Aus diesem Briefe ersieht man, daß Papst Severinus nach seiner Wahl Gesandte an Kaiser Heraclius abordnete, um dessen Bestätigung zu erlangen. Man sagte ihnen aber, dieses sei nur möglich, wenn der römische Clerus die im J. 638 erlassene Ecthesis des Heraclius unterzeichne. Um die Bestätigung zu erlangen, gingen die Gesandten scheinbar darauf ein, und so wurde Severinus bestätigt. Am 28. Mai 640 wurde er inthronisirt, hatte aber das Pontificat nur 2 Monate und 4 Tage inne; denn er starb schon am 1. August. Er verdammte die Ecthesis des Heraclius, und damit die Monotheleten; ob mit oder ohne Synode, ist bestritten. Es heißt nur, daß er, sowie die Päpste Johannes, Theodor und Martin ein Decret gegen die neuen in der Hauptstadt erhobenen Fragen erlassen, worin sie gemäß der Beschaffenheit der beiden Naturen (in Christus) auch zwei natürliche Wirkungsweisen bekennen." — Ueber ihn siehe: Vignolii vita pontif. Baronius ad a. 638—640. Pagi critic. ad a. 638—640. Franc. Pagi, breviarium p. Rom. Liber diurnus pont. Rom. cp. III. Tit. 6. (bei Migne P. T. 105. (1851) S. 66). Jaffé, Regesta Pontificum R. 1851. S. 159. [Gams.]

Severus, Stifter der Severianer, s. Monophysiten.

Severus, Schriftsteller dieses Namens. I. Severus, Bischof von Mileve in Africa, war Augustins Freund und Bewunderer. Er schrieb, vielleicht im J. 409, einen Brief an Augustin, voll des Preises dieses Kirchenlehrers und ladet ihn ein, ihm wieder zu schreiben. Das that Augustin, indem er das ihm gespendete Lob bescheiden ablehnte. Siehe epist. Aug. 109 und 110. Severus starb vor Augustin. Ueber jenen s. ferner in der Mauriner-Migne Ausgabe Augustins T. II. 125, 229, 294, 358, 759, 781, (418, 426) 1094. T. IV. 1227, 1715. V. 1576. VII. 714. Vielleicht ist auch der Brief 62 (al. 241) bei Augustin an denselben Severus. — II. Severus, Bischof von Minorca auf den Balearen. Der berühmte Orosius kam im J. 417 oder 418 auf seiner Rückreise von Jerusalem nach Port Mahon-Mago, einer Stadt auf Minorca, und legte dort, da er selbst wegen der Kriegsunruhen nach Spanien nicht zurückkehren konnte, die von ihm mitgebrachten Reliquien des hl. Stephanus in einer Kirche vorerst nieder. In Port Mahon lebten zahlreiche Juden. Der Fürbitte des hl. Stephanus schreibt der Bischof Severus die Bekehrung von 540 Juden, die in Port Mahon lebten, zu. Diese durch äußere Anlässe vorbereitete Bekehrung theilte Severus im J. 418 in einer „Epistola encyclica" an alle Bischöfe, Priester, Diaconen und alle Brüder der christlichen Welt ausführlich mit. Baronius entdeckte zuerst diesen Brief, und gibt denselben

vollständig bei dem J. 418. Bei Migne P. ist er zu finden T. 20. S. 731—746. Ueber das Leben des Severus ist nichts Weiteres bekannt. — III. Severus, Bischof von Malaca, oder von Lamaca schrieb im J. 388 ein Buch „de virginitate ad sororem," wovon nichts erhalten ist. So berichtet Dexter in seinem angeblichen chron. zum J. 388. Nach Isidor dagegen (de vir. illustr. cp. 43) lebte der Bischof Severus von Malaca zu den Zeiten des Kaisers Mauritius; er war Bischof von 578 bis 601. Er schrieb gegen Vincenz, Bischof von Saragossa, der zum Arianismus abgefallen war; so wie „über die Jungfräulichkeit an seine Schwester" ein Werk, betitelt: „Annulus," das aber Isidor nicht näher kannte. — IV. Severus aus Alexandrien, jacobitischer Bischof in Aegypten, blühte um 978. Er schrieb eine aus den besten Quellen geschöpfte Geschichte der Patriarchen von Alexandrien, in arabischer Sprache. — V. Der Rhetor Severus, auch Endelechius und Sanctus genannt, wogegen Andere zwischen Sanctus und Endelechius unterscheiden. Man vermuthet, daß er aus Gallien, vielleicht aus Bordeaux stammte. Um das J. 386 suchte eine verheerende Viehseuche das römische Reich heim (vgl. Ambros. in Lucam X. 10). Zu jener Zeit herrschte das Christenthum wohl in den großen Städten, während das Heidenthum noch auf dem Lande regierte; woher denn auch, wie bekannt, das Wort „paganus" die Bedeutung „der Heide" angenommen hat. Aus Anlaß der erwähnten Seuche verfaßte nun Severus sein Gedicht „Carmen bucolicum," das früher die Ueberschrift de mortibus boum," jetzt aber mit mehr Recht „de virtute signi crucis domini" trägt. Es besteht nur aus 132 Versen und hat die Form eines Dreigesprächs. Wenn bei der erwähnten Seuche den Thieren das Zeichen des Kreuzes mitten auf der Stirne angebracht wurde, so wurden sie gerettet: „Hoc signum, sagt der Dichter, mediis frontibus additum, cunctarum pecudum certa salus fuit." Daß auf diese Thatsache hin sich sehr viele Heiden bekehrten, ist natürlich. — Zu gleicher Zeit mit Severus blühte die Dichterin Falc(t)onia Proba, Gemahlin des Adelphius — nach 393. Ihr Gedicht: Centones Virgiliani, so genannt, weil es aus lauter ganzen oder halben virgilianischen Versen zusammengesetzt ist, besteht nebst einer Vorrede aus 2 Theilen, wovon der eine über das Alte, der andere über das Neue Testament in je 29 Abschnitten handelt, daher auch: ad testimonium veteris et novi testamenti genannt. Daß derlei Compositionen aus Virgil oder Homer dem christlichen Inhalte Eintrag thun, liegt nahe, weßwegen auch Isidor über die Dichterin Falc. Proba sagt: „cuius quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium." de vir. ill. cp. 18. Die Gedichte des Rhetor Severus und der Falconia siehe bei Migne P. T. 19. — Ein anderer gleichzeitiger Dichter ist der berühmte Ausonius, Lehrer des Paulinus von Nola. Decimus Magnus Ausonius wurde geboren zu Bordeaux im J. 309, wo er Grammatik und Rhetorik studirte. Er wurde Erzieher bei dem jungen Kaiser Gratian, bei dessen Vater Valentinian I. sein Vater Leibarzt gewesen. Später wurde er zur Präfectur und sogar zum Consulate befördert (379). Nach seinem Consulate scheint er sich auf sein Landgut zurückgezogen zu haben; in dieser spätern Zeit verfaßte er die meisten seiner Gedichte. Er starb hochbejahrt im J. 393, oder im Anfange der Regierung des Honorius. Seine Gedichte, meist beschreibenden Charakters, sind: 1) Liber epigrammatum. Voran steht ein Brief des Theodosius I. an Ausonius; und daran schließt sich eine dreifache dichterische Widmung des Ausonius an Theodosius, an Syagrius und an Pacatus. — Latinus Pacatus Drepanius, war gebürtig aus Bordeaux oder Agen, war angesehener Redner und wurde Proconsul. Im J. 391 hielt er zu Rom seinen „Panegyricus Theodosio Augusto dictus," um den Kaiser wegen der Besiegung des Tyrannen Maximus zu beglückwünschen. Diese Lobrede zählt zu den besten Leistungen jener Zeit, und ist besonders von historischem Werthe, weil sie das Leben und die Thaten des Kaisers berichtet. Der Panegyricus steht bei Migne P. T. 13 (S. 478—522). — Der Epigramme des Ausonius sind es hundert und eilf. Daran schließt sich 2) Ephemeris i. e. totius diei negotium.

Die Zweifel Vieler, ob Ausonius Christ gewesen, werden u. a. durch die Verse in diesem Gedicht beseitigt; Deus precandus est mihi, ac filius summi Dei, majestas uniusmodi sociata sacro spiritu, sowie durch andere Stellen desselben Gedichts. 3) Das Gedicht: Parentalia handelt von den verstorbenen Angehörigen und Verwandten des Dichters, im Ganzen 30 Personen. 4) Die Commemoratio professorum Burdigalensium handelt von den aus Bordeaux stammenden Lehrern, die zu Hause und auswärts Ruhm erworben. Wie Ausonius vorher seiner verstorbenen Verwandten ehrend gedacht hatte, so will er hier das Andenken seiner berühmten Landsleute feiern. Es folgen 5) Epitaphia heroum, qui bello troico interfuerunt, nebst einigen andern Epitaphien, im Ganzen 48. 6) Monostichen auf die 12 von Sueton beschriebenen Kaiser. 7) 24 Tetrastichen auf die Kaiser von J. Cäsar bis Heliogabal. 8) Darauf folgt Ordo nobilium urbium im Reiche, deren 17 angeführt werden: Rom, Carthago, Constantinopel, Antiochien, Alexandrien, Trier, Mailand, Capua, Aquileja, Arles, Merida, Athen, Catana, Syracus, Toulouse, Narbonne und seine Vaterstadt Bordeaux. 9) Der Ludus septem sapientum, woran sich septem sapientum sententiae schließen, ist dem erwähnten Pacatus gewidmet. 10) Es folgen 20 Idyllen, davon ist die 10. besonders berühmt, es ist das auch in's Teutsche übersetzte, aus 483 Versen bestehende Gedicht: de Mosella. Der Dichter schildert die Mosel mit ihren Umgebungen auf das genaueste, selbst mit den Fischen in dem Flusse. Die 13. Idylle: Cento nuptialis, wird wegen ihres Inhalts getadelt. 11) Der Epistolarum liber besteht aus 25 Briefen, meist in Versen. Davon sind 7 an Paulinus von Nola geschrieben. 12) Daran schließt sich in Prosa die „Gratiarum actio“ an den Kaiser Gratian für das übertragene Consulat. Den Schluß bilden 13) Periochae zu Homers Ilias und Odyssee. Des Ausonius Werke nach der Ausgabe Pisauri 1766 s. bei Migne P. T. 19. — Vgl. Bähr, römische Lit. I. Bd. (1844) S. 474 f. — Dem Inhalte nach verwandt mit Ausonius und Pacatus ist der Dichter Optatianus Porphyrius. Er war unter Kaiser Constantin verbannt, verfaßte im J. 326 auf letztern einen Panegyricus und erlangte dafür im J. 328 die Befreiung. Sein Gedicht besteht aus der künstlichsten Zusammenstellung und Aufeinanderfolge der Buchstaben, Sylben, Worte und Verse. In dem Inhalte des Gedichtes selbst findet man nichts Christliches, doch sieht man aus der Aufeinanderfolge einzelner Buchstaben, daß der Verfasser Christ war. Dem Gedicht steht voran ein Brief des Optatian an Constantin, nebst der Antwort des letztern. Das Gedicht s. bei Migne P. T. 19. Rabanus Maurus hat sich bei der künstlichen Anordnung seines Gedichts: de laudibus sanctae crucis den Optatian zum Vorbilde genommen, wie er sagt: „secundum cuius (des Optatian) exemplar literas spargere didici.“ Dieses Gedicht des Rabanus erschien in einer Prachtausgabe zu Leipzig 1847; und die sämmtlichen Werke des Rabanus erschienen in diesem Jahre 1852 in 6 Bänden bei Migne, sie bilden den 107. bis 112. Band der Patrologie. — Von dem Dichter Commodian (bei Migne P. T. 5) war allerdings schon die Rede. Inzwischen hat Pitra in seinem Spicilegium Solesmense, Paris 1852, nicht weniger als 1021 neue Verse von Commodian mitgetheilt, während das bisher Bekannte aus 80 instructiones und 1258 Versen bestand. Pitra hat dem neuen Gedichte den Titel gegeben: Com. episcopus Africanus, Carmen adversus Judaeos et gentes. Er gibt das Verhältniß zwischen dem alten und neuen Gedichte so an, daß sich Commodian dort mehr gegen die Heiden, hier mehr gegen die Juden gewendet. Auffallend ist die Aehnlichkeit des Inhalts und selbst der Verse des alten und neuen Gedichts. Wir möchten ergänzend beifügen, daß in dem Neuen mehr die positive Lehre des Christenthums behandelt ist, während in dem Alten vorwiegend die Negation des Heidenthums berücksichtigt wird. Wenn schon Gennadius (de v. illustr. cp. 15.) den Commodian tadelt, so hat er vielleicht nur das bisher bekannte Gedicht des Commodian gekannt. Letzterer war nach Pitra ein Zeitgenosse des Cyprian. — Schließlich erwähnen wir den mit Commodian geistesverwandten Dichter Antonius. Die Alten

wissen nichts von ihm. In seinem aus 253 Versen bestehenden Gedichte — carmen adversus gentes — sagt Antonius — V. 150—152, daß er früher Heide gewesen. Von Vers 19—148 handelt Antonius von dem falschen Heidenthum, von Vers 156 bis zum Schlusse von dem Christenthume. Was über das Christenthum gesagt wird, ist wenn nicht neu, doch ansprechend. Muratori hat dieses Gedicht zuerst 1697 mitgetheilt; später hat er es mit den Werken des Paulinus von Nola, dem er dasselbe zuschrieb, herausgegeben 1736. Dagegen ist aber schon der 1. Vers: Discussi fateor sectas Antonius omnes; der Verfasser scheint im dritten Jahrhundert gelebt zu haben. Das Gedicht s. bei Gallandi T. III., bei Migne P. T. V. [Gams.]

Sevilla, erzbischöfliche Stadt in Spanien, in Andalusien (Bätica) am Quadalquivir (Bätis) gelegen. Da Sevilla schon in vorchristlicher Zeit bedeutend, zu den Zeiten der Römer — von denen es Spalis oder Hispalis genannt wurde — eine der Hauptstädte der Provinz war, so ist nicht zu zweifeln, daß schon in den frühesten Zeiten in ihren Mauern sich eine christliche Gemeinde unter einem Bischof gebildet habe. Florez, (España sagrada t. IX. trat. 28. cap. 5.) nimmt an, der hl. Geroncius, schon zu den Zeiten der hl. Apostel Bischof des nahen Italica, habe eine christliche Gemeinde in Sevilla gegründet. Wie dem auch sein mag: daß bereits im Anfang des dritten Jahrhunderts in der Provinz Bätica Bisthümer bestanden haben, dafür haben wir geschichtliche Zeugnisse, das erste, einen Brief des Papstes Antenus (237) „an die Bischöfe der Provinzen Bätica und Toletana" gerichtet, das zweite ein Schreiben des Papstes Eutychianus „an alle Bischöfe der Provinz Bätica." Daß hierunter auch ein Bischofssitz in dem bedeutenden, altberühmten Hispalis begriffen war, kann vernünftiger Weise wohl nicht bezweifelt werden. Unter den Bischöfen, die auf dem Concil von Eliberis versammelt waren (um 305) treffen wir auch den Bischof von Hispalis, Sabinus. Als später die kirchliche Organisation und Sprengeleintheilung der unter Constantinus M. vorgenommenen Reichseintheilung nachgebildet wurde, erhob sich Hispalis zur Metropole von ganz Bätica; ihm untergeben waren die Bisthümer von Corduba, Eliberis, Tucci, Italica, Elipa, Astigis, Egabro, Abdena, Malaca und Asidonia. Alle diese Bisthümer, ausgenommen Abdera, finden wir wiederum als Suffraganate von Sevilla in der spätern unter König Wamba a. 675 vorgenommenen Sprengeleintheilung. Auf dem dritten Concil von Toledo erscheint der Metropolit von Sevilla mit mehrern seiner Suffragane, und auf der Provincialsynode von Hispalis a. 619 unterzeichneten fast alle Suffragane der Provinz, der Metropolit St. Isidor oben an. Im fünften und sechsten Jahrhundert erfreute sich der Stuhl von Sevilla neuer Auszeichnung, indem mehrere seiner Prälaten wegen ihrer persönlichen Verdienste von den Päpsten zu apostolischen Vicarien ernannt wurden, eine Auszeichnung, die bisher noch keinem spanischen Bischof zu Theil geworden war. Der erste, der diese Würde bekleidete, war Bischof Zeno (um 472—486), der zweite Bischof von Sevilla, Salustius (um 510—522), welcher dieser Auszeichnung genoß, wurde dadurch zum päpstlichen Bevollmächtigten „über Bätica und Lusitanien" gesetzt. Am meisten aber verherrlichten den bischöflichen Stuhl von Hispalis die beiden hl. Bischöfe, Leander und Isidor (s. diese Art.), welche Ende des sechsten und Anfang des siebenten Jahrhunderts dieser Kirche vorstanden. Unter dem erstgenannten der beiden bischöflichen Brüder schloß sich eine lange Periode der Prüfung für die Hispalensische wie für die ganze spanische Kirche. Eine traurigere sollte nicht allzulange darnach für dieselbe wieder anbrechen. Und zwar war es ein unwürdiger Nachfolger Leanders, der Verräther Oppas, Erzbischof von Sevilla, der in Verbindung mit den Söhnen des Königs Witiza, dieses Unglück herbeiführte, indem er die Mauren aus Africa herüberrief (710). Sevilla war bald in ihrer Gewalt, Kirche und Bischof in ihrer Willkür (s. d. Art. Mauren). Doch verboten sie aus politischen Rücksichten die Ausübung des christlichen Cultus nicht, und auch die Bischöfe durften noch in der unterjochten Stadt ihres Amtes walten. Schlimmer gestalteten sich die Verhältnisse

als die maurischen **Almohaden** in Andalusien eindrangen. Der (erwählte) Bischof Clemens mußte in's Innere des Landes fliehen (1144) und von da haben wir keine weitere Kenntniß mehr von Sevillanischen Bischöfen (**Florez**, l. c. trat. 29. cap. 7). Bald waren diese südlichen Provinzen in christlichen bald wieder in mohammedanischen Händen und so mag es gekommen sein, daß sich wahrscheinlich immer nur auf kurze Zeit Bischöfe in Sevilla halten konnten. Ferdinand der Heilige eroberte die Stadt 1248, ließ eine Moschee zur Cathedralkirche umwandeln und gab ihr einen neuen Erzbischof in der Person des Raymundus Lohana. Von nun an scheint die Reihe der Erzbischöfe nicht mehr unterbrochen worden zu sein. Wir finden durch Zeugnisse bei **Raynald** (ad an. 1267. n. 32. ad an. 1283. n. 83.) und durch Concilienacten (ein Einladungsschreiben Clemens V. zum Concil von Vienne a. 1311 ist auch an den Erzbischof von Sevilla gerichtet) die Succession von Erzbischöfen auf dem wieder errichteten Stuhle bestätigt. Obwohl widerstrebend mußten sie von jetzt an den Erzbischof von Toledo als Primas über sich anerkennen. Ueber den Umfang ihres Metropolitansprengels jedoch fehlen uns sichere Nachrichten aus dieser Zeit. Wie in Spanien überhaupt, so entfaltete sich insbesondere auch in Sevilla in der Zeit nach Vertreibung der Mauren ein reiches kirchliches Leben. Die damals blühenden religiösen Orden gründeten Häuser in der Stadt, die zu so bedeutendem Umfang gelangten, daß z. B. der Convent der Franciscaner noch im vorigen Jahrhundert 160 Brüder und 140 Fremde des nämlichen Ordens enthielt. Das bedeutendste Denkmal der Frömmigkeit aus jenen Zeiten ist übrigens die **Cathedrale**, eines der großartigsten und prächtigsten Gebäude der katholischen Christenheit. Da die alte Domkirche einzustürzen drohte, so versammelte sich am 8. Juli 1401 der gesammte Clerus derselben zu einem Capitel, beschloß eine neue zu bauen, und zwar so prachtvoll, daß die Nachwelt, wenn sie dieselbe sehe, sie für Narren halten würde (nos tengan por locos). Mit großen Opfern wurde der Bau aufgeführt. Die Canoniker und der gesammte Domclerus zogen sich unter Verzichtleistung auf ihr Einkommen in ein armseliges dem Dom nahe gelegenes Haus zurück und führten hier unter strengster Sparsamkeit ein gemeinschaftliches Leben. Hundert und fünf Jahre lang — nämlich bis zur Vollendung des Domes a. 1506 — behielt ununterbrochen der Clerus diese opferreiche Einrichtung bei. Als im J. 1511 in der Nacht mehre Säulen mit dem Dache in die Kirche hereinstürzten, strömte des Morgens alles Volk herbei, seine Dienste anzubieten und in 4 Stunden war aller Schutt aufgeräumt; 1519 war das prachtvolle Gotteshaus wieder hergestellt. Die Schätze der Kirche, welche der Muth und die Klugheit des Capitels auch durch die Periode Mendizabals und der andern Kirchenräuber gerettet, werden auf 14 Millionen Gulden geschätzt. Nicht bloß zur Entfaltung äußerlichen Pomps, sondern vielmehr noch um als oftmals verborgener, Wenigen sichtbarer Schmuck des Heiligsten oder als Gefäß beim hl. Opfer zu dienen, werden diese Kostbarkeiten angewendet. Selbst der Schlüssel, womit der Tabernakel zur Aufbewahrung des heiligsten Sacraments am Gründonnerstag verschlossen wird, ist vom reinsten Golde und mit Edelsteinen besetzt. Das Gefäß, in welchem bei der Frohnleichnamsprocession das Allerheiligste umhergetragen wird, ist 1750 Pfund schwer, von massivem Silber und erfordert 20 Personen, um getragen werden zu können. Der silberne Tabernakel des Hochaltars von bedeutenden Dimensionen umschließt einen andern vom reinsten Golde, der dann erst das kostbare, mit Edelsteinen geschmückte Ciborium enthält. Entsprechend der großartigen Dotation war auch einst — jetzt freilich nicht mehr — die Zahl des Clerus. Das Cathedralcapitel begriff 11 Dignitäten und 40 Canonicate, 40 Präbenden und 20 Halbpräbenden, 20 Kaplaneien, zu denen der Domcantor nominirte, 20 andere, deren Inhaber verpflichtet waren, den canonischen Tagzeiten zu assistiren. Das Capitel nominirte außerdem noch zu 11 Pfarreien, ernannte die 8 Kapläne, welche bestimmt waren, den Baldachin zu tragen, wenn man den Kranken das Viaticum brachte, 5 andere Kapläne waren von

ihm aufgestellt, um während des Officiums über das Stillschweigen in der Kirche zu wachen. Täglich mußten gemäß der Fundation 300 gestiftete Messen gelesen werden, wovon natürlich ein großer Theil dem andern überaus zahlreichen Stadtclerus zur Persolvirung übergeben wurde. Die neuere Zeit hat davon Vieles hinweggenommen; doch haben sich nach dem Zeugnisse Dr. Wisemanns Volk und Clerus unter den mißlichen Verhältnissen, welche die Kirche zu ertragen hatte, musterhaft benommen. Die apostolische Festigkeit des letztverstorbenen Erzbischofs, Cardinals Cienfuegos, die ihm langjährige, harte Verbannung zuzog, diente Allen zum erhebenden Vorbild. Die große Liebe, die ihm seine Gläubigen bei Zurücknahme des Verbannungsdecretes bewiesen — sie erboten sich, den kranken Hirten die ganze Strecke von 150 Stunden mit Menschenhänden auf einer Sänfte in die Stadt zurück tragen zu lassen — und andre besserer Tage würdigen Werke lassen noch auf einen guten Geist unter dem gläubigen Volke von Sevilla schließen (s. den sehr interessanten Reisebericht des Bischofs, jetzigen Cardinals Dr. Wisemann im Katholik 1846 Nr. 46 ff.) Vor der Säcularisation waren der Metropole Sevilla unterworfen die Suffraganbisthümer von Malaga, Cadix, den canarischen Inseln und Ceuta. Nach dem neuesten Concordat vom J. 1851 ist Sevilla wieder Erzbisthum, ihm untergeben die Bisthümer Badajoz, Cadix und Cordova. Gegenwärtig sitzt auf dem Stuhle von Sevilla Romo y Gamboa, seit 1847 Erzbischof, seit 1830 Cardinal. — Synoden wurden in Sevilla mehrere gehalten. Die erste unter dem Vorsitze des hl. Leander im J. 590 gab Bestimmungen zur Sicherung des Kirchenvermögens gegen willkürliche Schenkungen der Bischöfe, über Abgabe des Zehnten, Aufstellung bischöflicher Gehilfen, jährliche Visitation der Diöcesen u. A. Die zweite Synode unter dem hl. Isidor im J. 619 verkündigte die rechtgläubige Lehre über die zwei Naturen in Christo, gab Disciplinarbestimmungen über den Besuch der Provincialsynoden, über die Klöster, über Absetzung von Presbytern und Diaconen, über die Ausschließung der Presbyter von der Befugniß, gewisse dem Bischofe reservirten Functionen vorzunehmen. Von den spätern Synoden vom J. 1352 und 1412 haben wir die Acten nicht mehr (s. Aguirre, Collect. max. Concilior. Hispaniae ed. Rom. 1694. II. 390. 462. sqq. III. 617. 645. sqq. Die Universität von Sevilla wurde 1504 mit Genehmigung des Königs und Papstes durch den Sevillaner Canonicus Rodrigue Fernandez de Santaella gestiftet und von den Königen mit denselben Privilegien beschenkt wie die Universitäten von Alcala, Salamanca und Valladolid. S. außer den angeführten noch Alvarez de Colmenar, Annales d'Espagne et de Portugal. II. 219. Wiltsch, kirchliche Geographie und Statistik I. 38. 94. 236. II. 191 ff. [Kerker.]

Sexagesimae (sc. Dominica sexagesimae diei) wird im Abendlande der zweite Sonntag vor dem Aschermittwoche genannt. Die Synode von Orleans um das J. 545 (c. 2) kannte diesen Namen, ebenso das gelasianische und gregorianische Sacramentarium. Er ist einer der drei Sonntage, die ohne mit ihren Wochen schon zur Fastenzeit im strengen Sinne zu gehören, wenigstens die Gläubigen zu einem bußfertigen Sinne auffordern. Vgl. d. Art. Septuagesimae. Den Namen Sexagesimae führt er zum Andenken, daß in früherer Zeit viele Christen das vorösterliche Fasten mit dem 60. Tage vor Ostern begannen. Alcuin hat sich sogar bemüht (cp. 65 ad. Car. M.), eine Erklärung zu geben, nach welcher er buchstäblich der 60. Tag genannt werden kann. Da nämlich von diesem Sonntage an 8 Wochen bis Ostern sind, so glaubt er, es weise der Name „Sexagesimae" darauf hin, noch die 4 ersten Tage der Osterwoche zuzuzählen, um die runde Zahl 60 zu bekommen.

Sext, s. Brevier.

Sextus scil. liber, s. Liber sextus decretalium.

Sextus, Julius Africanus; er stammte, nach Suidas, aus Libyen; angezogen von dem Rufe des Heraclas, Vorstehers der Katechetenschule, kam er nach Alexandrien; später finden wir ihn zu Emmaus oder Nicopolis in Palästina. Er

übernahm eine Gesandtschaft an den Kaiser Heliogabal für die Wiederherstellung der Stadt Emmaus, deren Bischof er vielleicht war, welche später den Namen Nicopolis annahm. Julius Africanus war Freund des Origenes, aber älter als dieser. Er starb um 232—240. Er schrieb: a) χρονογραφία oder de temporibus, 5 Bücher; sie gingen vom Anfange der Welt bis zum J. 221 n. Chr. Darin war neben der jüdischen auch die Profangeschichte gedrängt behandelt. Eusebius und die folgenden Geschichtschreiber haben aus Julius Africanus geschöpft. Gallandi hat die nicht unbedeutenden Fragmente des Werkes gesammelt. b) Einen Brief an Origenes gegen die Aechtheit der Erzählung von der Susanna. c) Einen Brief an Aristides über den Unterschied der Genealogie Christi bei Matthäus und Lucas, den er durch die sogen. Leviratsehe zu erklären sucht. d) Ein Werk, *Κεσοὶ* betitelt, medicinischen und naturgeschichtlichen Inhalts; es hatte nach Photius 14, nach Georg Syncellus 19, nach Suidas 24 Bücher. Einige Neuere nehmen aber zwei Africanus an, wovon der Eine, Sextus Africanus, wohl ein Heide, letzteres Werk verfaßt hätte. e) Die Marteracten S. Symphorosae et septem filiorum werden dem Africanus wohl mit Unrecht zugeschrieben. — Vergl. über ihn: Eusebius chron. ad a. 2237. Hist. eccl. I. 7. VI. 31. Praep. evang. X. 10. Demonst. ev. VIII. 2. Eclogae proph. de Christ. III. Hieron. de vir. ill. cp. 63. Ad Magnum ep. 83. in Daniel cp. IX. Socrates H. E. II. 35. Sozom. H. E. I. 1. Georg. Sync. in chronogr. passim. Photius c. 34. Alle Fragmente bei Gallandi T. II. — Ein anderer Schriftsteller Sextus blühte unter Kaiser Severus, er schrieb ein verloren gegangenes Werk: de resurrectione. Hieron. catal. cp. 50. [Gams.]

Sfondrati, Cölestin, Cardinal und Abt von St. Gallen, s. Gallen, St.

Shaftesbury, Athony Ashley Cooper, Graf von, der Enkel des berühmten Staatsmannes gleichen Namens, wurde geboren 1671 zu London. Im eilften Lebensjahre verstand er bereits Latein und Griechisch. Er hatte beide Sprachen von einem gelehrten Frauenzimmer erlernt, welches ihm sein Großvater zur Hofmeisterin bestellt hatte, und welche abwechselnd latein und griechisch mit dem Knaben sprechen mußte. Er besuchte die Schule von Winchester, wurde aber durch den Parteihaß, der von seinem Großvater auf ihn zurückfiel, von da bald vertrieben, und vollendete seine Bildung auf dem Festlande! Nach England zurückgekehrt brachte er noch vier Jahre mit Studien zu. Im J. 1693 nahm er einen Sitz im Parlamente ein. Aber seine geschwächte Gesundheit nöthigte ihn bald, denselben wieder aufzugeben. Er zog sich nach Holland zurück (1698), wo er mit Bayle, Leclerc und anderen Männern dieser Richtung bekannt wurde. Als Graf von Shaftesbury trat er 1700 in das Oberhaus. Er besaß in hohem Grade das Vertrauen des Königs Wilhelm; lehnte es jedoch ab, Staatssecretär zu werden. Als die Königin Anna an die Regierung kam, zog er sich wieder nach Holland zurück und verweilte daselbst zwei Jahre (1702—1704). Erst spät, 1709, verheirathete er sich und starb bald darauf, 1713, zu Neapel. — Seine erste bedeutende Schrift war ein Schreiben über den Enthusiasmus. (Letter concerning Enthusiasm. 1708). Er suchte darin bei Gelegenheit der Aufregung, welche durch französische Enthusiasten erregt worden, von Gewaltthätigkeiten abzumahnen, und mildere Maßregeln als klügere und heilsamere anzurathen. Im J. 1709 erschien die Schrift: Moralists, eine Darlegung der religiösen und sittlichen Maximen des Deismus. Hierauf folgten die mehr angreifenden Characteristics of Men, manners, opinions and times. 3 Bde. 1711. Sogleich nach seinem Tode 1713 erschien eine neue Ausgabe mit Verbesserungen, welche er selbst in den letzten Jahren seines Lebens unternommen. Dazu kamen Nachträge 1716. Briefe 1721. Eine teutsche Uebersetzung seiner Schriften kam 1779 zu Leipzig heraus. — Der eigentliche Grundgedanke dieser Schriften ist: „die menschliche Tugend und Rechtschaffenheit an sich in Betracht zu nehmen; zu zeigen, daß sittliche Rechtschaffenheit oder Tugend der Vortheil und die

Glückseligkeit, Laster hingegen der Schaden und das Unglück jeden Geschöpfes sein müsse." Um dieß durchzuführen wird mit besonderem Nachdruck zu beweisen versucht, daß die sogenannten geistigen Vergnügungen, welche aus Wohlwollen und Güte entspringen, einen hohen Vorzug vor den körperlichen haben. Dieser Nachweis mußte vortrefflich und glänzend gelingen, da er auf voller und tiefer Wahrheit beruht und in der Erfahrung unendlich mannigfaltig und auffallend sichtbar Erprobung findet. Aber diese Auffassung litt zugleich an einer schwächenden Beschränktheit, an einer haltlosen Einseitigkeit. Indem sich diese Tugendlehre ganz allein auf die angenehmen Empfindungen gründet, welche mit der Rechtschaffenheit und mit dem menschenfreundlichen Wohlwollen verbunden sind, reicht sie nicht aus bei großen Entbehrungen, für heldenmäßige Aufopferung, für schwere Prüfungen, gegen die Leiden des größten Theils der Menschheit, gegen die Uebel, deren Ende in diesem Leben nicht abzusehen ist. Für vornehme Leute, welche die Güter des Lebens in Fülle besitzen, mag die sentimentale Moralphilosophie des englischen Grafen eine vortreffliche Anleitung sein, nur die feinern Genüsse auszuwählen. Die eigentliche Einseitigkeit aber besteht in der Trennung der Sittlichkeit von der Religion. Diese Trennung spricht sich am schärfsten darin aus, daß vom Atheismus behauptet wird, er könne an und für sich weder großen Vortheil noch großen Schaden für die Sittlichkeit stiften; denn „ob er gleich mittelbar Anlaß sein könne, daß Jemand ein richtiges und hinreichendes Gefühl von Recht und Unrecht verliert, so werde er doch, bloß an sich betrachtet, nie eine falsche Art dieser Gefühle veranlassen." Die Beziehung des menschlichen Lebens auf seinen Urheber wird also für so gleichgültig erklärt, daß sie ganz fehlen kann, und dasselbe doch seinen sittlichen Charakter behält. Wenn dann gleichwohl die Religion in Beziehung zur Sittlichkeit gesetzt wird, so geschieht dieß doch nur mit völliger Verkehrung des rechten Verhältnisses. Die Religion soll nur Mittel, die Sittlichkeit Zweck sein. Gibt es aber einmal einen Lebensverkehr mit dem Schöpfer, so wird dieser Ziel und Ende, wie Anfang und Ausgang des menschlichen Lebens sein müssen. Die Sittlichkeit muß Mittel, die Religion, die Gemeinschaft mit dem ewigen Urheber muß Princip und Zweck sein. Nebstdem, daß Shaftesbury die Religion nur zur Unterstützung der Tugend zu Hilfe ruft, beschränkt er sie überdieß auf den Deismus, indem er die geschichtliche Offenbarung des ewigen Herrn dahingestellt sein läßt. Er weist die Lehre von künftigen Strafen und Belohnungen zurück. Diese habe nur einen geringen Nutzen für die Moral, ja in manchen Fällen sei sie sogar schädlich. „Eine neue Art Politik, die sich bis in die andere Welt erstreckt, und mehr die künftige als gegenwärtige Glückseligkeit im Auge hat, verursachte, daß wir die Grenzen der natürlichen Menschlichkeit überschritten haben. Eine übernatürliche, übertriebene Liebe hat uns den Weg gezeigt, uns einander recht herzlich zu plagen. Sie hat eine Antipathie aufgebracht, die kein weltlicher Vortheil jemals hätte stiften können. Sie hat uns einen gegenseitigen Haß bis auf die ganze Ewigkeit gelehrt. — — Wo unendliche Belohnungen verheißen werden, und wo die Einbildungskraft heftig auf dieselben gelenkt wird, müssen natürlicher Weise die gemeinen Bewegungsgründe zur Tugend verwahrlost werden, und viel verlieren. Kaum werden andere Vortheile gerechnet, wenn die Seele mit der Erreichung eines so erhabenen Vortheils und mit dem Eigennutze, der so enge bloß in uns selbst begränzt wird, beschäftigt ist. — Ist dann dieser Glaube schwach, so wird er die schlimmsten Folgen haben. Es kann der Tugend in gewisser Hinsicht nichts schädlicher sein, als der schwache und ungewisse Glaube von künftiger Belohnung und Strafen. Denn da Alles auf diesen Grund gebaut ist, so wird die Tugend des Menschen fernerhin keine Stütze oder Versicherung haben, wenn dieser Grund wanken sollte. Wenn auf der andern Seite dieser Glaube stark, der Seele tief eingeprägt ist, so wird er machen, daß die Menschen die Vortheile und Pflichten dieses gegenwärtigen Lebens, die Pflichten gegen ihre Freunde, Nachbarn und gegen ihr Vaterland verabsäumen. — — Die Selbstliebe,

welche natürlicher Weise in uns so überwiegend ist, wird täglich durch die Uebung der Leidenschaften für einen ausgedehnteren Vortheil (ewigen Lohn) vermehrt und zu einem weit höheren Grade getrieben." Shaftesbury findet sogar die Verheißungen der hl. Schriften von der ewigen Seligkeit läppisch und kindisch, und er sagt: „Diejenigen, die von den Belohnungen der Tugend reden, machen diese Tugend zu einer so verdienstlichen Sache und reden so viel von ihren Belohnungen, daß man schwerlich sagen kann, was unter diesen Umständen belohnenswerth an derselben sei. — Keine Belohnung und Bestrafung einzuschärfen läßt der Uneigennützigkeit mehr Platz; die Tugend ist alsdann eine freie Wahl, und die Großmuth wird unverletzt erhalten." — — Es ist der Mühe werth, durch ein paar Worte diese Sophismen in's Licht zu stellen. Sie werden immer wieder auch in unsern Tagen vorgebracht. Hat man sich doch nicht gescheut zu sagen, die sogenannte reine Moral einer gewissen Philosophie verhalte sich zur christlichen wie frisch gefallener Schnee zu schmutziger Wäsche. Nun ja! Etwas Wahres ist daran. Jene abstracte Moral des kategorischen Imperativs ist rein und klar, aber auch leer und kalt, wie Schneewasser, das man kaum gerne in den Schuhen hat. Aber die lebensvolle Moral der Liebe zu dem Allmächtigen, Ewigen und der Liebe zu den Brüdern mit der Aussicht auf ewige Wonne in dieser Liebe ist kraftvoll, erwärmend, begeisternd wie Wein, der des Menschen Herz erfreut. — Die der christlichen sich entgegensetzende philosophische Moral wirft jener Eigennutz und Selbstsucht vor, weil sie Belohnungen verspricht und Strafen droht. Aber wenn der Herr Graf tugendhaft ist, so thut er es wohl auch nur, weil er sich wohl dabei befindet. Es wäre geradezu nicht mehr vernünftig, Tugend zu üben und lehren zu wollen, wenn sie den Menschen — unglücklich machte. Diese Art Weltweisheit spricht nur viel von Uneigennützigkeit und reinem Pflichtgefühl, so lange sie noch halben Wegs ist. An ihrem Ziele, zum vollen Bewußtsein gediehen, wie bei Voltaire, Fröbel, Feuerbach, Stirner spottet sie der uneigennützigen sentimentalen Tugend und der tugendsamen Sentimentalität als einer Halbheit, und stellt folgerichtig den nakten Egoismus als einziges und unabweisbares Princip menschlichen Handels hin. Und wahrhaftig, über das eigene Selbst führt nur die Liebe hinaus; und da nicht die Liebe zu seines Gleichen, für welche immer wieder die Selbstliebe maßgebend sein wird; über das eigene Selbst erheben sich die vernünftigen Wesen nur durch die Liebe zu ihrem Urheber. Wie verkehrt, dem Christenthum unreine Selbstsucht vorzuwerfen, während es allein die Menschen lehrt und befähigt, nicht nur über die Selbstsucht, sondern auch über die Selbstliebe sich emporzuschwingen. — Wie es sich hier zeigt, daß die Reinheit und Erhabenheit der christlichen Moral verkannt wird, so ist es überhaupt eine dürftige und verzerrte Auffassung des Christenthums, welche Shaftesbury im Auge hat. Dieß erklärt und entschuldigt in gewisser Weise seine feindliche Haltung gegen dasselbe. Er und seine Gesinnungsgenossen wandten sich nur von dem Zerrbilde der geschichtlichen Offenbarung ab, und suchten das reine Urbild, in der Offenbarung durch die Schöpfung und im eigenen Innern des Menschen. Ist es wohl das ächte Evangelium, welches in folgenden Sätzen angegriffen wird? „Wie viele fromme Schriftsteller, wie viel hl. Redner richten ihr ganzes Geschoß auf das Ziel, die Religion zu erheben, indem sie das Verderbniß des menschlichen Herzens auf's Aeußerste vergrößern und die Falschheit menschlicher Tugend, wie sie es nennen, an den Pranger stellen! Sie schimpfen auf die moralische Tugend, als eine Art von Stiefmutter oder Nebenbuhlerin der Religion: von Moralität ja kein Wort; die Natur darf sich nichts anmaßen; Vernunft ist eine Feindin." Dieß ist nicht das alte allgemeine Christenthum mit seiner Anerkennung der menschlichen Vernunft und der menschlichen Freiheit, mit seiner Botschaft der Sinnesänderung und der Bruderliebe; das sind genau die Lehren des sechzehnten Jahrhunderts von der gänzlichen Unfähigkeit des gefallenen Menschen zum Guten; die Lehren, daß Gott Alles im Menschen wirkt und daß der Mensch durch den Glauben allein gerecht ist. Man

muß gestehen, daß Shaftesbury auch in Beziehung auf die Bibel und die Kirche seiner Umgebung gegenüber nicht so ganz Unrecht hatte. Freilich von der Entstehung und Bewährung der Ueberzeugung, daß in Jesus von Nazareth der Weltenschöpfer persönlich unter den Menschen wandelte, hat der englische Denker sehr beschränkte Kenntnisse. Aber dieß kommt doch wieder großen Theils auf Rechnung jener Zerreißung des geschichtlichen Zusammenhangs, welche im sechzehnten Jahrhundert die Christenheit spaltete. Der Protestantismus erkennt die Bibel allein als Quelle und Richtschnur des Glaubens. Aber wodurch soll der Protestant überzeugt sein, daß die biblischen Bücher ächt sind, daß sie überdieß Kundgebungen des Schöpfers enthalten? Der anglicanische Christ war dafür an seine Kirche gewiesen, und diese — war vom Staate etablirt. Darauf kommt denn auch Shaftesbury immer wieder zurück. Er versichert „seine beständige Rechtgläubigkeit und gänzliche Unterwerfung gegenüber den wahren Lehren unserer Kirche, wie sie durch die Gesetze befohlen sind." „Wenn eine obere Macht einer heiligen Nachricht oder frommen Schrift ihre Beglaubigung gegeben hat, so wird es unsittlich und sträflich, das göttliche Ansehen der geringsten Zeile oder Sylbe, die darin enthalten ist, zu leugnen oder zu bestreiten." — „Die Geheimnisse der Religion müssen von denen bestimmt werden, denen der Staat die Aufsicht über die göttlichen Aussprüche und deren Bekanntmachung anvertraut hat. Das Ansehen und die Vorschrift des Gesetzes ist die einzige Sicherheit gegen Heterodoxie und Irrthum, und die einzige Gewährleistung für das Ansehen unserer heiligen symbolischen Bücher." Waren diese Männer nicht in vollem Recht, als sie einer solchen rein menschlichen Auctorität ihr Denken als vollkommen ebenbürdig entgegensetzten? Ja dieß war der einzige Weg, auf welchem man aus jener falschen Stellung, aus den Einseitigkeiten und Irrthümern eines solchen Menschenwerkes nach und nach heraus kommen konnte. Shaftesbury nimmt keinen geringen Antheil an dem Verdienste, die Untersuchung von Neuem angeregt, auf die unwahre Grundlage der Kirche und des Christenthums in England aufmerksam gemacht und so jenen Proceß eingeleitet zu haben, welcher noch im vollen Gange begriffen ist, und welcher zunächst schon eine gründliche geschichtliche Bewährung der hl. Urkunden und dadurch wieder eine allgemeinere Anerkennung derselben zur Folge hatte. Es gibt ausgezeichnete englische Werke in dieser Beziehung. Selbst die einseitig sittliche Richtung des Deismus mußte zu diesem erneuten Ansehen ungemein Viel beitragen. Ist doch die thatsächliche Bewährung der Lehren des Gesalbten eben auf dem sittlichen Gebiete sowohl im innern als äußern Leben der Einzelnen und der Gesammtheit eine der großen unermeßlichen Grundlagen unseres Glaubens an Ihn. Den Schriften Shaftesbury wurden gelegentliche Angriffe entgegengesetzt von dem Bischof Barkley, von Dr. Warburton und Dr. Wotton. Die Charaktere im Zusammenhange zu widerlegen unternahm John Brown. (Essays on the Characteristics. 1750.) Vergl. hiezu den Art. Deismus. [G. K. Mayer.]

Shakers, s. Leada.

Sibyllinische Bücher. Der Name „Sibylle" griechischen Ursprungs (von *σιοῦ* äolisch für *θεοῦ* und *βυλή* statt *βουλή* = *σιβυλλη*, Gottes Rathschluß) übergetragen als Eigenname auf Frauen, welche sich der Gabe der Weissagung erfreueten, kommt bei den Griechen wenigstens schon zu Heraclits Zeiten (um 550 v. Chr.) vor. Man bezeichnet damit durchwegs Jungfrauen, welche in strenger Enthaltsamkeit lebend in um so innigerer Verbindung mit der Gottheit standen, und darum auch der Mittheilung geheimnißvoller Offenbarungen gewürdiget worden seien. Aber nicht bloß die Griechen hatten ihre Sibyllen, sondern auch andere Völker. Varro zählt deren zehn: die persische, libysche, samische, phrygische &c.; die berühmteste aber war die Sibylle zu Cumä in Unteritalien (Sibylla Cumana, auch Erythraea von Erythrä in Jonien, ihrem Geburtsorte, so genannt). Sie soll es gewesen

sein, die dem Tarquinius Priscus 9 Bücher um 300 Goldstücke zum Kaufe angeboten, dann, weil sie dem Könige zu theuer schienen, zweimal hintereinander 3 Bücher verbrannt, aber auch für die letzten 3 wieder denselben Preis verlangt habe, der ihr zuletzt auch bezahlt wurde. Diese sibyllinischen Bücher, weil angeblich die Schicksale des römischen Staates enthaltend, wurden fortwährend hoch in Ehren gehalten und den Duumviren, später den Decemviren, endlich den Quindecimviren zur Aufbewahrung gegeben, um sich aus denselben in kritischen Zeitverhältnissen gleich einem Orakel Rath zu erholen. Zwar gingen sie im J. 183 v. Chr. bei dem Brande des Capitols zu Grunde, wurden aber durch neue Sammlungen aus Erythrä und anderen Städten, wo solche Orakel zu finden waren, bestmöglich ersetzt, welchen Versuch man später noch zweimal zu machen genöthiget war, nachdem auch die neuangelegten Bücher zuerst unter Nero, dann unter Julian dem Abtrünnigen ein Raub der Flammen geworden. Der christliche Kaiser Honorius ließ sie endlich sammt dem Apollotempel, in welchem sie damals aufbewahrt waren, verbrennen. Von diesen heidnischen sibyllinischen Büchern sind aber die christlichen sibyllinischen Weissagungen wohl zu unterscheiden. Zwar enthalten auch letztere gar manche Orakel, welche unstreitig einer früheren vorchristlichen Zeit angehören und durchaus keinen religiösen, viel weniger christlichen Inhalt haben; man mußte aber begreiflich das schon Vorhandene als Anknüpfungspunct benützen, um durch die wenigstens theilweise altheidnische Färbung die Heidenwelt anzuziehen und dem Werke Eingang unter dem Volke zu verschaffen. Ob nun die alten Sibyllen bloß gefälscht, und durch Einschiebsel und Zuthaten christlicher Elemente interpolirt und vermehrt, oder ob die jüngere Recension in ihrer Grundanlage eine neue und nur absichtlich mit uralten bei den Heiden hochverehrten Orakeln untermengte Arbeit sei, mag dahingestellt bleiben. Der Text der sibyllinischen Bücher in der auf uns gekommenen Gestalt, oft anziehend und leichtfließend, noch öfter dunkel und rauh, ist im epischen Versmaße abgefaßt. Die Verfasserin gibt sich für eine Schwiegertochter Noahs aus, mit dem sie in der Arche von der allgemeinen Ueberschwemmung gerettet worden sei. Gott habe sie zur Verkünderin der Geschichte der Welt von ihrem Anfange bis zum Ende der Tage bestimmt; und so erzählt sie denn die Schöpfung, das Verderbniß der Menschen, die Sündfluth, die aus Noahs Saamen entstandenen vier großen asiatischen Völker und deren Auflösung. Mit sichtlicher Vorliebe weilt sie bei der Geschichte der Juden, prophezeiht die Ankunft des Welterlösers, seine Wunder, seinen Tod, die Verfolgung seiner Jünger, besonders die Schicksale der ewigen Roma, das Auftreten des Antichrists und das Weltende. Dabei ist vieles, namentlich aus der Lebens- und Leidensgeschichte des Heilandes ganz in's Detail gezeichnet. Es hat kaum irgend ein anderes Werk (die hl. Schriften des A. und N. Testaments ausgenommen) die Auctorität der sibyllinischen Bücher in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche getheilt. Hermas, Justin, Theophilus von Antiochia, Clemens der Alexandriner, besonders Lactantius, erwähnen ihrer oft und in der ehrenvollsten Weise. Später freilich verlor sich diese Vorliebe für sie, und bald schwanden sie ganz aus dem Gebrauche. Erst im 16. Jahrhunderte zog man sie wieder aus der Vergessenheit. Es waren aber nur acht und zum Theil verstümmelte Bücher bekannt, bis im 19. Jahrhunderte Angelo Majus zu den ersten acht noch das vierzehnte in der Bibliothek zu Mailand (Sibyllae liber XIV. cum libro VI. et octavi parte. Mediol. 1817), und einige Jahre später auch die inmitten liegenden fünf Bücher entdeckte und herausgab (Collectio scriptorum veterum T. I. 1825. III. 3. 1828). Umsonst hatten Crasset, Nehring und zum Theil Whiston ihre Aechtheit in Schutz zu nehmen versucht; sie wurden von den scharfsinnigsten Kritikern und Exegeten katholischer wie protestantischer Seits für unterschoben erklärt. Die Gründe hiefür geben Dupin, Huet, Prudentius, Maranus, Ceillier u. a. in ihren patrologischen Werken mehr oder weniger ausführlich an. Noch ist es aber diesen sowie neueren Forschern des Alterthums nicht gelungen, den Einen oder die mehreren Verfasser

der Sibyllen und die Zeit ihrer Entstehung oder Fälschung zu ermitteln. Gewiß ist nur, daß sie von christlicher Hand herrühren und unverkennbar den Zweck haben, die Heiden von dem Irrthume ihrer Religion zu überführen, und dem Christenthume zuzuwenden. Die Zeit ihres Ursprungs kann so wenig bestimmt werden, daß es vielmehr nicht zu bezweifeln ist, daß die Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt aus mehreren Bestandtheilen successiv erwachsen ist, von denen einzelne Beschreibungen in's zweite, andere wieder in's vierte Jahrhundert zurückweisen. So wenig endlich bezüglich der Authorschaft und Zeit der Compilation, ebenso wenig dürfte bezüglich des Ortes ihrer Entstehung eine Einheit anzunehmen sein. — Die Editio princeps der ersten acht Bücher sibyllinischer Weissagungen besorgten Xystus Betulejus, Basil. 1545. 4.; später erschienen sie mit latein. Uebersetzung in den Orthodoxographis, Basil. 1555, 1569; bloß griechisch zu Paris 1566, und hierauf durch Opsopäus griech. und latein. mit Erläuterungen ibid. 1589 und öfter in 8. Galland hat sie nach der Ausgabe des Servatus Galläus Amstelod. 1689. 4. in seine Bibliotheca T. I. aufgenommen. Die neuesten und vollständigsten Editionen sind: Alexandre, Oracula Sibyllina, mit den Supplementen von Majus, einer metrischen Uebersetzung und einem fortlaufenden Commentare, Paris. 1840. II. Voll. 8.; und Oracula Sibyllina, ad fidem Codd. Mscr. quotquot exstant, recensuit, praetextis prolegomenis illustravit, vasione Germanica instruxit, annotationes criticas et indices locupletissimos adjecit Jos. Henr. Friedlieb. Lipsiae 1852. Unter den vielen Monographieen über diesen Gegenstand empfiehlt sich zumeist Fr. Bleek's Abhandlung in Schleiermacher's 2c. theol. Zeitschrift (Berlin 1819—1822. III.) Heft I. S. 120 ff. Heft II. S. 172 ff. [Permaneder.]

Sicard, Claudius, Jesuit. Er wurde geboren im J. 1677 zu Aubagne bei Marseille. Seine Obern schickten ihn nach Syrien und dann nach Aegypten. In Aegypten traf er auch mit dem berühmten J. S. Assemani zusammen (s. Larsow, die Festbriefe des hl. Athanasius, 1852, S. 13). Er starb zu Kairo im J. 1726. Er schrieb eine Abhandlung über den Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer (s. Lepsius, Briefe aus Aegypten und der Halbinsel des Sinai, 1852); seine Berichte über Syrien und Aegypten stehen in Nouveaux Mémoires des missions 8 vol. in 12., und in den 5 ersten Bänden der Lettres édifiantes, neue Ausgabe von 1780. II. Von Claude Sicard verschieden ist Sicardo, der Verfasser des Werkes: Christiandad de Japon, Madrid 1698. Dieses Werk ist eigentlich eine Geschichte der Augustiner auf Japan (s. Müllbauer, Geschichte der ostindischen Missionen, bei Herder in Freiburg, 1852, S. 38). III. Angelo Mai hat im VI. Band des Spicilegium Vaticanum, 1839 flg. auszugsweise den Tractat des Bischofs Sicard von Cremona „de rebus ecclesiasticis“ mitgetheilt. Derselbe blühte um 1200 und schrieb die Geschichte der Päpste bis zum J. 1215. Er starb im J. 1215. Laurens Laureti schrieb „Scholia in Sicardum Episc. Cremon.“, die er dem Cardinal Sfondrati dedicirte. IV. Sicard Ambr. Lucurron, Abbé, de. Er wurde geboren im J. 1742 zu Fousseret bei Toulouse; zu Bordeaux Canonicus geworden, stiftete er ein Taubstummeninstitut und übernahm in Paris im J. 1789 die Stelle des Abbé de l'Epée. In den Septembertagen entging er wie durch ein Wunder dem Tode — fast zweimal 24 Stunden mußte er das Morden mit ansehen — und wurde sodann vom Convent in Freiheit gesetzt. Im J. 1797 wurde er wegen einiger katholisch gehaltener Aufsätze proscribirt; er kehrte aber nach dem 18. Brumaire zurück, und starb im J. 1822 (cf. Granier de Cassagnac, Histoire du Directoire, 1851, S. 349 ff.) Er bildete das System des de l'Epée über den Taubstummenunterricht weiter aus (s. Allg. Zeitung vom 10. und 11. Sept. 1852 „das Taubstummen-Institut in Paris“). Er schrieb: a) Mémoires sur l'art d'instruire les sourds muets de naissance, Bord. 1789. b) Elémens de grammaire générale appliqué à la langue française. Par. 1790. c) Catéchisme à l'usage des sourds muets, 1796. d) Cours d'instruction d'un sourd muet de naissance, 1800. [Gams.]

Siceleg (צִקְלַג; LXX. Σικέλεγ), eine Stadt in der philisthäischen Niederung von Palästina, welche Jos. 15, 31 dem Stamme Juda, später Jos. 19, 5 dem Stamme Simeon zugewiesen wurde, vgl. 1 Chron. 4, 30. Es scheint sie aber weder der eine noch der andere Stamm erobert zu haben, denn 1 Sam. 27, 6 befindet sie sich im unbestrittenen Besitze des Philisterhäuptlings Achis von Gath, welcher dieselbe dem flüchtigen David schenkte, und „seit dem, bemerkt der hl. Geschichtschreiber, ward sie Eigenthum der Könige von Juda". Dort sammelten sich Davids Anhänger (1 Chron. 12, 1—22), von dort unternahm er glückliche Streifzüge in das Gebirge gegen die Girgesiter, Geschuriter und Amalekiter, welche in seiner Abwesenheit die Stadt geplündert und seine Frauen geraubt hatten (1 Sam. 30, 1 ff.), dort empfing er die Nachricht vom Tode Sauls, und ging von da nach Hebron hinauf, um die Zügel der Regierung zu ergreifen. Nach 2 Esdr. 11, 28 wurde Siceleg auch nach dem Exil wieder von Juden bevölkert. — Robinson konnte auf seiner Reise keine Spur des Ortes erfragen; ohne Zweifel lag er in der Nähe von Gath, und nach dem Zeugnisse des Onomast. nicht minder als den biblischen Stellen in der Ebene (Landschaft Daroma). Vergl. hiezu den Art. David.

Sichem שְׁכֶם (eigentlich das Hohe, daher auch ein sich erhebender Landstrich, Bergabhang) LXX. Σύχεμ und Σίκιμα (τα oder ἡ) Vulg. Sichem, aber auch Sichima als fem. sing. oder neutr. plur. kommt vor I. als nom. propr. des Sohnes Hemors, eines Heviterfürsten in der Stadt Sichem, welcher die Tochter Jacobs lieb gewann, sie zum Falle brachte, und um sie zur Gattin nehmen zu können, sich sammt allen männlichen Einwohnern der Stadt beschneiden ließ, aber auch Ursache der blutigen Rache ward, welche die Brüder Dina's, besonders Simeon und Levi, an den wehrlosen Sichemiten genommen haben (Gen. 34, 1 ff. vgl. 49, 5—7). Er hatte den Namen wahrscheinlich von der Stadt seines Vaters. II. Als nom. propr. eines Ortes, der schon in der Geschichte Abrahams genannt wird (Gen. 12, 6) und als Stadt schon in den Zeiten Jacobs bekannt ist. Sie lag am Gebirg Ephraim, wo sich dieses gegen die Ebene Esdrelon zu senken beginnt, in einem 1751 Fuß über d. M. hohen, engen, aber wasserreichen und mit Gemüse- und Obstgärten reich besetzten sehr fruchtbaren Thale, das sich zwischen den steilen etwa 800 Fuß hohen kahlen und unfruchtbaren Bergen Ebal (s. d. A.) im Norden und Garizim (s. d. A.) im Süden (Robinson, Paläst. III. 1. 316) von Nordwest nach Südost hinzieht und sich im Süden in eine weite Ebene el Mukhna (bei Robinson) ausbreitet (vgl. Jud. 9, 7. Jos. Antiq. IV. 8, 44). Die Stadt lag am östl. Abhange des Garizim (daher auch ihr Name) etwa 16 Stunden von Nazareth und 18 von Jerusalem gerade auf der Wasserscheide des westl. Canaans gleich Hebron, Bethlehem, Jerusalem, Rama, Gibeon, Gibea, Michmas, Bethel, Silo, Samaria, Nazareth und Safed. Sie scheint sich aber tief in das Thal gegen Süden hinabgezogen zu haben. Hier war es, wo an der Terebinthe Moreh der berufene Abraham, aus Haran kommend, Halt machte, die Verheißung erhielt: „Deinem Samen will ich dieses Land geben", und Jehova einen Altar baute (Gen. 12, 6. 7). In der Nähe dieser Stadt war es, wo Jacob nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien sein Lager aufschlug und ein Stück Landes von den Söhnen Hemors, eines Canaaniters, kaufte, das Jacobsfeld im Süden des Thales an der Ebene, um daselbst zu wohnen. Hier soll er, wiewohl das Thal wasserreich ist, an der Mündung des engen Thales am Fuße des Garizim einen Brunnen gegraben haben, um auch eigenes Wasser zu haben. Hier ereignete sich auch der traurige Vorfall mit seiner Tochter Dina und den beschnittenen Sichemiten (Gen. 34, 1 ff.). Hier begrub Jacob die Götzenbilder seiner Familie, die seine Weiber aus Mesopotamien gebracht hatten, unter der Terebinthe, bevor er auf göttlichen Befehl nach Bethel gezogen (Gen. 35, 4). Hieher ward Joseph von Hebron aus zu seinen Brüdern geschickt und verkauft (Gen. 37, 12 ff.). Bei der Theilung des Landes wurde die Grenze zwischen Ephraim und Manasse nahe an Sichem gezogen (Jos. 17, 7).

Die Stadt selbst aber, weil ziemlich in der Mitte des Landes gelegen, zur Freistadt (Jos. 20, 7. und nach Jos. 21, 21), zur Levitenstadt für Kahatiten bestimmt. Hier hielt Josue die letzte Volksversammlung, wo das Volk auf das nachdrücklichste zur Haltung des Gesetzes ermahnt und der Bund mit Jehova erneuert worden ist (Jos. 24, 1). Hier wurden auch die Gebeine Josephs, von den Israeliten aus Aegypten mitgenommen, nach seiner letztwilligen Anordnung begraben (Jos. 24, 32. vgl. Apg. 7, 16). Das Grabmal Josephs wird noch heute gezeigt, es liegt an der südlichen Ausmündung des Thales, fast in der Mitte desselben, wiewohl das heutige Gebäude ein mohammedanischer Weli ist (cfr. Robinson a. a. O. III. 1. 329). Nach Jud. 9, 27. 46 war in Sichem auch ein Tempel des Baalberith. In der Richterperiode war sie eine Zeit lang der Sitz des Usurpators Abimelech, dessen Mutter und Brüder hier wohnten (Jud. 9, 1 ff.). Hier sprach Jotham die bekannte Fabel vom Garizim herab zu den Sichemiten (9, 7 f.). In Folge einer Empörung wurde die Stadt von Abimelech erobert, bis auf den Grund zerstört, und der Boden mit Salz bestreut (Jud. 9, 45). Dessenungeachtet scheint sie aber wieder aufgebaut worden zu sein, denn David erwähnt sie in seinem Liede Ps. 60 (Vulg. 59) V. 8. Für die Bedeutung der Stadt in der Salomonischen Zeit spricht auch der Umstand, daß nach Salomo's Tode die Reichsstände sich hier versammelten, um seinem Thronfolger Rehabeam gewisse Bedingungen vorzulegen; als aber dieser sich weigerte, dieselben einzugehen, in derselben Stadt Jerobeam, den Sohn Nabats aus dem Stamme Ephraim, zum Könige der zehn Stämme ausriefen. Jerobeam ließ sie zur Residenzstadt umbauen (1 Reg. 12, 25), scheint aber nicht lange in ihr residirt zu haben, denn cp. 14, 17 wird schon Thirza als seine Residenz genannt. Nach dem Exil wird Sichem Hauptsitz der Samaritaner, welche hier am Berge Garizim (Jos. Flav. Antiq. XI. 8. 2. 4. vgl. Nehem. 13, 28) einen eigenen Tempel und Gottesdienst hatten; der Tempel wurde zwar durch Joh. Hyrcanus 129 v. Chr. (Jos. Antqq. XIII. 9, 1. bell. jud. I. 2. 6) zerstört, aber der Gottesdienst dauerte fort. Den Juden schon in ihrem Ursprunge verhaßt, wurden die Samaritaner durch diese religiöse Abweichung es nun noch mehr, jede Berührung wurde gemieden und der Name Samaritaner war zum Spottnamen geworden. Abtrünnige Juden fanden bei ihnen Schutz und Unterkunft (Jos. Fl. Antiq. XI. 8. 2. 4). Mit dieser Verachtung der Samaritaner soll auch nach verschiedenen Erklärungsversuchen der Name Sichar oder Sychar (Σιχάρ nach andern Codd. Συχάρ) zusammenhängen, der Joh. 4, 5 vorkommt, und mit Sichem identisch sein soll. Nach einigen (siehe Lighfoot horae hebr. p. 938) soll der Name von שֵׁכָר „berauschendes Getränk" oder auch von שִׁכּוֹר „berauscht" herkommen, und mit einer bissigen Anspielung auf Jes. 28, 1. 7 soviel als „Saufstadt" bedeuten. Andere wie Reland, dissert. miscell. I. 141 stellen es mit שֶׁקֶר (Lüge) zusammen (wo ק in X übergangen wäre) und nehmen es als Anspielung auf den lügenhaften Gottesdienst der Samaritaner aus Hab. 2, 18. Sir. 50, 26. (28) testam. 12. patriarch. p. 564 und überhaupt Wolf und Lampe zu der Stelle. Hiernach wäre der Name mit dem samarit. Cultus gleichzeitig, konnte aber im Zeitalter der Apostel das Gehässige verloren haben, und gewöhnlicher Name der Stadt Sichem geworden sein, wie dieß mit Ortschaften, Gassen und Plätzen so oft zu geschehen pflegt. Winer bibl. Realler. 2 Aufl. Art. Sichem, Note. Hengstenberg, Authentie des Pent. I. S. 25 f. hält Sichar für eine bloße Umbiegung des Namens Sichem im Munde des Evangelisten, um das Wesen der samaritanischen Religion und ihres Cultus als Betrug und Lüge zu bezeichnen. Olshausen und Lücke sehen in Συχάρ nur eine zufällige Corruption des alten Namens Sichem, da die litterae liquidae in der Aussprache oft vertauscht werden. Ohne etwas über den Ursprung und Bedeutung des Namens Sichar, sowie dessen Verhältniß zum Namen Sichem — als etwas unwesentliches — bestimmen zu wollen, läßt sich doch nur eine theilweise und

relative Identität von Sichar und Sichem behaupten, in dem Sinne nämlich, daß Sichar wohl schon zu den Zeiten Johannis ein Ort für sich in der Nähe des oben erwähnten Jacobsbrunnens gewesen, aber als Theil des alten Sichem anzusehen ist, das sich früher das enge Thal entlang bis in die Nähe des Brunnens erstreckte, nach seiner Zerstörung aber sich auf den nördlichen Theil des Thales, wo es heute zu finden ist, beschränkte, während aus den Ruinen im Süden der Ort Namens Sichar sich erhob. Diese Annahme behebt nicht nur die Schwierigkeiten, die bei der behaupteten absoluten Identität beider Orte entstehen, sondern wird auch durch entscheidende Gründe empfohlen. Es ist nämlich dann klar, wie der hl. Hieronymus einmal (epitaph. Paulae p. 703) Sichem und Sichar für identisch erklärt, im Onom. aber Sichar von Sichem unterscheidet und mit Eusebius sagt: Sychar ante Neapolin (Sichem) juxta agrum, quem dedit Jacob Josepho. Ebenso wenig kann bei dieser Annahme ein Streit darüber entstehen, ob die heutige Neapolis die Stelle des alten Sichem einnehme oder nicht (Robinson a. a. O. III. 1. 343). Zu den Gründen für jene Behauptung gehören: 1) die Schrift selbst, denn es heißt Joh. 4, 5 *Συχάρ* wäre gewesen *πλησίον τοῦ χωρίου, ὃ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσὴφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ* und V. 6 *ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ*, und dennoch ist das jetzige (und auch damalige) Sichem nach Robinson a. a. O. III. 1. 329 u. A. vom Brunnen und dem Felde Jacobs mehr als eine halbe Stunde entfernt. Dann wird die Stadt Act. 7, 15. 16 vom Diacon Stephanus bei ihrem Namen Sichem genannt. 2) Die bereits angeführte Unterscheidung des Hieronymus in Onom. und sein Ausspruch zum Artikel Sichem: Sichem . . . . civitas Jacob, nunc deserta est. Ostenditur autem in suburbanis Neapoleos juxta sepulcrum Joseph. 3) Das itinerar. hierosol. 333. p. Chr. rechnet von Neapolis nach Sichar mille passus. 4) Der Name und Ort ist bis heute im Dorfe Askar erhalten (Scholz, Reise in die Gegend u. s. w. 267), das eine halbe Stunde von Neapolis (dem alten Sichem) entfernt liegt. Der Missionär Wolcott biblioth. sacra 1843 nr. I. p. 74 sagt: „Askar und Belad, zwei kleine Dörfer, liegen da, wo sich das Thal von Nablus (Sichem) gegen Morgen öffnet, Askar auf der Nordseite des Thales, Belad auf der Südseite.“ Bei Quaresmius II. 808 kommt es unter dem Namen Istar vor; und schon Brocardus spricht von einem oppidum desertum et dirutum, zwei Bogenschüsse von Neapolis neben dem Brunnen Jacobs. Berggren II. 267 reiste von Osten gegen Nablus und kam in eine Ebene Sahel el-Asgar (Jacobsfeld) und zur Quelle Sichem II. Ain el Asgar. 5) Es ist nicht wahrscheinlich, daß das samaritanische Weib (Joh. 4) aus der quellen- und wasserreichen Stadt eine halbe Stunde weit gegangen wäre, um Wasser zu schöpfen. Abulfeda sagt schon Tab. Syr. 9 scatet Neapolis rivis manantibus. Cotovic. 341. Aquis vel maxime abundat fontibus ubique per plateas, viasque publicas passim scaturientibus (vgl. v. Raumer, Paläst. 3 Aufl. S. 146. Note). Unter der Oberherrschaft der Römer erhielt die eigentliche Stadt Sichem dem Kaiser Vespasian zu Ehren, der die wahrscheinlich im jüdischen Kriege hart mitgenommene Stadt herstellte, oder ihr sonst eine Vergünstigung zukommen ließ (vgl. Robinson a. a. O. II. 676), den Namen Flavia Neapolis oder kurz Neapolis. Dieser Name kommt zuerst bei Joseph. bell. jud. IV. 8, 1 dann Plin. h. n. 5, 13. Ptolem. 5, 16 vor. Ueber die Münzen von Neapolis siehe Eckhel, doctrina num. III. p. 433 sq. Mionnet, Médailles Antiques tom. V. p. 499. suppl. VIII. p. 344 sq. Reland, Paläst. 1005 ff. Araber nennen es نابلس Nabulus, woraus Nablus oder auch nâplus bei den Moslem's entstand. Ueber den Namen der Stadt *Μαβορθα* oder Mamortha, der bei Jos. bell. jud. IV. 8, 1. Plin. h. n. V. 13 vorkommt, läßt sich nichts sicheres beibringen, die historische Wichtigkeit des Namens vorausgesetzt, könnte er mit dem biblischen Moreh zusammenhängen (Gen. 12, 6. vgl. Reland, dissert. miscell. I. p. 137 sqq.). Nach dem Zeugnisse Josephi Flav. hat Sichem zu seiner Zeit eine

größere Bevölkerung gehabt, als die heutige Stadt und die Bewohner unter dem Namen Samaritaner, scheinen nicht weniger feindselig gegen die Römer aufgetreten zu sein, als die Juden selbst (Jos. antqq. XVIII. 4. 1. 2. bell. jud. III. 7. 32). Im jüdischen Kriege werden sie nicht erwähnt, aber 200 n. Chr. unter Septimius Severus wurde die Stadt ihrer Rechte beraubt, quod, wie Spartianus in Septim. Sev. c. 16 sagt: „pro Nigro (Severi aemulo) diu in armis fuerant." Der samaritanische Gottesdienst wurde am Garizim fortgesetzt, wiewohl der Tempel zerstört war, in einer Art Nothcapelle, wo auch der Altar stand (s. die Art. Samaria und Samaritaner). Das Christenthum fand hier schon zu Zeiten Christi Anklang (Joh. 4, 39—42) und zu Zeiten der Apostel fand sich hier schon eine christliche Gemeinde zusammen (Apg. 8, 25. 9, 31. 15, 3). Justinus Martyr, Apologet des zweiten christlichen Jahrhunderts († 163) stammte aus dieser Stadt (Euseb. h. E. IV. 12). Sie wurde auch schon früh der Sitz eines Bischofs. Unterschriften ihrer Bischöfe finden sich in den Concilien von Ancyra und Neo-Cäsarea 314, im Nicän. I. 325, auf der Synode zu Jerusalem 536. Nach 474 unter der Regierung Zeno's brach hier eine Verfolgung der Christen von Seite der Samaritaner aus (Reland, Paläst. S. 673), welche unter Anastasius und Justinian erneuert wurde. Auch im J. 529 wurde die christliche Bevölkerung dieser Stadt von der Verfolgung, die über ganz Palästina sich erstreckte, hart mitgenommen. Cyrilli Scythopol. vita St. Sabae p. 70 sq. in Cotelerii eccl. graec. monum. T. III. p. 339 sq. Reland, Paläst. S. 674. le Quien, Oriens christ. p. 190 sqq. Seit der Einnahme der Stadt durch die Mohammedaner (Abulfeda annales ed. Adler Tom. I. p. 229) bis auf die Kreuzfahrer erfahren wir nichts von Neapolis mit Ausnahme der spärlichen und unzuverläßlichen Berichte der Pilger. Unmittelbar nach der Einnahme Jerusalems wird auf Einladung der dortigen Christen auch Neapolis von Tancred ohne allen Widerstand genommen, und befand sich mit wenigen Unterbrechungen bis 1244 in den Händen der Christen, seit welcher Zeit sie wieder den Mohammedanern verfallen ist. Gegenwärtig ist Neapolis Hauptstadt eines gleichnamigen Districtes mit etwa 100 Dörfern (Scholz a. a. O. S. 264) und ihre Bevölkerung beträgt nach Robinsons Angabe von 1838 a. a. O. III. 1. 335 im Ganzen etwa 8000 Seelen, unter denen 500 griechische Christen, 150 Juden, 150 Samaritaner (jetzt die einzigen im Oriente) und 7200 Mohammedaner sind. Der christl. Bischof von Nablus steht unter der Jurisdiction des Patriarchen von Jerusalem und wohnt auch in Jerusalem. Die Einwohner beschäftigen sich vornehmlich mit Baumwollenarbeiten und Seifensiedereien, sind streitbar und unruhig. Clarke beschreibt die jetzige Stadt in Travels vol. IV. p. 266 sqq. wie folgt: „Der Anblick dieses Ortes überraschte uns sehr, da wir nicht erwartet hatten, eine so große Stadt auf unserm Wege nach Jerusalem zu finden. Sie schien die Hauptstadt eines reichen und großen Landes zu sein, und hatte Ueberfluß an allen nothwendigen Nahrungsmitteln. Auf den Straßen wurde weißes Brod zum Verkaufe ausgeboten, das besser war, als wir es noch irgendwo in der Levante gefunden hatten. Es gibt in dem hl. Lande nichts schöneres, als den Anblick von Nablus von den umliegenden Höhen. Wenn der Reisende von den Hügeln nach der Stadt herabsteigt, so erscheint sie umgeben von reizenden und Wohlgeruch duftenden Gebüschen, halb versteckt unter reichen Gärten und Gruppen stattlicher Bäume rund umher in dem offenen und schönen Thale, in welchem die Stadt liegt. Unter den Einwohnern von Nablus scheint der Handel zu blühen; ihre Hauptbeschäftigung ist Seifensieden, und die Manufacturen dieser Stadt versorgen eine weit ausgebreitete Nachbarschaft, die Waaren werden auf Kameelen weiter verführt. Am Morgen nach unserer Ankunft begegneten wir Caravanen, die von Kahira kamen und bemerkten andere, welche unter großen Oelbaumpflanzungen an den Thoren ausruhten. Der Reisende, der seinen Weg nach den alten Gräbern in der Nähe dieser Stadt nimmt (in der Wand des Ebal), kann die Stelle betrachten, wo die Ueberreste

Josephs, Eleazars und Josua's ruhen" (Jos. 24, 32. 33. und 29. 30. vgl. auch O. v. Richter, Wallfahrten S. 56). Auch der Brunnen Jacobs, die Stelle, wo der Heiland nach Joh. 9, 4 die Unterredung mit der Samaritanerin gepflogen hatte, wird bis heute in einer Entfernung von etwa einer halben Stunde von Nablus, an der schon oben näher bezeichneten Stelle gezeigt. Sowie über Joseph's Grab, so stimmen auch in der Angabe dieses Ortes Juden, Christen und Mohammedaner bis auf Eusebius überein; und man hat um so weniger Grund an ihrer Aechtheit zu zweifeln, als nicht anzunehmen ist, daß vom Apostel Johannes bis Eusebius der Ort hätte vergessen werden können, da sich das Andenken an denselben durch so viele Menschenalter hindurch — von Jacob bis auf Jesum — erhalten hat. Der hl. Hieronymus läßt in seinem Schreiben über die Paula um 404 diese die an dieser Stelle errichtete Kirche besuchen (Hier. ep. 86. epit. Paulae p. 676. ed. Mart.). Diese Kirche scheint somit im Verlauf des vierten Jahrhunderts, wiewohl nicht von der Helena, erbaut worden zu sein. Antonius Mart. besuchte sie am Ende des sechsten, Arculfus am Ende des siebenten Jahrhunderts, welcher zugleich berichtet, daß sie in Kreuzesform erbaut sei; der hl. Willibald besuchte sie noch im achten Jahrhundert (vgl. Reland, Paläst. S. 1007 f.). Sie scheint jedoch noch vor den Kreuzzügen zerstört worden zu sein, denn vom zwölften Jahrhunderte an geschieht ihrer in den Reisebeschreibungen keine Erwähnung mehr; höchstens wird ihrer Ruinen gedacht in der Nähe des Brunnens. Der Brunnen ist wohl auch verlassen, wird aber doch von den Reisenden besucht. Auch Robinson sah ihn, wiewohl er nicht hinabgestiegen ist (a. a. O. III. 1. 329). Er berichtet in Uebereinstimmung mit Maundrell unter dem 4. März S. 82 (Quaresmius II. 801. Arvieux, merkwürd. Nachr. II. 66. Thompson und Buckingham I. 448. und Strauß, Sinai und Golgatha 3. Aufl. S. 416), daß der Brunnen leicht übersehen werden könnte, indem die Oeffnung mit großen Steinen verdeckt sei. Nach Maundrell steigt man in diese Oeffnung nur mit Mühe hinab, worauf man in ein Gewölbe gelangt, eine Capelle, in der sich nach Bonifacius von Ragusa 1555 und Quaresm. 1616, ein Altar befand, an dem anfänglich von Lateinern, später aber von Griechen eine Zeit lang einmal im Jahre das hl. Meßopfer verrichtet ward. An dem Boden dieser Capelle befindet sich ein zweites Mundloch, die eigentliche mit einem breiten flachen Steine bedeckte Mündung des Brunnens. Der Brunnen mißt 105, nach einigen 100 Fuß in der Tiefe und 9 Fuß im Durchmesser. Das Wasser stand damals (im Mai) 15 Fuß hoch. — Auch trifft man in der Nähe von Nablus ein Dorf, mit Namen Salim, welches das Gen. 33, 18 erwähnte Salem sein dürfte, Robinson a. a. O. III. 1. 322. Ueber jene Stelle vergl. v. Raumer, Palästina 3. Aufl. S. 144. Note 128. und Strauß a. a. O. 415. [Petr.]

Sicherheit, s. Probabilismus.

Sicherungseid, s. Eid.

Sichor (שִׁיחוֹר) konnte nach seiner Etymologie („Schwarzbach" von שָׁחַר dunkel, schwarz sein) jedes trübe, schwarzschlammige Flußwasser genannt werden; kommt aber in der hl. Schrift nur von drei Flüssen vor. 1) Sichor Libnath (לִבְנָת, Vulg. Sihor et Labanath) bei Bestimmung der südwestlichen Grenze des Stammes Ascher (Jos. 19, 26). Seit Michaelis nahm man gewöhnlich den bei Acco ausmündenden Belus, jetzt Bahr-Naaman, dafür, aus dessen feinem Sande Glas bereitet wurde (dieß an לִבְנָה, die weiße Farbe anknüpfend, Michaelis „Glasfluß"). Aber der Belus ist weder ein Schwarzbach, noch bildete er die Südgrenze von Ascher, und Schichor wird Jos. 19, 26 unmittelbar mit dem Carmel verbunden, der von Acco mehrere Stunden entfernt ist; daher wird eher an den Nahr el Melik zu denken sein, welcher bei Cana entspringt, ziemlich gerade von Osten nach Westen fließt und am Carmel in den Kison fällt. 2) Der Sichor Aegyptens (1 Chron. 13, 5) oder vollständig, „welcher vor Aegypten fließt Jos. 13, 2 (Vulg. fluvius turbidus, qui irrigat Aegyptum), sonst auch „Bach Aegyptens" (נַחַל מִצְרַיִם),

Jos. 15, 4. 47. 2 Chron. 7, 8. Jes. 27, 12., bis zu welchem die südliche Ausdehnung des gelobten Landes gerechnet wurde, wie die nördliche bis Hamath. Es ist der jetzige Nahr el Arisch, etwa 8 geogr. Meilen südlich von Gaza, in welchen eine Menge Wadys der benachbarten Gebirgswüste ihr Regenwasser ergießen, daher er im Winter ziemlich bedeutend, dagegen im Sommer fast ganz ausgetrocknet ist. Den Nil zu verstehen, wie Gesenius thut, verbietet unter andern der bestimmte Ausdruck (עַל־פְּנֵי) bei Jos. 13, 2. — Dagegen ist ganz sicher 3) in den Stellen Jes. 23, 3 und Jerem. 2, 18 der Nil selbst so genannt. Wegen seines schwarzen Schlammes und trüben Wassers gibt ihm der heilige Dichter ganz passend diesen Namen, da bei Jes. 23, 3 überdieß die Alliteration mit סֹחֵר und סְחַר die Wahl dieses Ausdrucks nahe legte. Die Vulg. übersetzt jedoch mit Recht „Fluß" im Allgemeinen; denn es ist bloß dichterische Bezeichnung, wie die griechischen Dichter von demselben Flusse *Μέλας* („der Schwarze") sagen, oder Virgil. Georg. 4, 29 nigra arena (vgl. Servius ad h. l.). Uebrigens bezieht sich auch der eigentliche Name יְאֹר oder *Νεῖλος* (sanscr. Nilas, der Dunkelblaue) auf die schwärzliche Farbe seines Wassers. [S. Mayer.]

Sicilianische Monarchie, s. Monarchia Sicula.

Sicilianische Vesper. Der Aufstand der Sicilianer gegen das drückende Joch der Franzosen, welche Carl von Anjou (s. d. A.), König von Neapel und Sicilien, nach Unteritalien geführt hatte, ist in doppelter Beziehung von universalhistorischer Wichtigkeit. Zuerst weil er der Ausdehnung französischer Herrschaft nach dem Osten hin in dem Augenblicke ein Ziel setzte, als König Carl I. sich rüstete, Constantinopel den Paläologen wieder abzunehmen und die in Griechenland (damals Neufrankreich) schon bestehende französische Herrschaft neu zu begründen. Dann weil er mit einem Male Sicilien zum Mittelpuncte der Politik aller Küstenstaaten der spanisch-italienischen Bucht des Mittelmeeres machte, die bedeutendsten Staatenverhältnisse änderte, die Aragonesen bleibend nach Sicilien führte, die Franzosen, welche wie in Italien so auch in Teutschland den Meister spielen wollten, zwang, sich vor dem Westen in Acht zu nehmen, endlich die erdrückende Schutzmacht, welche der neapolitanische König dem römischen Stuhle gegenüber geltend machte, allmählig erleichterte. Aehnliche Veränderungen rief aber das allen unerwartete Ereigniß, wahrhaft ein untoward event, in Bezug auf kirchliche Verhältnisse hervor. Innocenz IV. hatte selbst die Sicilianer wider Friedrich II. aufgerufen, sich ihre alte Freiheit mit Waffengewalt zu erholen. Als am 31. März 1282 die Palermitaner über die Franzosen herfielen, am 15. April auch Messina sich gegen die Regierung von Neapel erklärte, die Städte sich eine republicanische Verfassung gaben und dann Sicilien unter das Dominium der römischen Kirche stellten, nahm Papst Martin IV., der Franzose, diese Unterwerfung nicht an. Auf dieß trat die von sicilianischen Großen angesponnene Verschwörung an's Licht, da das Parlament Siciliens dem Könige Peter von Aragonien die Krone anbot und dieser, auf einem Zuge nach Africa begriffen, sie annahm. Jetzt wurde die Sorge der Päpste getheilt, seit in ihrem Rücken dieser Zankapfel der Seemächte niedergefallen war. Carl von Anjou war rechtlich begründeter Herrscher Siciliens gewesen, der blutige Aufstand trug den Charakter der Empörung, die Annahme der Krone den der Usurpation an sich; die Päpste befanden sich somit in der Lage, den Vortheilen entsagen zu müssen, welche die Empörung darzubieten schien. Ja sie mußten die Rechte Carls von Anjou schützen, dessen Verfahren sie selbst, wenigstens die Besten unter ihnen, höchlich mißbilligten. So kam es, daß in Bezug auf das Verfahren gegen Sicilien eine beinahe vollkommene Uebereinstimmung der Päpste herrschte, obwohl auch diese Sicilien nicht mehr unter das Joch der Anjou's zurückbrachte. Was aber das Traurigste war, so ließ der im Westen entstandene Streit unter den Seemächten, die Spannung, in welche Italien, Frankreich und Spanien versetzt worden waren, das

hl. Land in einem Momente im Stiche, wo es am heftigsten angegriffen, die unfehlbare Beute seiner Gegner wurde, wenn nicht eine kraftvolle Diversion in Africa, ein nachdrücklicher Zug in den Orient geschah. Schon neun Jahre nach der sicilianischen Vesper fiel Ptolemais, wurde die Küste Palästina's von den siegenden Moslimen in Trümmerhaufen zerstörter Städte umgewandelt, um den Kampfpreis zwischen dem Oriente und dem Occidente werthlos und unhaltbar zu machen. Aber erst 11 Jahre nach dem Falle von Ptolemais erfolgte die Aussöhnung Siciliens mit dem römischen Stuhle, nachdem der Krieg 20 Jahre gedauert, vier große Seeschlachten, drei große Landtreffen geliefert, der Zehnten von ganz Europa, der Schatz der Päpste, die Beisteuer der Guelfischen Städte Italiens, an 300,000 Unzen Goldes, das Blut vieler Tausenden fruchtlos vergeudet worden. Sicilien blieb unbezwungen; der Papst, welcher endlich den Frieden geschlossen, ward zwei Jahre später von den Franzosen bis auf den Tod mißhandelt. Wieder drei Jahre später und der römische Stuhl war in die avignonesische Gefangenschaft abgeführt worden (vgl. Un Periodo delle istorie siciliane del secolo XIII. scritto da Michele Amero, Palermo 1842. Ediz. II. 1843 und die Kritik dieser merkwürdigen Bücher in den Münchener gelehrten Anzeigen 1843. Nr. 184, 185, 186). [Höfler.]

Sicilien, s. Italien.

Sidon, Σιδων, צִידוֹן, die alte, berühmte Handelsstadt Phöniciens. Sie lag fünf geogr. Meilen von Tyrus, zehn geogr. Meilen von Berytus entfernt, unweit vom Libanon, welchen eine kaum zwei Stunden breite Ebene vom Meere trennt. Unter allen phönicischen Städten, Byblus etwa ausgenommen, hat Sidon zuerst Macht und Wohlstand erlangt, dann aber neben dem Handel auch die Künste des Friedens geübt. Die ältesten und bedeutendsten Colonien der Phönicier, z. B. Hippo, Citium, Alt-Carthago oder Cambe, und vor Allem Tyrus sind von ihr ausgegangen, und merkwürdiger Weise fast zu gleicher Zeit (um die Eroberung Troja's im 12. oder 13. Jahrhundert v. Chr.) gegründet worden. Bis zu dieser Zeit, und im feststehend gewordenen Sprachgebrauch auch lange nachher, galt Sidon als Vertreterin der Phönicier überhaupt; sidonische Bildung, Baukunst, Manufactur u. s. w. ist so viel als phönicische. Dieß bezeugt die Profanliteratur nicht minder als die hl. Schrift. Homer (Iliad. VI. 289. XXIII. 743. Odyss. XV. 115 ff.) erwähnt ebenso die künstlichen sidonischen Linnen, wie 1 Kön. 5, 6. 1 Chron. 22, 4 die sidonischen Meister, welche den Tempel zu Jerusalem bauen helfen; der ausgebreitete Handel (Diod. Sic. XVI. 41. 45. Jes. 23, 2) versteht sich von selbst. Sidon ist der erstgeborne Sohn Canaans (Gen. 10, 19); dem sterbenden Jacob (Gen. 49, 13) wie dem Gesetzgeber und Geschichtschreiber Moses (Deut. 3, 9) ist Sidon bekannt, und bei Jos. 11, 8. und 19, 28 heißt sie geradezu die „große“. Die nördliche Grenze Aschers reichte bis nach Sidon, ja sollte selbst, wenn nicht die Stadt, doch das ihr unterstehende Gebiet umfassen, aber Israel hat die Sidonier nie unterworfen (Richt. 1, 31 und 3, 3) ist vielmehr seinerseits von ihnen zu Zeiten bedrückt worden (Richt. 10, 12). Nur das von den Daniten eroberte Lais (Leschem), welches ebenfalls eine sidonische Ortschaft war, lag von der Hauptstadt zu entfernt, um von ihr geschützt zu werden (Richt. 18, 7 ff.). Sonst machten es sich die Sidonier zur Regel, wie das Buch der Richter a. a. O. bezeugt, ruhig den einträglichen Handel zu treiben und mit den Einwohnern eines Landes das beste Einvernehmen zu bewahren. — Der Fall von Troja und die damit zusammenhängende Gründung mehrerer Colonien, namentlich von Tyrus (s. d. A.), welches schnell empor blühte, trugen bei, Sidon allmählig herab zu bringen. Schon zur Zeit Davids erscheint es jenem untergeordnet, und hatte vielleicht mit ihm denselben König Hiram (1 Kön. 5); der Vater der Jezabel, Namens Ethbaal (1 Kön. 16, 31) wird zwar König von Sidon genannt, aber Menander bei Jos. Flav. c. Ap. I. 18 ergänzt, es sei dieser *Εἰθωβαλος* König von Tyrus und Sidon, ferner Priester der Astarte gewesen und durch den Mord seines Vorgängers zum Throne

gelangt. Nach demselben Schriftsteller (bei Jos. Flav. antiqu. IX. 4. 2) wäre Sidon bei dem Einfalle Salmanassars von Tyrus abgefallen und zu dem Eroberer übergegangen, hätte jedoch bis in die Zeiten der persischen Herrschaft hin seine eigenen Unterkönige behalten (bei Herod. VIII. 17. Diod. XVI. 42), bis Artaxerxes Ochus, gegen den es sich empörte, die Stadt eroberte und zerstörte (Diod. l. c.). So erklärt sich, wie Jerem. 25, 22 und 27, 3 von Königen Sidons neben denen von Tyrus sprechen und Ezech. 27, 8 wieder das Abhängigkeitsverhältniß von letzterem andeuten kann, dem es Schiffsmannschaft lieferte. — Sidon ward wohl wieder aufgebaut, und selbst wohlhabend (Mela I. 12. 2), erreichte aber nie die alte Blüthe; das heutige Saida [صيدا] mit etwa 7000 Einwohnern bewahrt den Namen und die Lage desselben. [S. Mayer.]

Sidonius, Michael, heißt eigentlich Helding. Den Namen Sidonius bekam er von Sidon, da ihm Papst Paul III. den Titel eines Bischofs von Sidon in part. ertheilte. Hiemit unbekannt, meinten irrthümlich einige protestantische Auctoren, er habe den Namen davon erhalten, daß er dem Papste eine Mission in Sidon proponirt, oder daß dieser ihn von der persönlichen Residenz in Sidon dispensirt habe. Sidonius war der Sohn armer, ehrbarer Eltern und wurde 1506, nach Einigen zu Eßlingen in Würtemberg, nach Anderen und zwar mit mehr Recht, zu Langen-Denzlingen, im jetzigen badischen Oberamte Emmendingen geboren. 1529 ward er in Tübingen Magister der Philosophie, wo er auch wie auf einigen anderen Universitäten mit großem Fleiße und schönem Talente Theologie studirte. Von 1531 an treffen wir ihn in Mainz, erst als Rector der Domschule, sodann als Domprediger. Churfürst Albrecht ernannte ihn 1538 zum Weihbischofe, wobei ihm der Papst obengenannte Würde verlieh. Die theologische Facultät in Mainz ertheilte ihm für seinen Fleiß und seine Kenntnisse in der Theologie 1543 die Würde eines Doctors der Theologie. Bald zog er, nachdem er 1540 dem Colloquium in Worms beigewohnt hatte, die Augen Kaiser Carls V. auf sich, vertrat auch eine Zeit lang seinen Churfürsten bei dem Concil von Trient. Zum kaiserlichen Rathe erhoben, treffen wir ihn 1547 wegen Religionsangelegenheiten in Ulm und 1548 während des Reichstages in Augsburg, wo ihm der Reformator Wolfgang Musculus die Kanzel der Domkirche abtreten mußte. Im nämlichen Jahre verfaßte er auf kaiserlichen Befehl mit Pflug und Agricola das Augsburger Interim (s. d. A.), ein ebenso schwieriges als undankbares Geschäft. Zugleich hatte ihn der Kaiser zum Bischofe von Merseburg ernannt, dessen Capitel ihn am 28. Mai 1549 wählte, da der seitherige Administrator, der protestantische Herzog Georg von Anhalt, diese Stelle niedergelegt hatte. Sidonius wartete auf die Bestätigung von Rom und verhehlte sich die Schwierigkeit eines Postens nicht, der von protestantischen Einflüssen und Elementen innerlich und äußerlich stark berührt war. Erst im Nov. 1550 trat er sein Bisthum an und sah sich genöthigt, durch die Umtriebe genannten Herzogs Georg von Anhalt, zu erklären und nachher eidlich zu bekräftigen, daß er sich vor Gott und seinem Gewissen in Beziehung auf die Stifts-Unterthanen so verhalten wolle, daß männiglich mit ihm zufrieden sein sollte und daß er in der Religion, wie er sie jetzt im Stifte finde, nichts ändern, das zu Verbessernde nur mit Vorwissen, Rath und Bewilligung des ganzen Generalcapitels verbessern und sich auch gegen die verehlichten Priester sowohl als gegen andere Unterthanen förderlich und väterlich erzeigen wolle. Bei dieser Nachgiebigkeit setzten die Protestanten Hoffnungen auf Sidonius, zumal er lieber protestantischen als gar keinen Gottesdienst in manchen Kirchen sah. Er versuchte die äußerste Milde und erst nachdem er diese vergeblich sah, griff er die Häresie schärfer an. Daher mag es kommen, daß er sehr verkannt wurde, wie ihm denn z. B. der heftige Flacius Unkeuschheit vorwarf und der protestantische Pöbel die Sage, die sich hundert Jahre im aufgeklärten Sachsen erhielt, aufbrachte, er habe sich dem Teufel in Gestalt einer Katze dienstbar

gemacht. Als Bischof von Merseburg scheint er auf dem Concil von Trient nicht gewesen zu sein, wiewohl Einige meinen, er sei 1552 (kurze Zeit jedenfalls) daselbst gewesen. Des Kaisers Vertrauen berief ihn 1555 auf den Reichstag nach Augsburg, 1556 auf den in Regensburg, 1557 zum Religionsgespräche nach Worms, worauf ihn der Kaiser 1558 zum Kammerrichter in Speyer ernannte, was ihn nöthigte, von seinem Bisthume abwesend zu sein und abwechselnd sich zu Speyer und Wien aufzuhalten, nachdem er die Fürsorge für sein Bisthum getroffen hatte, daß er einen Verwaltungsrath in Merseburg einsetzte. Man wirft ihm vor, daß er im Dome daselbst König Rudolphs Grab zerstört und einen Weinkeller daraus gemacht habe; gewiß aber ist, daß er manche Gebäude in Merseburg hat aufführen lassen und die herabgekommenen Stiftsgüter wieder emporbrachte. Schriften hat Sidonius folgende verfaßt: 1) Catechismus Moguntinus, den er Institutio ad christianam pietatem nennt und der hauptsächlich für die adelige Jugend seines Bisthums bestimmt war. Dieser Katechismus erlebte viele Auflagen. 1550 schrieb Flacius gegen diese Schrift: Widerlegung des Catechismi des Larven-Bischofs von Sidon, mit gewohnter Heftigkeit. 2) Einen Band Predigten. 3) Explicatio paraphrast. missae. 4) Instructio visitatorum (zur Reform des Clerus). Auch als lateinischer Dichter soll sich Sidonius ausgezeichnet haben. Wohlthätigkeit gegen Arme, besonders Studirende ehrte besonders sein Andenken. Er starb zu Wien am 30. September 1561 und ward in der St. Stephanskirche begraben (siehe Camerar. vita Melanchth. Chronic. Brotuffian. lib. 2. Observat. Hallenses. t. 1. p. 60. Iselin, histr. geograph. Lexicon). [Haas.]

Siebenbürgen, eine Provinz der östreichischen Monarchie, umgeben von Ungarn, der Wallachei, der Moldau und von Gallizien, hat seinen teutschen Namen von den sieben Hauptburgen des Landes, den ungarischen aber (Erdélyorszag, Waldland) von dem Umstande, daß es für Ungarn jenseits der Wälder liegt, die latein. Benennung Transilvania ist die Uebersetzung der ungarischen. Einst gehörte dieß Gebiet zu Dacien; als Trajan den Dacierkönig Decebalus besiegte, wurde es eine römische Provinz. Zur Zeit der Völkerwanderung durchstrichen es die Ostrogothen, Hunnen und Avaren. Im neunten Jahrhundert eroberten es die Ungarn, Abkömmlinge der Hunnen, wurden aber von da gar bald durch die Petschenegen (Pazinaziter) gegen Westen gedrängt, so daß nur wenige von ihnen hier verbleiben konnten. Im zehnten Jahrhundert strömten die vorhin verdrängten Ungarn wieder zurück, schlugen die Petschenegen und nahmen Siebenbürgen in Besitz. Dieß ist die ungarische Nation in Siebenbürgen. Von den zur Zeit der Hunnen oder jener der Petschenegen daselbst verbliebenen Ungarn stammen die Sekler (Székelyel) her, die auch ungarischer Mundart sind, und die Nation der Sekler ausmachen. Endlich berief König Gejza II. im J. 1143 auf die von den Byssenern und Kumanen verwüsteten Gegenden Bewohner aus Flandern, Sachsen und Oberteutschland, und machte sie hier ansässig. Sie bilden die sächsische Nation. Diese drei auf gesonderten Gebieten wohnenden Volksstämme bilden die Hauptbevölkerung Siebenbürgens. Hinsichtlich seiner politischen Stellung hatte dieses Land im zehnten Jahrhundert seine eigenen Fürsten; 1003 eroberte es Stephan und ließ es durch Wojwoden verwalten. Nach der unseligen Schlacht bei Mohacs bekriegte Johann Zapolya, damaliger Wojwode, als Gegenkönig, Ferdinand I. König von Ungarn, welches Zerwürfniß so beigelegt wurde, daß Siebenbürgen durch den Wadenier Friedenschluß als selbstständiges Fürstenthum, dem Johann Zapolya anheimfiel, dessen Nachfolger fast alle, meist unter türkischem Schutze, das Haus Oestreich mit unaufhörlichen Kriegen bestürmten, bis dieses Land 1713 nach der Niederlage des Franz Kahocry, sich endlich an Oestreich ergab und in diesem Verhältnisse 1765 unter Maria Theresia zu einem Großfürstenthume erhoben wurde. 1848 ward eine Union mit Ungarn in Anregung gebracht; allein die Sachsen und sehr zahlreichen Wallachen wälzten ein großes Hinderniß gegen die Verwirklichung

dieses Entwurfes, welcher endlich durch die Waffenstreckung bei Vilagos 1849 vollends scheiterte; und gegenwärtig wird Siebenbürgen als ein Kronland des Kaiserthums regiert. — Bekehrung. Ueber die Zeit, wo die Erstlinge des Christenthums auf diesen Boden kamen, wird von den Geschichtschreibern uneinstimmig gemuthmaßt. Nach Johannes Scylitzes Europalates, dessen Nachricht Cedrenus und Zonaras Wort für Wort wiedergeben, will der Protestant Godefrid Schwartz behaupten, das Christenthum sei im zehnten Jahrhundert und zwar durch die griechische Kirche hieher verpflanzt worden. Er stützt sich auf folgendes: Bolozudes und Gylas, zwei vornehme Ungarn (bei dem erwähnten Schriftsteller Turci genannt), seien in der Mitte des zehnten Jahrhunderts nach Constantinopel gereist und haben von da nach empfangener Taufe einen Mönch Namens Hierotheus mitgebracht, welchen der Patriarch Theophilactus zum Bischofe der Ungarn (Turcorum Episcopum ordinavit) geweiht, und dieser habe hernach mit Beihilfe mehrerer Priester das Volk des Landes bekehrt. Bolozudes sei zurückgefallen in's Heidenthum, Gylas aber Christ geblieben, und seine Tochter, die schöne Sarolta, späterhin Gemahlin des ungarischen Fürsten Gejza, habe sowohl diesen sammt ihrem Sohne dem hl. Stephan, als auch die ungarische Nation durch diesen dem Christenthume gewonnen. — Die Bekehrung Siebenbürgens ist jedoch keinenfalls der griechischen, sondern der lateinischen Kirche zuzuschreiben. Gelehrte ungarische Schriftsteller nämlich, als: Salagi, Katona, und unlängst vorzüglich Probst Georg Fejer (Georgii Fejer Religionis et Ecclesiae Christianae apud Hungaros initia. Budae 1846. p. 72) haben, gestützt auf das Zeugniß abendländischer Schriftsteller, Schwartzens Ansicht so gründlich erschüttert, daß man es unumwunden behaupten kann: Siebenbürgens Bekehrung sei durch die latein. Kirche geschehen und auf den Anfang des eilften Jahrhunderts zu versetzen. Denn 1) schweigen die übrigen griech. Schriftsteller über die Erzählung von Europalates. 2) Constantinus Porphyrogenitus, nach Europalates des Bolozudes Taufpathe, spricht wohl von den Ungarn, namentlich sogar von Bolozudes, erwähnt aber der gedachten Taufe mit keinem Worte, sondern sagt vielmehr ausdrücklich, die Ungarn seien ungetauft. 3) Schwartzens Ansicht, Gylas sei ein eigener Name, ist schlechthin eine Muthmaßung, indem Andere behaupten, Gylas sei eine Würdenbenennung; ebenso ist es eine bloße Conjectur, daß Sarolta gerade jenes und nicht eines andern Gylas Tochter sei. 4) Nach Nanzanus und Simon Keza wurde Sarolta, schon Gemahlin Gejza's, in Ungarn getauft. 5) Kommt auch die Zeitrechnung nicht überein. 6) Gewiß ist, daß St. Stephan, König von Ungarn, im J. 1003 gegen den jüngeren Gyula von Siebenbürgen (der ein Neffe des älteren Gyula, rechtmäßigen Vaters der Sarolta, von dessen Bruder Zombor war) wegen seines wüthenden Christenhasses Krieg führte. Ist also Europalates' Erzählung wahr, so ist nicht zu begreifen, wie dieser Gyula, nach Schwartz ein Neffe des getauften Gylas, nach 50 Jahren sich sammt seinem ganzen Volke gegen das Christenthum so heftig auflehnen konnte. St. Stephan, ein Sohn der latein. Kirche (s. Ungarn) eroberte also, wie z. B. gesagt wurde, Siebenbürgen und stiftete daselbst ein Bisthum und Capitel zu Carlsburg (Alba Julia, später Alba Carolina. Vgl. Georgii Pray, Specimen Hierarchiae Hungaricae. Posoni 1779. II. p. 202) und diese wurden die Pflanzschule des Christenthums in Siebenbürgen. Im zwölften Jahrhundert wurde unter den erwähnten Sachsen zu Herrmannstadt eine Propstei gegründet, die, als exemt von der Gerichtsbarkeit des Siebenbürger Bischofs, unter den Graner Erzbischof gehörte. Später flüchtete sich aus der benachbarten Wallachei und Moldau vor der Wuth der Türken und schismatischen Griechen der Bischof Milkovinus hieher und verwaltete mit Genehmigung Papst Julius II. als Vicar des Graner Erzbischofs die Decanate der Umgebung von Herrmannstadt (Pray op. cit. I. p. 413). — Reformation. Siebenbürgens Sachsenvolk kam vermöge seiner nationalen Verbindung und auch auf dem Wege des Handels von jeher häufig in Verkehr mit den

ihm verschwisterten Teutschen; daher ist es nun, daß sich hier gleich zu Anfang der Reformation gar eilig treubrüchige Mönche einfanden; namentlich zwei entlaufene Dominicaner Georgius Silesita und Ambrosius, die in Herrmannstadt dem sächsischen Volke in teutscher Sprache den Gottesdienst hielten und dabei die Institutionen der kath. Kirche lästerten. Die sächsischen Handelsleute, die schon in Teutschland den neuen Lärm mit eigenen Ohren gehört hatten, nahmen blindeifrig ihre Lehre an. Die Katholiken benachrichtigten die Graner Erzbischöfe Georg v. Szakmar und Ladislaus von Zalka, unter deren Gerichtsbarkeit Herrmannstadt gehörte, über die Neuerungsbewegungen, und diese klagten, sich berufend auf die von König Matthias wider die Ketzer gebrachten Gesetze, bei Ludwig II., welcher Briefe ergehen ließ, wie auch der Reichstag strenge Verordnungen brachte gegen die Neuerer; doch indem unter den zwei feigen Königen slavischer Herkunft Wladislav II. und Ludwig II. das königliche Ansehen ungeheuer sank, blieben sowohl die Briefe des Königs als auch alle Reichsgesetze erfolglos. Dazu kam noch, daß das Herandringen der Türken die Sorge aller in Anspruch nahm. Unter dem Schutze des Sachsenrichters Pempflinger verbreiteten die Neuerer ihr Werk allmählig. Die Zwietracht Zapolya's mit Ferdinand, die Inbeschlagnehmung des Bisthums durch den Weltlichen Franz Dobo, und der durch die im Türkenkriege gefallenen Geistlichen eingetretene Mangel an Seelsorgern, waren Umstände, welche dem Protestantismus in Siebenbürgen Thür und Thor öffneten. Schon 1529 folgte der ganze Rath von Herrmannstadt den Lehren Luthers und noch im selben Jahre wurden die dasigen Capitularen, Mönche und Nonnen unter Androhung des Kopfverlustes aus der Stadt vertrieben. Nach dem Beispiele der Herrmannstädter verließ die ganze sächsische Nation den kath. Glauben und schwor auf der Synode zu Medgyes 1545 zum Augsburger Glaubensbekenntniß. 1552 aber wählte sie sich Paul Wiener aus Laibach zum Superintendenten. Von den Sachsen aus verbreitete sich die neue Lehre auch bei den Ungarn und Seklern; und Klausenburg, Torda, Enyed und andere Städte nahmen sie an (Timon bei Spanyik Hist. Pragm. Hungariae. Ed. 6. Pestini 1844. p. 355). Um 1554 beunruhigte Siebenbürgen ein neues Uebel, nämlich: die Lehren Calvins. Martin Kalmanczy, ehedem zu Bereghszaoz, dann zu Debreczin lutherischer Prediger, warf Luthers und Calvins Lehren zusammen und zettelte unter Mehrerer Beiwirken eine neue Secte an. An Petrovics, dem Vormund des minderjährigen Fürsten Sigmund Zapolya, fand er einen mächtigen Beschützer und vermehrte seine Anhänger so sehr, daß selbe im J. 1564 sich von den Lutheranern trennten und sich einen eigenen Superintendenten wählten, Dionysius Madarasz. Die Calviner, um die mit den Sachsen haltenden ungarischen Lutheraner zu sich zu locken, nannten nun ihre Lehre den ungarischen Glauben; die Lehre Luthers hießen sie den teutschen Glauben, gleichsam, welchem zu folgen einem Ungarn nicht ziemt, während die Katholiken ohne Unterschied der Nation ihren Glauben sehr richtig den wahren Glauben nannten (Belnay bei Spanyik op. cit. p. 356). Allein auch der Socinianismus blieb für Siebenbürgen nicht aus. Johann Sigmund — irregeführt durch den aus einem Arzte von gottlosem Wandel zum Theologen gewordenen Blandrata (s. d. A.) und durch den von den Lutheranern zu den Calvinern und von da zu den Socinianern übergetretenen Franz Davidis, seinen Hofprediger, vertheidigte Socin's Lehren und unter seinem Schirme wurde dieser Secte 1571 freie Religionsübung und ein eigener Superintendent zugestanden. Die Zahl der Socinianer stieg sehr durch die im 17. Jahrhundert wegen ihrer losen Muthwilligkeit aus Polen vertriebenen und hierher geflüchteten Socinianer (Dr. Lányi Magyar föld története 1. p. 312). Daß es in Siebenbürgen auch Wiedertäufer gegeben, beweisen die gegen sie gebrachten Gesetze, vorzüglich Artikel 26. 1599. Sogar Sabbatharier fanden sich hier ein, die — in Böhmen gegen 1530 entstanden — nach Erasmus von Rotterdam mit solcher Religiosität den Sabbath feierten, daß sie, auch nur um sich

eines an diesem Tage in's Auge gefallenen Splitters zu entledigen, nicht Hand angelegt haben würden. Unter Gabriel Bethlen, im 17. Jahrhunderte, waren sie zahlreich in Siebenbürgen. — Weit größere Aufmerksamkeit verdienen die Siebenbürger Griechen, ihrer Abkunft nach Wallachen und Armenier, welche mehrentheils aus Furcht vor den Türken aus der Wallachei und Moldau hieher kamen. Auf Bemühen des Graner Erzbischofs Kollonics kehrten ihrer, unter Bischof Theophil und dessen Nachfolger Athanas, an 100,000 von dem Schisma des Photius zur Einheit der katholischen Kirche zurück. Unterdessen wurde 1696 das durch die Protestanten früher aufgehobene lateinische Bisthum wieder hergestellt und die neubekehrten Griechen gehörten unter seine Gerichtsbarkeit, erhielten aber späterhin einen eigenen Bischof, der von Fogaras benannt, seinen Sitz in Balazsfalva (Blasendorf) hat. Auch die im Schisma Verbliebenen haben ihren eigenen Bischof. — Ueberdieß befinden sich hier auch Juden, deren Oberrabiner von dem siebenbürger Bischof bestimmt wird. — Gegenwärtig beläuft sich in Siebenbürgen die Zahl der Gläubigen unter einem lateinischen Bischof in 208 Pfarreien und 40 Klöstern auf 236,455, und unter einem griechisch-katholischen Bischof in 1360 Pfarreien und 1 Kloster auf 650,000 Seelen. Vgl. hiezu die Art. Gran, Honter und Kolocza. [Zalka.]

Siebengebet der Juden, s. Thephilla.

Siebenschläfer, s. Decius.

Sieben Schmerzen der Mutter Gottes. Zwar ist die, vielleicht durch die Stifter des Serviten-Ordens veranlaßte (cf. Linzer Monatschrift. 8. Jahrg. Bd. I.) Zurückführung des geistigen Martyriums der hl. Jungfrau auf sieben Hauptmomente nur von secundärer Bedeutung, aber größtentheils auf biblische Momente gestützt. Der göttliche und geistige Mittelpunct, aus dem das Leiden Mariens aufgefaßt werden muß, ist, wie überhaupt in der Heilsöconomie, Christus. Sinnig sagte man daher früher lieber compassio als dolores B. V. M. Mußte der Gottmensch die Folgen und Strafen der Sünde, die Noth und das Elend des Menschenlebens in ganzer Fülle auf sich nehmen, somit sich selbst zum Ideale der Buße und sein ganzes Erdenleben zu einem einzigen, büßenden Exanitionsacte machen; wie konnte seine Mutter davon unberührt bleiben? wie konnte, was er geduldet, ungefühlt bleiben in ihrem Herzen? Weil Maria die Mutter Jesu, darum ist ihr Titel „Schmerzensmutter" gerechtfertigt. Damit die göttliche Barmherzigkeit mit der Leidensfähigkeit sich bekleidete, damit der des Leidens Unfähige mit den Sündern leiden und für sie büßen könnte, hat der Logos sich die menschliche Natur hypostatisch verbunden (Hebr. II. 17); diese ist es, und sie ist es allein, welche ganz eigentlich für das Leiden geschaffen wurde. Wurde aber dieser wunderbare Leib aus Maria gestaltet, so ist sie offenbar eine Mutter der Schmerzen. Ihre Schmerzen berührten ihr geistiges Wesen, und Maß für dieselben ist ihre Liebe. Mariens Mutterliebe war nicht die natürliche oder vergeistigte gewöhnlicher Mütter, sondern eine übernatürliche im vollsten Sinne des Wortes. Sie kannte ja ihren Sohn als eine Wundergabe unmittelbarer Gottesmacht, als den Gesalbten Gottes, den Schuldlosen und Heiligen, das Verlangen der Völker, die Freude der ewigen Berge, die Quelle des Heils, den incarnirten Logos, und deßhalb liebte sie ihn mit einer Anbetung, zu der sie wohl berechtiget und verpflichtet war, weil sie in ihrem Sohne zugleich ihren Gott und Herrn erblickte. Je seliger das Entzücken war, welches demgemäß Maria im Besitze ihres Sohnes fühlte, je mehr die Wonne ihrer Liebe Alles übertraf, was sonst Aehnliches auf Erden denkbar ist: desto größer andererseits auch die Seelenqual, welche sie empfinden mußte bei der äußersten Armuth, die seine Geburt, bei der Todesgefahr, die seine zarte Kindheit, bei den mannigfachen Bedrängnissen, die seinen Aufenthalt zu Nazareth und sein öffentliches Leben umgaben. Im letzteren erscheint sie schriftgemäß allerdings nur viermal (Luc. II. 41 ff., Joh. II. 1 ff., Matth. XII. 46., Joh. XIX. 25.) als mitthätig; allein ob sie von dem dornenvollen Verlaufe desselben nicht

Mehreres erfahren, sei es auf empirischem, sei es auf übernatürlichem Wege? Auf dem Felde der Paränese begegnet man freilich hie und da der Ansicht, der Mutter des Heilandes habe Alles, was dieser und sie mit ihm und seinetwegen zu leiden haben werde, seit dem Incarnationsmomente, als bis in's Einzelnste enthüllt, vorgeschwebt. Aber dieser Auffassung fehlen hinreichende Beweise. Die Entwicklungsweise des Menschlichen in Christus bis zur Vollendung der vom Vater ihm gewordenen Aufgabe hatte sie vielmehr successive kennen zu lernen und damit ging die Steigerung der Leiden ihrer Antheilnahme an den Leiden des göttlichen Sohnes Hand in Hand, bis dieselbe unter dem Kreuze ihren Höhepunct erreichte. Da ward sie tief verwundet; denn sie hörte lästern die menschliche und göttliche Natur (Matth. XXVII. 43.), die wunderthätige Liebe (ibid. 42.), die königliche Würde (Luc. XXIII. 37. Marc. XV. 32.), die unendliche Heiligkeit (Matth. XXVII. 43. Luc. XXIII. 35.), das Mittleramt (Luc. XXIII. 39.) ihres Sohnes. Der Gelästerte richtet seine ersterbende Stimme an sie und Johannes, und diese Worte wollten nicht nur die Verlassene der Obhut des jungfräulichen Jüngers übergeben, sie waren Abschiedsworte an Maria, die er nicht Mutter nennt, weil er aus Liebe für Alle von derjenigen schied, die seiner Liebe am würdigsten war, folglich auch alle irdischen Beziehungen zwischen ihr und dem in unerfaßbarer Selbstentäußerung sich verzehrenden Sühnopfer sich auflösen mußten. Das Opfer wird sodann ihren Blicken verhüllt, wunderbare Finsternisse umnachteten die Erde, die Natur erseufzt und bebt; drei Stunden lang schwebt Jesus am Kreuze, drei Stunden lang steht Maria neben dem Kreuze und das Leiden des Gekreuzigten durchschauert ihr Gebein; endlich zerreißt die nächtliche Hülle, das grauenvolle Dunkel weicht, die Sonne beherrscht den Himmel wieder, der Gekreuzigte wird wieder sichtbar, Mariens erster Blick wendet sich zu ihm empor; und sie sieht ihn bleich und fahl und kraftentblößt und vernimmt aus seinem Munde die wehmüthige Klage über die geheimnißvolle Gottverlassenheit. Neben dem Kreuze erscheint Maria auf dem Höhepuncte menschlicher Selbstentäußerung und sittlicher Erhabenheit. Ihr stoische Gemüthserstarrung zuschreiben und die Empfindung von Angst und Schmerz absprechen wollen, wäre nicht minder excessiv, als glauben, sie sei bei dem Tode ihres Sohnes in todesähnliche Ohnmacht verfallen und von der gottbezeugten Höhe einer gnadenvollen Gottesmutter in die Tiefe nervenschwacher Kränkler oder hysterischer Frauen herabgesunken. Allerdings ist letztere Auffassung in Litteratur und Kunst hie und da hervorgetreten (sieh das Nähere bei Bened. XIV. de fest. B. M. V. cap. IV.); aber die Kirche perhorrescirt sie (Ambros. in Luc. l. II. c. 2. Thom. 3. part. qu. 27. art. 4. ad Secund. Suarez in 3. part. Thom. tom. II. qu. 27. art. 6. et qu. 51. art. 3. Petr. Canis. de Maria l. IV. c. 27. Bened. XIV. de canon. Sanct. l. III. c. 11. n. 3. u. s. w.); sie hält zwischen beiden Extremen die richtige Mitte, und so erscheint die schmerzerfüllte Gottesmutter den Gläubigen theils als ein nachahmungswürdiges Vorbild des Eingehens in die göttliche Fügung, theils als eine mitleidsvolle Helferin (Hebr. II. 18.) in ihren Nöthen. Unstreitig ist die Schmerzerfüllte eine große sittliche Macht in einer an Prüfungen und Leiden so reichen Welt, zumal wenn man nicht vergißt, wie sie das Ideal ist der Jungfrau, Mutter und Wittwe! Vgl. hiezu den Art. Maria, die heilige Jungfrau. [Kraus.]

Siebenter, s. Exequien.

Siebzig Wochen Daniels, s. Jesus Christus.

Siena, Synode daselbst im J. 1423. Dem Beschlusse des Constanzer Concils gemäß (Sess. XLIV. vom 19. April 1418) sollte in 5 Jahren ein neues allgemeines Concil zur Fortsetzung des Reformationswerkes in Pavia gehalten werden, und Papst Martin V. wie Kaiser (eigentlich König) Sigismund stimmten diesem Beschlusse bei. Schon vor Ablauf dieser 5 Jahre forderte Papst Martin V. die Metropoliten und Bischöfe auf, zuvor in Provincialsynoden Verbesserungspläne zu

entwerfen und darüber zu berathen, was dem allgemeinen Concilium vorzuschlagen sei. Um aber dem letztern zu präsidiren ernannte er 4 Legaten, den Erzbischof Donatus von Creta, den Bischof Jacob von Spoleto, den Abt Peter von Rosacco und den Dominicanergeneral Leonard, und verlieh ihnen die ausgedehntesten Vollmachten, auch das Recht, die Synode in eine andere Stadt Italiens, wenn es nöthig sein sollte, zu verlegen. (Raynald. contin. annal. Baronii ad ann. 1423. n. 1—3). Halten wir hiemit zusammen, daß Papst Martin auch in einem Schreiben an den Erzbischof von Trier von der Möglichkeit einer Verlegung der Synode spricht (Raynald. l. c. n. 1); so könnte leichtlich der Verdacht entstehen, er habe schon vor Eröffnung der Pavienser Versammlung ihre Verlegung im Sinne gehabt. Diesen Verdacht scheint auch die Pariser Universität dem Papste selbst gegenüber angedeutet zu haben (Raynald. l. c. n. 2). Allein die häufigen Kriegsunruhen jener Zeit, die vielen Fehden der italienischen Städte unter einander, die nicht seltenen Bürgerkriege im Innern der einzelnen, dazu die pestartigen Seuchen, welche dazumal so furchtbar umherzogen, erklären das fragliche Benehmen des Papstes schon hinlänglich. — Die Synode von Pavia wurde nun im Mai 1423 eröffnet und war wenig besucht. Aus Teutschland waren 24, aus Frankreich nur 6, aus Burgund 2 Prälaten anwesend. Beträchtlicher war die Zahl der Engländer, ganz gering dagegen die der Italiener (Harduin, collectio Concil. T. VIII. p. 1013 sq. und p. 1108. Mansi, coll. Concil. T. XXVIII. p. 1057 sqq. Fleury, hist. eccl. L. CIV. n. 221). Schon hatte die Synode in den zweiten Monat gedauert, ohne daß irgend etwas Nennenswerthes verhandelt worden wäre, da trat am 21. Juni der Abt von St. Ambrosius zu Mailand im Namen seines Herrn, des mailändischen Herzogs, vor die Synode, um ihr für den Fall, daß sie der in Pavia herrschenden Seuche wegen eine Verlegung wünsche, jede beliebige Stadt des Mailänder Gebiets, Brescia und Mailand allein ausgenommen, als Versammlungsort anzubieten. Auf dieß hin berathschlagten sich die Abgeordneten der Nationen abgesondert von denen des Papstes, und da Erstere unter sich über die zu wählende Stadt nicht einig werden konnten, so erklärte der Bischof Andreas von Posen im Namen der teutschen Nation, daß den päpstlichen Legaten die Auswahl des neuen Versammlungsortes überlassen sein solle. Ganz ebenso äußerten sich die Bischöfe Philibert von Amiens und Richard von Lincoln im Namen der französischen und englischen Nation. Am andern Tage präsidirte der genannte Bischof von Posen statt des päpstlichen Legaten Jacob von Spoleto, und verlas einen Decretsentwurf, dahin lautend: daß die hl. allgemeine Synode zu Pavia rechtmäßig im hl. Geiste versammelt, wegen notorisch herrschender Pest die besagte Stadt mit der gleichfalls italienischen Stadt Siena vertausche. Nach geschehener Verlesung gab der Erzbischof von Creta, einer der päpstlichen Legaten, sein Placet auch im Namen der italienischen Nation, ohne daß er von derselben einen förmlichen Auftrag gehabt hätte. Anders verhielt es sich mit der teutschen und englischen Nation, welche ihre Zustimmung in aller Form erklärten (Harduin l. c. p. 1014. Mansi l. c. p. 1059). Was von Seite der französischen Prälaten geschah, wird nirgends erwähnt, aber wir dürfen auch ihre Zustimmung schon daraus präsumiren, daß sie ja zuvor schon die Wahl des Ortes den päpstlichen Legaten überlassen hatten. Der Papst bestätigte sofort den gefaßten Beschluß und ließ mit Abgeordneten der Stadt Siena über die Sicherheit des Concils und die Aufnahme seiner Mitglieder unterhandeln. Ueberdieß sandte er Schreiben an die christlichen Fürsten und bat sie, die Bischöfe ihrer Reiche doch in möglichst großer Anzahl nach Siena zu senden. Auch sprach er den Entschluß aus, selbst dahin zu kommen und dem Concil persönlich zu präsidiren (Mansi, l. c. p. 1078. Raynald. ad ann. 1423. n. 3. 4. 9. 10.). — Die Sieneser Synode begann nun am 22. August desselben Jahres (1423), nach Andern erst am 8. November, unter den gleichen Präsidenten, welche auch zu Pavia den Vorsitz geführt hatten. Sie bestätigte und erneuerte die Verdammung der Wicliffitischen und

Husitischen Irrthümer, belobte die Anordnungen, welche der Papst zur Verfolgung der Ketzer getroffen, verordnete die Aufstellung tüchtiger inquisitores haereticae pravitatis, gewährte Allen, welche zur Unterdrückung der Häresie beihelfen würden, verschiedene Gnaden, bedrohte dagegen Jedermann, der die hartnäckigen Ketzer irgendwie unterstütze, mit den härtesten Strafen und ermahnte alle Christen, an Ausrottung des großen Uebels zu arbeiten (Harduin, l. c. p. 1015—1017. Mansi, l. c. p. 1060 sqq.). Insbesondere wurde eine solche Ermahnung von dem Concil im Verein mit dem Papste an den König von Polen und an den Herzog von Lithauen gerichtet und beide gebeten, im nächsten Sommer mit bewaffneter Macht den Kaiser Sigismund gegen die Husiten zu unterstützen (Raynald. ad ann. 1424. n. 3.). Weiterhin ließ der Papst dem Concilium mehrere Actenstücke über den Stand der Unionsverhandlung mit den Griechen vorlegen und ausführlichen Bericht darüber erstatten. Die Versammlung gewann daraus die Ueberzeugung, daß weitere Unterhandlungen für jetzt erfolglos sein würden, und beschloß darum, nunmehr ohne Verzug zur Reformfrage überzugehen (Harduin, l. c. p. 1017. Mansi, l. c. p. 1062). Leider sind die Nachrichten über den weiteren Gang der Synode höchst mangelhaft. Poggius deutet an, daß in Bälde die doctrinäre Frage über das Verhältniß von Papst und allgemeinem Concil wieder aufgegriffen worden sei und zu beträchtlichen Zwistigkeiten geführt habe (Harduin, l. c. p. 1027). Papst Martin selbst aber beklagte sich, daß der Gesandte des ihm abgeneigten Königs Alphons von Aragonien mit ungemeiner Heftigkeit und wahren Schmähreden gegen den Papst aufgetreten sei (Raynald. ad ann. 1423. n. 10). Mehrere Schriftsteller fügen bei, dieser Gesandte habe das Anrecht Martins auf den hl. Stuhl bestritten, den Afterpapst von Peñiscola in Spanien (vgl. d. Art. Luna, Peter de) für das allein rechtmäßige Kirchenhaupt erklärt und durch Bestechung unter den Synodalmitgliedern dem Papste Feinde zu machen gesucht. Dazu kam, daß sich die Bürger von Siena in doppelter Weise gegen die Synode verfehlten, indem sie einerseits wucherischen Nutzen von ihr ziehen wollten, andererseits aber sogar auch ihre Freiheit beeinträchtigten und durch allerlei Störungen die Abhaltung öffentlicher Sitzungen unmöglich machten (Raynald. ad ann. 1423. n. 11. und Platina, vitae Pontificum, in der vita Martini V.). Unter solchen Umständen war es kein Wunder, wenn Papst Martin seinen Plan, selbst nach Siena zu kommen, nicht nur aufgab, sondern sogar die Wiederauflösung der Synode für räthlich erachtete und auf eine andere Art für Verbesserungen in der Kirche zu sorgen beschloß. Auf seinen Befehl machten die Legaten am 19. Februar 1424 der Versammlung die Eröffnung, daß jetzt den Constanzer Beschlüssen gemäß der Ort für das nächste, nach sieben Jahren abzuhaltende Concil zu bestimmen sei. Hierauf traten die Deputirten der fünf Nationen zusammen und wählten fast einmüthig die Stadt Basel, damals eine teutsche Reichsstadt, zum Versammlungsorte der künftigen Synode. Nur die Gesandten von Siena und Spanien erklärten, zu einer solchen Wahl keine Vollmacht zu haben (Harduin, l. c. p. 1107). Hienach kann, was Richer in s. histor. concil. Lib. III. p. 303 erzählt, der Papst sei wegen Auflösung der Synode von deren Mitgliedern bitter getadelt worden, sich nur auf die Gesandten von Siena und Spanien beziehen. — Unsere Synode aber erneuerte vor ihrer Auflösung noch das Constanzer Absetzungsdecret gegen Peter von Luna (Benedict XIII.), und dehnte dasselbe auf Alle aus, welche nach seinem Tode (er war eben gestorben) das Schisma fortsetzen würden (Harduin, l. c. p. 1015 sq. Mansi, l. c. p. 1060. 1080). Ob Muñoz damals schon zum Nachfolger Luna's gewählt war, ist zweifelhaft (vgl. d. Art. Luna, Peter de). — Hierauf lösten die päpstlichen Legaten am 26. Februar 1424 das Concil auf, und schlugen am 7. März das betreffende Decret öffentlich an den Thüren der Kirche von Siena an. Fünf Tage später, am 12. März, erklärte Papst Martin in einer Bulle, daß er die Synode von Siena wegen der geringen Zahl der anwesenden Prälaten, die sich fast täglich durch nothwendig

gewordene Abreise Einzelner noch vermindert habe, und wegen der Unordnungen, die im Verlauf der Synode eingetreten seien, namentlich der Gefährdung ihrer Freiheit, aufgelöst habe und Basel als passender Ort für das künftige Concil gewählt worden sei. Am Schlusse verbot und verwarf er zum Voraus alle Versammlungen, welche etwa als Fortsetzung der Sieneser Synode auftreten möchten (Raynald. ad ann. 1424. n. 5. Harduin, l. c. p. 1025. Mansi, l. c. p. 1071. 1073. 1075. 1077). Durch eine zweite Bulle, von demselben Tage datirt, ernannte er eine Cardinalcommission für kirchliche Reformen und bestimmte, daß jeder Christ, welcher Verbesserungsvorschläge machen zu können glaube, dieser Commission seine Ansichten und Pläne mittheilen solle (Raynald. l. c. n. 3. Harduin. l. c. p. 1025. Mansi, l. c. p. 1070). Den Anfang mit Reformen aber machte der Papst selbst mit anerkennenswerthen Verbesserungen in der Curie und bei den Cardinälen (Raynald. l. c. n. 4). Noch fügen wir bei, daß sein Nachfolger Eugen IV. in einer Bulle vom 18. December 1431 die Siener Synode, wenn auch nur gelegentlich doch ausdrücklich eine allgemeine genannt hat (Mansi, T. XXIX. p. 567); ohne daß jedoch dieselbe diesen Rang in dem Urtheile der Kirche bleibend hätte behaupten können. [Hefele.]

Sieyes, Emanuel Joseph, ein durch die erste Revolution berühmt gewordener französischer Staatsmann, war geboren 1748 zu Frejus, trat in den geistlichen Stand und wurde 1784 Canonicus zu Chartres, auch Generalvicar des Bischofs. Dem Beispiele eines großen Theiles des französischen Clerus jener Zeit folgend, scheint er bald mit politischen Studien sich befaßt zu haben. Als im J. 1787 die Frage nach Berufung und Befugniß der Reichsstände unter stürmischer Theilnahme von ganz Frankreich discutirt wurde, trat Sieyes mit mehrern dahin bezüglichen Schriften auf, von denen besonders die letzte: „Qu' est - ce que le tiers état.“ Paris 1787 außerordentliche Sensation erregte. Die Antwort, welche Sieyes auf die proponirte Frage gab, lautete dahin, daß der dritte Stand Alles sei, alle Repräsentationsbefugnisse in sich vereinige, die Nation allein und ganz vertrete. Diese Grundsätze nun verfocht Sieyes mit aller Entschiedenheit und Energie, als er gerade in Folge seiner schriftstellerischen Thätigkeit von der Stadt Paris zu ihrem Vertreter gewählt in der Kammer der „Gemeinen,“ wie sie sich nannte, Platz nahm. Da die Mehrheit der beiden anderen Stände, der Geistlichkeit nämlich und des Adels sich weigerte, zu Kopfzahlabstimmungen mit dem dritten Stande sich zu vereinigen, oder vielmehr zu confundiren, und durch Majoritätsbeschlüsse historische Rechte wegdecretiren zu lassen, so beantragte Sieyes, der dritte Stand solle sich ohne Rücksicht auf diese Weigerung als Versammlung der geprüften und anerkannten Vertreter des französischen Volks constituiren, außerhalb welcher kein Deputirter sein Amt auszuüben befugt sei. Der Vorschlag ward angenommen (17. Juni 1789) und die Versammlung constituirte sich als Nationalversammlung. Somit war der erste Schritt zur Revolution geschehen. Als nun wenige Tage darauf der König in offener Versammlung befahl, daß die 3 Stände sich alsogleich trennen sollten, war es Sieyes, der nebst Mirabeau dem bestimmten königl. Befehl zuwider den dritten Stand zum Bleiben und zur Fortsetzung seiner Berathungen aufforderte. Von nun an galt er als der bedeutendste Doctrinär der Nationalversammlung. Seine Gesetzgebungsweisheit entwickelte er hauptsächlich in den Commissionen. Ein Entwurf zu einem Preßgesetze, zu neuer Organisation der Rechts- und Polizeiverwaltung, zu Einführung von Geschworenengerichten ging von ihm aus. Aber sein folgereichstes Project war ohne Zweifel die neue Eintheilung Frankreichs in Departements, Districte und Cantone, eine Eintheilung, wobei ohne alle Berücksichtigung der historischen Zusammengehörigkeit nur die gleiche Vertheilung der Kopfzahl in Betracht genommen war. Nicht bloß die alten durch eine glorreiche Geschichte ehrwürdigen Namen, auch die alten Privilegien und Rechte der Provinzen mußten, da der Antrag angenommen wurde, fallen. Nicht den gleichen Erfolg, wie seine verderblichen

Vorschläge, hatten seine Bemühungen, wenn er einmal für Erhaltung des Bestehenden auftrat. So, wenn er für die Beibehaltung des Zehnten sprach. In dem Proceß gegen Ludwig XVI. hatte er anfänglich für die Incompetenz der Nationalversammlung sich ausgesprochen, nachher aber doch den Tod des besten Herrschers votirt — er der Mann, der die Beglückung des Volks im Munde führte. Nach dem Sturze der Gironde hüllte sich Sieyes klüglich in ein vorsichtig Schweigen und entging so der Proscription. An lebensgefährlichen Wagnissen sich zu betheiligen, war er überhaupt der Mann nicht. Darum hatte er, sobald die Revolution stürmischeren Charakter annahm, hinter ein sogenanntes philosophisches Stillschweigen sich verborgen, was ihn vor dem Schlimmsten bewahrte, ja seinen Credit für spätere Zeit aufs Beste conservirte. „Auch das Wort Mirabeaus, daß dieses Schweigen ein öffentliches Unglück sei, verschaffte dem Metaphysiker der Revolution größeren Ruhm, als alle seine eigene Beredtsamkeit im Stand gewesen wäre.“ (K. A. Menzel.) Als daher die Schreckenszeit ihrem Ende sich nahte, setzte sich in den Köpfen Vieler die Meinung fest, daß Sieyes eine politische Universalmedicin besitze zur Heilung aller Gebrechen des revolutionirten Staats und zur Erhaltung aller Güter der republicanischen Freiheit. Sieyes selbst war verblendet genug zu sagen, die Revolution wäre eine ganz vortreffliche Sache gewesen, wäre sie nur nicht in die Hände so böser Menschen gerathen. Bald fand sich Gelegenheit, seine politische Mixtur an den Mann zu bringen. Im J. 1799 kam er an Rewbels Stelle in's Directorium. Durch seine Intriguen gelang es ihm bald, mehrere seiner Collegen zu stürzen und unbedeutende Männer an ihre Stelle zu bringen. Mit Buonaparte verband er sich bald zum Sturze des Directoriums und der Verfassung von 1795. Neben Buonaparte und Roger Ducos, Consul der Republik, legte er endlich seinen feingesponnenen Verfassungsentwurf vor. Keine Urwahlen, sondern Wahlausschüsse sollten eingeführt werden und zwar jeweils für Aufstellung der Cantons- und Districtsbehörden, sowie für Erzeugung der legislativen Versammlung besondre. An der Spitze des Ganzen steht als Repräsentant der Nationalversammlung, aber ohne alle Gewalt, ein Großwähler mit 6 Millionen Francs Gehalt (wie Buonaparte sich ausdrückt, ein Schwein, das auf dem Mastfutter von 6 Millionen liegt.). Zwei Consuln, vom Großwähler ernannt, üben die Executive aus. Die legislative Versammlung, wie sie den Großwähler erzeugt, kann ihn auch wieder „verschlingen.“ Buonaparte in seiner kräftigen Weise tiefer blickend als Sieyes, nannte das mit Recht „metaphysische Albernheiten.“ Bald wußte er den schwachen aber intriguanten Mann ganz zurückzudrängen. Unter dem Kaiserthum war Sieyes Senator, einige Zeit lang sogar Präsident des Senats. Unter der Restauration als Theilnehmer am Königsmorde exilirt, lebte er in Brüssel bis 1830, wo er in Folge der Julirevolution nach Paris zurückkehren durfte. Hier starb er 1836 unter ziemlich dürftigen Verhältnissen. Vgl. die Werke über die französische Revolution von Papon, Wachsmuth, Mignet, Thiers. Neuere Geschichte von K. A. Menzel (Fortsetzung des Becker'schen Werkes). Seine gesammelten Werke sind in teutscher Uebersetzung am Schluß des vorigen Jahrhunderts erschienen. Vgl. hiezu d. Art. Revolution, französische. [Kerker.]

Siffrid von Meißen, Priester, blühte um 1306. Er verfaßte eine weitläufige Chronik vom Anfange der Welt bis zum J. 1306. Fabricius hat ein Theil derselben, der vom J. 458 bis 1306 geht, drucken lassen. ed. G. Fabricius in Rerum misnicarum l. VII. Lips. 1569. 4. (in Germaniae magnae T. II.) Lips. 1606. — edid. J. Pistorii scriptores rerum german. T. I. Froncof. 1583. Ratisbon. 1726.

Sigebert von Gemblours, auch Sigebertus Gemblacensis genannt, ein Franzose von Geburt, lebte als Benedictinermönch in der Abtei Gemblours in Brabant, woher er seinen Beinamen erhielt, zu Ende des eilften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts. Er galt zu seiner Zeit als ein Gelehrter von Geist und

ausgebreiteter Wissenschaft, selbst für einen guten Dichter, bei den Historikern als ein freimüthiger Geschichtschreiber. Eine Zeit lang lebte Sigebert im Kloster St. Vincenz zu Metz, wo er mehrere Jahre lang die Jugend unterrichtete und dadurch zur Hebung der gesunkenen Wissenschaft vieles beitrug. Von hier begab sich Sigebert nach Gemblours zurück, wo er bis zu seinem 1112 erfolgten Tode verblieb. Seine Talente, noch mehr vielleicht die Lobeserhebungen, welche man denselben zollte, verstrickten ihn in das Netz der Eitelkeit und Selbsterhebung, und machten ihn den Geist seines Standes dermaßen vergessen, daß er die Partei des schismatischen und simonistischen Heinrich IV. gegen Papst Gregor VII., Urban II. und Pascal II. ergriff, und insbesondere sich als Verfechter der vorgeblichen teutschen Freiheit gegen das frisch eingeschärfte Cölibatsgebot aufwarf. Er hinterließ folgende Werke: I. Eine Chronik vom J. 381 bis 1112 laufend. Er nahm deßhalb das J. 381 zum Anfangspunct, weil er eine Fortsetzung des Chronicon von Eusebius liefern wollte, welches uns durch die lateinische Uebersetzung des hl. Hieronymus ist erhalten worden, und in dieser bis zum genannten Jahre fortgeführt ist. Nach Sigeberts Tod setzten die Chronik mehrere Gelehrte fort: Anselmus bis 1133, Robert, Abt vom Michelsberge in der Normandie, bis 1210. Die Chronik erlebte mehrere Ausgaben: die von Antonius Rufus 1513 in 4. bei Heinr. Stephanus, dann die von Sim. Schardius, der sie zugleich mit Lambert von Aschaffenburg und andern zu Frankfurt 1566 edirte. Johann Pistorius hat diese Chronik dem ersten Bande seiner Collect. Scriptor. rer. Germanic. einverleibt. Die beste, und von unkirchlichen Expectorationen gereinigte Ausgabe ist die von Aubert. Miräus, Antwerpen 1608. Das Original wird in der Bibliothek zu Gemblours aufbewahrt. Aus der bereits erwähnten Parteinahme dieses Schriftstellers für Heinrich IV. wird es begreiflich, daß man ihm bei allen jenen Nachrichten nicht trauen darf, die sich auf die Streitigkeiten der Päpste mit diesem Kaiser beziehen. Seine Widerleger hat Sigebert an Anselmus, an Baronius (Annalen T. 11.) und an Bellarmin (De Scriptor. ecclesiast. und in den Controversen) gefunden. II. Vita Theodorici I., Metensis Episcopi, des Stifters des Klosters von St. Vincenz zu Metz. Leibnitz hat dieselbe seinen Scriptoribus rerum Brunswicens. einverleibt. III. Vita S. Guiberti Confessoris, monasterii Gemblac. fundatoris. IV. Vita S. Maclovii, et V. Vita S. Lantberti. Diese drei letztern Schriften sind in den Actis Sanctorum von Surius befindlich. VI. Vita Sigeberti, Francorum Regis, enthalten in den Actis Sanctorum (Monat Februar), auch in Pistorii T. I. Script. rer. Germ. so wie auch von A. Miräus 1608 herausgegeben. VII. Gesta Abbatum Gemblacensium, von einem Schüler Sigeberts bis zum J. 1136 fortgeführt, enthalten im 6. Th. von Achery's Spicilegium. VIII. De viris illustribus liber, worin Sigebert die Schriften des hl. Hieronymus, Prosper Aquitanus und Gennadius aneinanderreiht und seine Arbeit damit verbindet. Auf die erste Ausgabe zu Basel 1580 folgte die vollständigere von A. Miräus, Antw. 1639, und die verbesserte von Alb. Fabricius, Hamburg 1718 in Fol. In diesem Werke gibt Sigebert ein Verzeichniß seiner literarischen Arbeiten, darunter ist auch eine sehr anrüchige, die in den Index gekommen ist, die Schrift: Apologia ad Henricum Imperat. contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum presbyterorum. Andere Schriften von Sigebert bewahrt man im Manuscript zu Gemblours auf, als: Passio S. Luciae (ein Gedicht); Passio Thebaeorum (ein Gedicht); de jejunio quatuor temporum; Ecclesiastes versu heroico descriptus etc. Noch nennt man die Schriften: Vita S. Theobardi; Contra Papam Gregorium; Historiarum post Eusebium lib. I.; de Computo ecclesiast. lib. I.; Sermonum lib. I.; Epistolarum ad diversos l. I., dann einen Brief wider Papst Paschalis, herausgegeben von Goldast in apolog. pro Henrico IV. imper., Hannover 1611. Umständliche Nachrichten über Sigebert geben Goldast, Mabillon (in seinen Benedictiner-Annalen) u. m. A. [Dür.]

Sigeharbus (Sigeardus) war Mönch des St. Albansklosters zu Mainz,

blühte um 1298 und schrieb das Leben des hl. Aureus, Bischofs zu Mainz zur Hunnenzeit (s. d. Art. Mainz) und seiner Schwester Justina. Vita ss. Aurei et Justinae in Actis. Sctor. ad 16. Juni. Etwa 150 Jahre früher, um 1137, schrieb der Mönch Goswin aus demselben Kloster, aus Antrieb seines Abtes Werner das Leben desselben hl. Aureus: Inventio et miracula ss. Aurei et Justinae in Act. Sctor. ad 16. Juni.

Sigehardus von Trier. Lupus, vielleicht Bischof von Chalons, hatte das Leben des hl. Maximin von Trier, jenes Bischofes von Trier, bei welchem Athanasius der Gr. in den J. 336—338 in der Verbannung lebte, geschrieben. Der Abt des Maximinsklosters Wickerus (957—966) ermahnte den Mönch desselben Klosters Sigehard, welchen Brower (Annal. Trevir. IX. 41. I. p. 410) einen „Aquitanum hominem" nennt, zu der Schrift des Lupus über Maximin ein zweites Buch zu verfassen. Sigehard unterzog sich der Arbeit im J. 962 oder 963. Seine Schrift hat 35 Cap.: Vita s. Maximini in Actis Sctor. ad 29. Maji. Daraus hat Waitz in Pertz monum. G. T. VI. (IV.) die Abschnitte 8—18 nebst der Vorrede mitgetheilt, weil sie die Geschichte Lothringens im neunten und zehnten Jahrhundert beleuchten, das Uebrige aber, als zur Geschichte nicht gehörend, weggelassen. Sigehard hat nur erzählt, was ihm sein Abt und was ihm Andere als glaubwürdig berichtet hatten. Er schreibt ohne Einhalten der Chronologie, indem er „similia similibus connectit."

Sigillum (sepulchrum) altaris, s. Altareinweihung.

Sigillum confessionis, s. Beichtsiegel.

Sigismund, teutscher König und römischer Kaiser, von 1411 bis 1437, zweiter Sohn Carls IV. von Elisabeth von Pommern, Stiefbruder König Wenzels, geb. am 14. Febr. 1368. Mit ihm ging das luxemburgische Kaiserhaus zu Grabe, das seit der Erwerbung Böhmens durch die Heirath Johanns, des Sohnes Heinrichs VII., mit der Enkelin König Otakars Przemisl gewaltig gewachsen war. Die Luxemburger hatten die Reihe kaiserlicher Habsburger unterbrochen, die Wittelsbacher hinabgedrückt und zuletzt gründeten sie die Macht der Hohenzollern. Der erste (Heinrich VII.) war begeistert für die Wiederherstellung des alten Glanzes römischen Kaiserthums, der zweite (Carl IV.) gedachte von Böhmen aus das teutsche Reich in eine Erbmonarchie zu verwandeln, die Erben der zusammengerafften Länder aber, wozu bereits auch Ungarn in Aussicht stand, vernichtete unheilvoller Familienzwist. Von Carls Söhnen bekam Wenzel, das Haupt der Familie und seit 1376 römischer König, Böhmen, Schlesien und die Oberpfalz, Sigismund die Mark Brandenburg, Johann, genannt Herzog von Görlitz, die Lausitz mit den Comitaten Jauer und Schweidnitz, die Neffen Jodok und Procopius erhielten Mähren, das alte Stammland blieb getrennt bei der Seitenlinie. König Wenzel ging bald in sittlicher Verwilderung unter. Sigismund, in Allem das Gegentheil des klugberechnenden und überaus haushälterischen Vaters, kämpfte sein Leben lang mit den drückendsten Geldverlegenheiten, so daß seine Regierung vielfach nicht so fast nach Grundsätzen, als nach augenblicklichen Bedürfnissen der königlichen Finanzen sich richtete. Sonst war er ein Fürst von ganz ungewöhnlichen Anlagen und seltener Körperschönheit, verschwenderische Dankbarkeit für geleistete Dienste sein Hauptcharakterzug, seine äußere Erscheinung vollendete Ritterlichkeit, nur daß ihm aus einer wilden, zügellosen Jugend ehebrecherische Galanterie-Sucht anhing. Tapfer und unternehmend, meinte er es redlich mit Heilung der tödtlichen Uebel in Kirche und Staat seiner Zeit; in ruheloser Bewegung von einem Ende Europas bis zum andern, wie kein teutscher Kaiser vor ihm, umhergetrieben, vermochte er zwar, ohne Geld und Macht, dem allgemeinen Zerfall nicht zu wehren, doch ist unläugbar, daß seiner aufopfernden Thätigkeit die Herstellung der auf das Aeußerste zerrütteten kirchlichen Ordnung zu danken ist. Davon haben bereits die Artikel: Constanzer Concil, Hus, Husitenkrieg, Baseler Concil, soviel vorweg genommen, daß hier fast nur übrig bleibt, den äußern Zusammenhang mit Sigismund

herzustellen; und dennoch ist ein so bewegtes Leben immer noch schwer genug in Kürze zu schildern. — Bis 1410, wo er in die Reihe der Kronprätendenten eintrat, stand Sigismund den teutschen Reichssachen fern. Seit 1376 Herr und Regent der von Carl IV. den Wittelsbachern theils abgedrungenen theils abgekauften Mark Brandenburg, lebte er von 1380 an am Hofe Ludwigs von Anjou des Großen, Königs von Ungarn und Polen. Dessen Tochter Maria mit der Krone des Arpaden, welcher Ludwig noch alles Land zwischen der Ostsee, dem schwarzen und dem adriatischen Meere unterworfen hatte, an Sigismund zu vermählen und somit das entschiedene Uebergewicht in Europa an das Haus Luxemburg zu bringen, war Carl IV. eifrig bemüht gewesen. Ludwig hinterließ wirklich den Verlobten die Herrschaft in Ungarn und in Polen, das noch 1380 für die jüngere Hedwig bestimmt ward, und der fünfzehnjährige Sigismund regierte schon einige Monate in Polen, als König Ludwig 1382 starb und mit ihm Ungarns Blüthezeit erlosch. Er mußte aber alsbald den unzufriedenen Polen, welche einen eigenen König wollten, weichen und auch ein Kriegszug bewirkte nicht mehr als die Erhebung der Princessin Hedwig zur polnischen Königin. Deren Mutter, die herrschsüchtige und falsche Königin Elisabeth, Regentin während der Minderjährigkeit Maria's, „des Königs“ von Ungarn, schloß aber den jungen Sigismund auch von der Regierung dieses Landes aus, trachtete sogar Maria mit dem Herzog Ludwig von Orleans zu vermählen. Erst als die Adelspartei der Horwathi, welche seit König Ludwig auch das Banat von Croatien innehatte, gegen das Weiberregiment und dessen Factotum, den Palatin Nicolaus von Gara, sich empörte, die Rebellen einen andern Anjou, den König Carl von Neapel, herbeiriefen und dieser, des den Erben König Ludwigs geschwornen ewigen Friedens vergessend, schon in Agram stand, um für seinen Sohn Ladislaus Marias Krone zu holen, erst da vermählte die Mutter den aus Böhmen herangeeilten Markgrafen mit der Königin und proclamirte ihn als „Beschützer des Reiches.“ Carls Kriegsmacht kam ihm aber zuvor; nach erzwungener Entsagung Marias, wurde der Neapolitaner den 31. Dec. 1385 als König Ungarns gekrönt, jedoch schon den 7. Februar auf Veranstalten der in der Königsburg zu Ofen bewachten Königin-Mutter ermordet. Maria saß wieder auf dem Throne, der mit Heeresmacht angezogene Sigismund aber fand sich neuerdings zurückgesetzt. Bald darauf fielen die Königinnen in einen von Ban Horwathi ihnen gestellten Hinterhalt; die Mutter büßte auf einer croatischen Festung mit dem Tode, die Tochter aber rettete der von den Ungarn zu Hilfe gerufene und den 31. März 1387 zum König gekrönte Sigismund aus der Todesgefahr. Während er mit dem, nur zu oft gegründeten Mißtrauen Marias noch lange zu kämpfen hatte, bändigte er nun in blutigem Rachekrieg die Rebellen in Ungarn, die Horwathi in Sirmien, Croatien, Slavonien, Dalmatien und die ihnen verbündeten Fürsten von Bosnien, das türkische Hilfe hatte, von Siebenbürgen, von der Moldau und Walachei, die sich sogar polnischer Oberhoheit unterstellt hatten. Inzwischen riß aber der polnische Schwager Wladislaus Jagello nicht nur Gallizien an sich, sondern versuchte es unmittelbar nach dem frühen Tode der Königin Maria (1392) auch mit Ungarn selbst als dem Erbe Hedwigs. Andererseits verursachten willkürliche Verleihungen des Rechtes der Nachfolge in Ungarn durch den kinderlosen Sigismund, jetzt an Wenzel von Böhmen, 1400 wieder an Jobst von Mähren, neue Unruhen, so daß auf die grausame Vertilgung der Horwathi eine lange Reihe von Hinrichtungen und steigende Entfremdung der Gemüther folgte. Das unterbrach den seit 1391 gegen die Türken in der Bulgarei und um den Besitz der Walachei geführten Krieg. Das rastlose pacificatorische Bemühen Sigismunds, besonders bei den benachbarten Slavenfürsten, brachte aber endlich den großen Feldzug von 1396 gegen den fürchterlichen Bajazet zuwege, der Constantinopel mit eisernen Klammern eingeschlossen hielt. Fast aus dem ganzen Abendlande, namentlich aus Frankreich, zog sein Hilferuf Schaaren von Rittern mit fürstenmäßigen Führern herbei; der tollkühne Uebermuth der Franzosen

aber stürzte das Christenheer in die fürchterliche Niederlage bei Nicopolis (28. Sept. 1396). Sigismund selbst entkam mit Mühe die Donau hinab zur venetianischen Flotte im schwarzen Meer. Ueber Constantinopel und Rhodus nach Dalmatien zurückgekehrt, fand er Ungarn mit seinen Nebenländern gegen ihn im Aufruhr; die große Niederlage hatte die Furcht vor seinem Zorn gebrochen; die siebenbürgischen Fürsten, bei Nicopolis die ersten Verräther, hatten auch zuerst dem jungen König Ladislaus von Neapel die ungarische Krone angetragen; dessen Gewaltboten tagten schon im Lande; zu ihnen, zu den Türken oder den Polen waren die Vasallen abgefallen. Eine Reihe von Kriegszügen und Verhandlungen in den J. 1397 bis 1400, nur unterbrochen durch zwei Lustreisen des leichtsinnigen Königs an die Höfe von Krakau und Prag, endete mit seiner Gefangennehmung und Einsperrung auf Siklos durch die rebellischen Magnaten und der Vertreibung aller Ausländer am Hofe. Die Parteien aber, die specifisch ungarische, die polnische, östreichische und neapolitanische, deren Prätendenten schon mit Heeresmacht angezogen, stritten sich über seinen Nachfolger, bis ein Heer aus Böhmen und Mähren, mit dem die Luxemburger Sigismunds kleine Partei verstärkten, diesen befreite. Er erließ (27. Oct. 1401) eine Amnestie, und eilte aus dem arg verwirrten Ungarn in das fast noch ärger zerrüttete Böhmen, wo er zwei Jahre lang bleiben mußte, während eine neue Schilderhebung in Ungarn den größten Theil des Landes dem von seinem Schützling Papst Bonifaz IX. octroirten und nun persönlich erschienenen Ladislaus von Neapel überlieferte. Sie wurde nur mit großer Mühe bei Sigismunds zeitweiliger Rückkehr (1403 und 1404) unterdrückt, vorzüglich durch eine neue Amnestie und äußerste Nachgiebigkeit. In den J. 1406 bis 1409 dauerten die Kriege gegen die Türken und Bosnien, Dalmatien und Serbien fort; sogar mit dem sonst befreundeten Oestreich entspann sich während der Anarchie des bekannten Bruderkriegs, den Sigismunds Vermittlung nachher beilegte, ein verheerender Grenzkrieg, deßgleichen mit Polen, gegen das er sich zu Gunsten des, starke Subsidien zahlenden, Teutschordens angenommen hatte, und mit dem trotz aller Freundlichkeit vorübergehender Zusammenkünfte der beiden Könige der Unfriede fortdauerte. Inzwischen hatte er durch die schon im Kerker auf Siklos gelobte Vermählung mit Barbara, der Tochter des Grafen Hermann von Cilly, Schwägerin der Familie Gara, wie durch Stiftung des fürstlich privilegirten „Drachenordens“ die überaus mächtigen Magnaten an sich zu ketten gesucht; überhaupt zeigte die treue Sorgfalt, mit der er seit der letzten Vertreibung des Neapolitaners durch eine Verfassung für die ungarischen Stände und sonst die Schäden des Landes zu heilen trachtete, daß die großen Bedrängnisse viel von der Leidenschaftlichkeit seiner Jugend abgeschliffen hatten; überall vermittelnd und versöhnend aufzutreten, liebte er jetzt nur zu sehr. — Sigismund hätte in Ungarn genug zu schaffen gehabt; aber geraume Zeit hindurch nahm auch noch die Lage der andern Luxemburger seine volle Sorge in Anspruch, besonders seit 1394, nachdem er noch kurz vorher nach langen Schuldenhändeln die Mark Brandenburg völlig an die Vettern von Mähren abgetreten. König Wenzel hatte sich anfänglich viele Mühe gegeben, den faustrechtlichen Zuständen im Reiche, besonders den seit den Siegen der Schweizer über Oestreich mit neuer Wuth entbrannten Fehden zwischen der Reichsaristocratie und den Städten, ein Ende zu machen; bei dem Reichsadel als Städtefreund verrufen, verfeindete er sich beide Parteien, als er im Eger-Landfrieden von 1389 die Aufhebung aller Einzelbünde erzwang. Seitdem kümmerte er sich nicht mehr um Kirche und Reich. Auffallende Begünstigungen der Teutschen hatten ihn in Böhmen selbst verdächtigt, zornige und grausame Gewaltthaten bald Adel und Clerus gegen ihn aufgebracht, deren Gefangener er schon im J. 1394 wurde. Markgraf Jobst von Mähren stand offen an der Spitze der Verschwornen, im Bunde mit Oestreich und Meißen; Procop und Herzog Johann von Görlitz befreiten Wenzeln zwar, aber letzterer bloß, um ihn für sich zu benützen, so daß der Verzweifelnde, von allen Seiten gedrängt, sich

endlich dem Bruder Sigismund in die Arme warf. Dieser soll aber selbst mit unter der Decke gegen ihn gesteckt haben und als Herzog Johann im Augenblicke einer allgemeinen Versöhnung starb, glaubte man an Giftmord. Durch Sigismunds amnestiereiche Vermittlung wurde Wenzels Stellung zu den böhmischen Herren um nichts besser. Auch die Klagen der Reichsfürsten über ihn steigerten sich, weil er für schweres Geld alle Anmaßungen des mailändischen Usurpators Galeazzo Visconti, sogar bis auf den Titel eines Reichsvicars, besiegelte, besonders aber, seitdem er auf der Rheimser-Conferenz (1398) mit Frankreich gegen den fast in ganz Teutschland anerkannten Papst Bonifaz IX. sich verbündete, ohne zugleich für Aufhebung des Schisma's zu wirken. Das Reich war allerdings factisch ohne Haupt, obgleich Wenzel den ungarischen König 1396 zum „Reichsverweser" ernannte; dieser kam ebensowenig über die böhmische Grenze und operirte mit Markgraf Jobst lieber in Böhmen, wo Aufruhr um Aufruhr entstand, gegen die zwei andern Luxemburger. Selbst als Wenzel von den vier rheinischen Churfürsten, den 20. August 1400, abgesetzt und der vierte aus ihrer Mitte, Pfalzgraf Ruprecht, zum römischen Könige gewählt, das Haus Luxemburg aber für immer von der Reichskrone ausgeschlossen wurde, selbst da ließen jene das Haupt ihres Geschlechtes im Stiche, obgleich der Churfürst von Sachsen, dessen Candidat für die Königskrone, Herzog Friedrich von Braunschweig, in einem auf mainzischem Gebiet gestellten Hinterhalt an seiner Seite ermordet worden war, die Reichsstädte und viele Fürsten noch immer Wenzeln anhingen, und Papst Bonifaz noch jetzt wiederholt die Hand zur Versöhnung bot und zur Kaiserkrönung einlud, während Mainz als Haupt der Bonifazischen Partei in Teutschland den Gegenkönig stützte. Diesem leisteten zur Zeit, als Sigismund ein Gefangener seiner Magnaten war (s. Oben), die mährischen Vettern sogar Hilfe zum Einbruche in Böhmen, bis Wenzel ihre Habsucht befriedigte und dem endlich wieder befreiten Ungarnkönig die Regierung in Böhmen vorbehaltlich des Königstitels, abtrat. Jetzt, nachdem auch zugleich Ruprechts Zug gegen Mailand und zur Kaiserkrönung höchst kläglich ausgefallen war, gedachte Sigismund anfänglich, seinen Bruder, den er nebst Markgraf Procop als Gefangenen im Gefolge führte, zur Krönung nach Rom zu transportiren, brachte ihn aber, sobald er und Jobst wieder tergiversirten, unter die Obhut der verbündeten Habsburger nach Wien, erzwang seine völlige Abdankung und bekriegte den nun offen zu Ruprecht abgefallenen Jobst, bis ihn Ungarns Erhebung für den neapolitanischen Prätendenten (s. Oben) abrief. Dessen Anerkennung als König von Ungarn durch Papst Bonifaz folgte den 1. Oct. 1403 die Anerkennung Ruprechts als teutschen Königs, andererseits Sigismunds strenges Verbot jeglicher Verbindung des Clerus in seinen Ländern. Wenzels Flucht nach Prag, wo er im Dec. 1403 als König einzog, machte die Verwirrung vollständig; die mährischen Brüder fielen ihm zu, Sigismund aber brach im Bunde mit Oestreich in Böhmen und Mähren ein, unter dem Vorwande: es gehe gegen die Räuber in diesen Ländern, denn deren Zustände waren so entsetzlich, daß Räubergesindel sich als öffentliche Macht gerirte. Aber die verunglückte Belagerung von Znaym und der Tod Herzog Albrechts von Oestreich (1404), Wenzels Drohungen, ganz Böhmen verkaufen zu wollen, sein Bündniß mit Polen und den Habsburgern, deren nunmehriges Haupt Herzog Wilhelm, Namens seiner Gemahlin Johanna von Neapel, jetzt sogar Ungarn ansprach, bewogen Sigismund zum Abzug. Er hielt sich nun fünf Jahre lang, trotz der Titel: „Reichsvicar und Verweser des Königreichs Böhmen" von allen böhmischen und teutschen Reichssachen fern, die sich täglich rathloser verwirrten. — Während Wenzel immer tiefer in fast thierische Wildheit versank, an seinem Rechte auf die Reichskrone aber hartnäckig festhielt, gestaltete sich ohne sein Zuthun die Lage Ruprechts sehr trübe. Churfürst Johann von Mainz, bisher die Hauptstütze des Gegenkönigs, fiel wegen Privathändeln zuerst ab und stiftete den Marbacher-Bund gegen ihn. Mit Hilfe Jobsts, des alleinigen Herrn in Mähren und Brandenburg seit Procops Tod (1405), rüstete

Wenzel sogar zum Kriege; die meisten Reichsstädte, Oestreich, Chursachsen, zum Theile Bayern und seit dem mißlungenen Versuch Ruprechts Brabant und Limburg wieder an das Reich zu bringen, die Burgunder standen für ihn. Völlig isolirte sich Ruprecht, als er aus edlem Rechtsgefühl beharrlich dem römischen Papst Gregor XII. anhing, nicht nur gegen den avignonischen Benedict XIII., sondern auch gegen die kirchlich-revolutionären Maßregeln des Conciliums von Pisa (s. d. Art.) und den Papst der pisanischen Cardinäle (Alexander V.), zu dessen Obedienz fast alle Reichsfürsten mit Johann von Mainz an der Spitze, und namentlich auch Wenzel abfielen. Selbst der Burggraf Friedrich von Nürnberg verließ jetzt den sinkenden Stern des armen Ruprecht und wandte sich der neuen Sonne in Sigismund zu, für den er nun der einflußreichste Agitator im Reiche wurde. Der verlassene Pfälzer aber starb den 18. Mai 1410, gerade als er gegen Mainz rüstete, das sich wider ihn sogar unter Frankreichs Schutz stellte. — Alles hatte nun den Anschein, daß das Reich zu den drei Päpsten auch noch drei teutsche Könige bekommen würde. Wenzeln wollten weder Trier und Pfalz, die Anhänger Gregors XII., noch Mainz und Cöln anerkennen. Bei jenen war Burggraf Friedrich für Sigismund thätig, den sie auch, da Mainz bei dem Churtag zu Frankfurt die Wahl verzögerte und den Dom versperrt hielt, auf dem Kirchhofe hinter diesem den 20. September 1410 zum Könige wählten, wobei der Burggraf noch dazu die offenbar dem Markgrafen Jobst zugehörige Brandenburgische Churstimme abgab. Dagegen wurde bei der regelmäßigen Wahl, die Mainz hierauf vornahm, mit den fünf Stimmen Jobst gewählt; Wenzel hatte nämlich unter Vorbehalt des Titels zu dessen Gunsten verzichtet. Glücklicherweise starb Jobst den 8. Jänner 1411, und Sigismund, der durch das Versprechen der Kaiserkrone mit Wenzel sich verglich, wurde bei einer auf Andringen des Mainzers vorgenommenen neuen Wahl den 21. Juli einstimmig bestätigt. Die Wahlcapitulation verpflichtete ihn, die Aufhebung des Schisma zu bewirken und die Lombardei, namentlich Mailand wieder an das Reich zu bringen, Mainz aber noch speciell: zur Obedienz des pisanischen Papstes Johann XXIII. gehören zu wollen. Er kam inzwischen erst nach zwei Jahren in's Reich, abgehalten zuerst durch die Gefahr der teutschordisch-polnischen Händel und den Kampf zwischen den Habsburgern, dann durch den bosnisch-dalmatischen und endlich durch den venetianischen Krieg, welchen er seit dem October 1412 persönlich als ungarischer und römischer König führte, weil die Venetianer nicht nur an der ungarischen Küste, sondern auch am Reichsland sich vergriffen. Als im April 1413 ein unsicherer Waffenstillstand den unrühmlichen Krieg unterbrach, zog Sigismund nach der Lombardei, um da die Reichsangelegenheiten zu ordnen, nebenbei als Schützer der vertriebenen Visconti, und zwar, in der vergeblichen Hoffnung auf ein schweizerisches Hilfsheer, durch Tyrol und Graubündten. Nach einem König ohne Geld und ohne Heer fragte der mailändische Usurpator, Herzog Philipp Maria natürlich nichts; jener reiste daher in allem Frieden weiter, von einem Dynasten und einer Commune zur andern, und brachte so wenigstens formell die Anerkennung der Oberherrlichkeit eines römischen Königs in Oberitalien und dann in der Schweiz zuwege, welche er von Turin aus durchzog. Indeß hatte Sigismund doch bei einer persönlichen Zusammenkunft zu Lodi mit Papst Johann die Ausschreibung eines neuen allgemeinen Concils (vom 9. Dec. 1413), zunächst zur Hebung des Schisma und zwar nach Constanz, erwirkt. Der erste Schritt zur ersehnten Kircheneinigung war also vom Könige und zwar mit vieler Mühe, veranlaßt. Dennoch traf er, auf dem Wege zur Krönung in Aachen, am Rheine verweilend, auch außer dem Anhange Wenzels, welcher für seinen Königstitel bangte und schon wieder zu den Waffen greifen wollte, eine so laue oder geradezu feindselige Stimmung bei vielen Reichsständen und so wenige derselben kamen trotz alles Aufmahnens zur Krönung herbei, daß Sigismund gen Nürnberg zog, entschlossen, ungekrönt nach Ungarn heimzukehren und Alles im Stiche zu lassen. Das schreckte die Reichsstände auf; Sigismund

kehrte auf Bereden des Burggrafen um, empfing den 8. Nov. 1414 die Krone und reiste sofort zum Papst und Concilium nach Constanz. — Es ist nicht zu läugnen, daß nur durch den rastlosen Eifer Sigismunds das Concil in's Leben trat; er hätte darüber beinahe Ungarn an die Türken verloren. Nachdem (man vgl. im Allgemeinen den Artikel: Constanzer-Concil) sein Verlangen, daß man über die Kirchenreform noch eher als über Aufhebung des Schisma verhandle, abgeschlagen war, bemühte er sich aus allen Kräften um den freiwilligen Rücktritt Johann XXIII. Dessen Flucht hatte unmittelbar die Achtvollziehung an seinem Helfer, Herzog Friedrich von Tyrol, zur Folge; Sigismund, der schon 1410 für die Opposition des unzufriedenen Adels gegen den Herzog Partei genommen (vgl. Beda Weber: Oswald von Wolkenstein und Friedrich mit der leeren Tasche. Innsbruck 1850), strafte ihn, auch nach seiner Ergebung, durch das Aufgebot der benachbarten Reichsstände und der Eidgenossen, so erbarmungslos, daß ihm nichts mehr übrig blieb, als der fürstliche Titel, und erst im J. 1418, nachdem Friedrich sich Tyrols wieder bemächtigt und die Waffen gegen den König ergriffen hatte, ein Vergleich zu Stande kam. Nach der Absetzung Johanns, dem freiwilligen Rücktritt Gregors XII. und der Hinrichtung des Hus, an dessen Bekehrung Sigismund eifrig gearbeitet, und auf dessen Verurtheilung er stets mit ruhigem Gewissen zurückblicken konnte (s. d. Art. Hus), blieb bloß noch der halsstarrige Benedict XIII. zur Abdankung zu bewegen. Zu diesem Zwecke reiste Sigismund selbst (den 21. Juli 1415) zu König Ferdinand von Aragonien ab, und wenn auch mit dem Papste nichts auszurichten war, so wendeten sich darauf doch die Fürsten seiner Obedienz von ihm ab und dem Concilium zu. In diese Reise fallen wieder einige der vielen Berichte über Gift- und Meuchelmorde, mit welchen die Chroniken dem Könige und Andern zusetzen lassen, unter schwerer Verdächtigung zumal des unglücklichen Friedrich von Tyrol; die gesunde historische Kritik sieht aber in solchen Sagen nicht mit Unrecht Ausflüsse krankhafter Einbildungskraft der Zeit. — Zum Schaden für das Concilium beschloß Sigismund auf der Rückreise von Spanien, dem Hilferuf aus Paris folgend, persönlich als Mittler zwischen Frankreich und England aufzutreten. Neben seiner pacificatorischen Liebhaberei bewog ihn dazu hauptsächlich die Hoffnung, durch Versöhnung der beiden Reiche am besten den Grund zu dem von ihm sehnlich gewünschten allgemeinen Kreuzzuge gegen die Türken legen zu können. Nach einem Abstecher von Lyon nach Chamberry, wo er den Grafen Amadeus von Savoyen, von dem er Reisegeld dafür erwartete, feierlich zur Herzogswürde erhob, eilte er an den durch die Niederlage bei Azincourt (15. Oct. 1415) tiefgebeugten französischen Hof. Mit den Friedensvorschlägen ging er nach langem Verhandeln selbst nach London, richtete aber nicht nur nichts aus, sondern mußte, um nur die Mittel zur endlichen Rückreise zu bekommen, sogar noch in ein Bündniß mit England gegen Frankreich eingehen. Auf der Heimkehr über die Niederlande durch Finanznoth und die Nachstellungen der Herzöge von Burgund und Holland, geplagt, von denen letzterer die Weigerung Sigismunds, seine Tochter Jacobäa zu belehnen, rächte, traf er endlich nach vollen anderthalb Jahren wieder in Constanz ein, wo inzwischen manche Stockung eingetreten war. Auch der in immer größere Anarchie versinkenden Reichsangelegenheiten nahm sich Sigismund nun eifrig an; alle Bemühungen um Herstellung des Landfriedens waren aber umsonst, zwischen den bayerischen Herzögen Ludwig und Heinrich, kam es in Constanz selbst unter den Augen des Königs zu mörderischen Händeln; erst unter Maximilian I. trat das schon zu Constanz im J. 1415 entworfene Landfriedensgesetz in's Leben. Folgenreich aber war die Belehnung des Burggrafen Friedrich mit der Mark Brandenburg (1417), die er übrigens bis auf den Titel und die Churwürde, als eine freie Schankung des Königs, schon seit 1411 (der Zeit ihres Rückfalls an Sigismund durch den Tod Jobsts) innegehabt, freilich war die Mark auf ihrer Wanderung von einem Pfandinhaber zum andern ein „halbverlorenes Land“ und eine wahre Räuberhöhle geworden.

Bezüglich der Kirchensachen bestand Sigismund auch jetzt wieder gegen die Cardinäle und die Franzosen mit Heftigkeit auf Vornahme der Kirchenreformation vor der Papstwahl, aber umsonst; seine Furcht, daß andern Falls auf dem Concilium wenig mehr zu Stande kommen werde, bewährte sich bald nach der Wahl Martins V. Sein Einfluß trat von nun an überhaupt sehr in den Hintergrund. Er wäre dennoch trotz der gefährlichen hussitischen Unruhen in Böhmen und des neuerdings ausgebrochenen Krieges mit Venedig noch auf dem Concilium geblieben, dessen Fortsetzung er vergebens verlangte; den 16. Mai 1418 reiste der Papst, den 21. der König aus Constanz ab. — Er wandte sich zunächst an den Rhein, wo sich unter den Auspicien des Pfalzgrafen ein förmliches Bündniß gegen ihn bildete, hauptsächlich wegen willkürlicher Bevorzugung der Städte durch den stets geldbedürftigen König. Ueberhaupt standen außer den Reichsstädten, Sachsen, Brandenburg und Baden alle Reichsstände in zweifelhafter Treue, als Sigismund den Markgrafen Friedrich zum Reichsstatthalter ernannte und das von zahllosen Fehden erfüllte Reich verließ. Friedrich that durch gütliche Verhandlungen sein Möglichstes zur Herstellung des Landfriedens mit ungleichem und besonders im Süden mit schlechtem Erfolg; Sigismund aber fand, als er nach fast sechsjähriger Abwesenheit Anfangs 1419 Ungarn wieder betrat, vor den andringenden Türken und Venetianern nicht einmal Zeit, mit Heeresmacht nach dem entsetzlich verwirrten Böhmen gegen die Husiten zu ziehen, obgleich er durch den Tod Wenzels (16. Aug. 1419) rechtmäßiger König von Böhmen wurde. Während Sigismund noch in England verweilte, waren die Türken, anfänglich im Bunde mit den Venetianern, bis Steyermark, später sogar bis gegen Salzburg vorgedrungen; erst ihre Niederlage bei Nissa (4. Oct. 1419) und einige Erfolge gegen die Venetianer schafften auf ein paar Jahre freie Hand gegen Bohmen, wo seit einem halben Jahre der Religionskrieg in helle Flammen ausgebrochen war. Nur von Einem Uebel war Sigismund jetzt befreit: es lebte außer ihm kein Luxemburger mehr; alle übrigen Bedrängnisse hatten sich noch gesteigert, was wohl im Auge zu behalten ist, bei der Beurtheilung seines Verhaltens zur husitischen Rebellion (s. d. Art. Husitenkrieg). — Böhmen allein hätte seine ganze Kraft gefordert; dabei sah er sich aber in Ungarn beständig von den Türken und Venetianern bedroht: Polen, mit dem die Differenzen wegen der Klagen des durch den frühern Schiedspruch Sigismunds benachtheiligten Teutschordens schon seit 1417 wieder unausgesetzt und bis zu dem Tode des Königs fortdauerten, benahm sich höchst verdächtig und trotz aller persönlichen Vermittlungsversuche Sigismunds wiederholt, zuletzt besonders noch wegen dessen Bemühen um Herstellung eines eigenen Königreichs Lithauen, geradezu feindselig und als geheimer oder offener Bundesgenosse der Husiten (s. d. Art.); die teutschen Reichsstände setzten auf dem Tag zu Bingen (17. Januar 1424) förmlich fest, daß dem römischen Könige in Böhmen von Reichswegen kein Beistand mehr geleistet werden solle; ja sogar Markgraf Friedrich von Brandenburg war jetzt von seinem Wohlthäter abgefallen, der bloß noch auf den neuen, von ihm creirten sächsischen Churfürsten und auf seinen Schwiegersohn Albrecht von Oestreich gegen die Böhmen zählen konnte. Polen, das gerade jetzt zu den Husiten stand, ihnen sogar einen Prinzen zum König gegeben hatte, war es, mit dem Markgraf Friedrich nun auch noch durch verwandtschaftliche Bande, welche die Erwerbung Polens für Hohenzollern in Aussicht stellten, sich zu verbinden trachtete. Als Sigismund im März 1424 nach Krakau kam, war es unter Anderm seine Absicht, den polnischen König für ein Bündniß gegen den undankbaren Vasallen zu gewinnen, dessen Untreue ihn um so mehr schmerzen mußte, als er der freie Gründer seiner Größe war. Denn seit neuester Zeit ist erwiesen, daß die Mark nicht, wie man sonst glaubte, als Pfand für gemachte Darlehen, sondern als übergroßer Lohn für geleistete Dienste aus Sigismunds gutem Willen an den Burggrafen kam; die auf derselben ihm verschriebenen 400,000 ungr. Gulden, hatten bloß die Bedeutung einer im Falle der vorbehaltenen Rücknahme des Landes

an das luxemburgische Haus zu leistenden Abstandszahlung (s. A. F. Riedel, Zehn Jahre aus der Geschichte des Ahnherrn d. preuß. Königshauses, Berlin 1851; über die materielle Unfähigkeit des Burggrafen zu Geldvorschüssen an den König s. Höfler's „Denkwürdigkeiten des Ritters Ludwig von Eyb", vgl. dessen „Kaiserliches Buch des Markgrafen Albrecht Achilles", Bayreuth 1850). Jetzt aber ging derselbe Markgraf bis zum J. 1426 im Bunde mit Sigismunds Feinden sogar auf dessen Absetzung um, weil er „ein Husse" sei (vergl. Histor.-polit. Blätter XXVII. 877). — Unter diesen Umständen muß man sich über die ausgebreitete, freilich höchst undankbare, diplomatische Thätigkeit wundern, welche Sigismund außerdem noch entwickelte, allerdings oft mehr nach käuflicher Willkür und Gelegenheit, als nach Recht und Herkommen. Während er in Böhmen nur noch durch geheime Unterhandlungen mit den Rebellen einzukommen hoffen durfte, vermittelte er in den dänisch-schleswigischen Händeln und im Kriege zwischen den Hansestädten und Dänemark, verhandelte mit dem griechischen Kaiser persönlich wegen eines Bündnisses gegen die Türken, verhieß dem Teutschorden Hilfe gegen Polen und umgekehrt, machte es nicht viel besser in dem Hader des tyrolischen Adels mit dem Landesfürsten, entschied dagegen wieder streng unparteiisch im niederbayerischen Erbschaftsstreite gegen Herzog Albrecht von Oestreich u. s. w. Noch ein zweites neues Churhaus gründete er, indem er das durch Aussterben der Ascanier von Sachsen-Wittenberg mit Albrecht III. an das Reich heimgefallene sächsische Churland 1422 dem Markgrafen Friedrich von Meißen, dem treuen Helfer gegen die Husiten, verlieh und ihn in langem Streite gegen die Ansprüche des Herzogs Erich von Lauenburg dabei handhabte. In das Reich kam aber Sigismund seit 1422 viele Jahre lang nicht mehr, die ausgeschriebenen Reichstage blieben unbesucht, und als der neuernannte Reichsvicar, Churfürst von Mainz, sein zweckloses Amt bald wieder ohne Weiteres niederlegte, war Teutschland thatsächlich ohne alle Regierung. Während hier fast kein Land war, in dem nicht Krieg und Fehden wütheten, und die husitischen Streifzüge zunahmen, zog der König im Winter 1426 neuerdings gegen die Türken, um Servien und die Walachei zu retten, und zu ihrem beständigen Schutze eine Teutschordens-Colonie an der unteren Donau anzulegen, wurde aber bei Galambotz geschlagen und zurückgejagt. Erst am 5. Dec. 1429 kam wieder ein, freilich schwach besuchter, Reichstag und zwar zu Preßburg zu Stande; Sigismund hatte geradezu mit Niederlegung seiner Würde gedroht und den Städten heimlich erklärt: nur ihretwegen behalte er die Krone noch. Es galt wieder Herstellung eines allgemeinen Landfriedens und einen neuen Husitenzug; aber bloß die Festsetzung eines neuen Reichstages nach Nürnberg wurde erzweckt. Hier (im April 1431) gedieh es zu einigen Beschlüssen in den brennendsten Fragen. Das zu Frankfurt (1427) beschlossene und durch die Heidelberger-Verordnung (1428) articulirte, aber nur zum geringsten Theile ausgeführte Reichs-Vermögenssteuer-Gesetz, der „gemeine Pfenning", kam wieder in Antrag, damit nicht ferner die pecuniäre Beisteuer und das Kriegscontingent der Willkür der einzelnen Reichsstände überlassen sei, und eine stehende Reichsarmee gegen die Husiten aufgestellt werden könne; aber dieß wie die Kreis-Kriegseintheilung scheiterten an dem Privilegium der Schwaben und Franken, nur mit dem Leibe, nicht mit Geld gegen den Feind zu helfen, und an dem Mißtrauen der Reichsstädte. Mit Noth kam es zu einer neuen Matrikel für die militärischen Contingente. — Ueber die ferneren Verhandlungen mit den Husiten und das schmähliche Ende des fünften Reichskriegszuges gegen sie s. den Art. Husitenkrieg. Während die Husiten sich jetzt sogar über Ungarn ergossen, Oestreich bedrängten und Schlesien verheerten, schrieb Sigismund versöhnliche Briefe an sie, wies sie an das unter seiner eifrigen Mitwirkung den 23. Juli 1431, acht Tage vor dem Beginn des verunglückten Feldzuges, durch den neuen Papst Eugen IV. eröffnete Concil zu Basel, und zog dann ohne Rath, Willen und Begleitung der Reichsstände, mit ganz schwachen Streitkräften, gerade jetzt, zur Zeit der ärgsten Rath-

losigkeit im Reiche, langsam durch Vorarlberg über die Alpen zur Krönung nach Mailand, dessen Herzog mit fast ganz Oberitalien sein Bundesgenosse in dem wieder grimmig entbrannten Kriege gegen Venedig war. Er hatte kaum die eiserne Krone empfangen (25. Nov. 1431), und dem Concilium neuerdings seinen Schutz zugesichert, als der Papst ihm die Auflösung desselben anzeigte. Ueber die Gründe und Folgen dieser Maßregel s. die Art. Husitenkrieg und Baseler-Concil. Sigismund selbst war es gewesen, der die versöhnlichen Schritte des Concils gegen die Husiten veranlaßt hatte, denn er sah keinen andern Weg mehr, in den Besitz Böhmens zu gelangen; er stellte sich nun auch mit aller Entschiedenheit und trotz dem heftigsten Andringen des Papstes auf die Seite des Concils. Von Piacenza aus verhandelte er mit den Parteien; als er sich aber gegen Mittelitalien bewegte, verband der Papst sich mit den Florentinern und Venetianern, und stellte selbst Truppen gegen ihn auf. Man dachte schon gegenseitig auf Absetzung. Ohne Geld (denn nur die Reichsstädte schickten ihm ihre Steuern zum Römerzuge zu) und ohne Truppen kam Sigismund endlich bis Siena, wo er fast ein ganzes Jahr lang (vom Juli 1432 bis Mai 1433) saß, von den Florentinern eingeschlossen und, wie gewöhnlich, den Einwohnern zur Last; Teutschland verharrte indeß unter der Reichsstatthalterschaft Herzog Wilhelms von Bayern in steigender Gesetzlosigkeit und Willkür. Die trotzige Haltung des Concils, mit dem Sigismund in steter Verbindung blieb und je nach Bedürfniß sänftigend oder anspornend operirte, bewog inzwischen den Papst, die abgebrochenen Verhandlungen mit dem Könige wieder aufzunehmen. Den 16. Februar 1433 anerkannte er das Concil, vermittelte sofort den Frieden mit Florenz und Venedig; am 21. Mai zog Sigismund in Rom ein und empfing zehn Tage darauf die Kaiserkrone. Seine Stellung zum Concil war aber schon seit dem 16. Febr. eine andere geworden; gegen dessen weitere Schritte und Widersetzlichkeiten (die Citation und Suspension des Papstes) sprach er sich entschieden aus, und hielt treu an dem guten Rechte Eugens. Als er den 11. Oct. direct von Rom in Basel eintraf, widmete er sich auf das eifrigste dem Vermittlungsgeschäfte beim Papste mit dem bekannten Erfolge. Auf dessen Seite trat er auch seit 1434 wieder scharf gegen das Concilium auf, welches lieber in weltliche Dinge und Reichsstreitsachen (darunter besonders die Lauenburgischen Ansprüche auf Chursachsen, und die Maßnahmen für Herzog Philipp von Burgund, mit dem der Kaiser wegen des rechtlosen Zugreifens im brabantischen, lothringischen und holländischen Erbfall nur aus Entblößung von aller Kriegsmacht nicht in offener Fehde stand) sich mische, als mit der Reformationssache befasse. Das Concilium fing freilich bereits an, auch nach dem Kaiser nichts mehr zu fragen; doch wäre das Aeußerste vielleicht unterblieben, wenn er nicht gerade im Augenblicke der Krisis zwischen den beiden höchsten kirchlichen Authoritäten gestorben wäre. — Zur Vornahme der Reichsangelegenheiten schrieb Sigismund noch im J. 1434 nacheinander drei Reichstage nach Basel, Ulm und Regensburg aus, sie waren aber trotz aller Strafandrohungen so schwach besucht, daß nur auf dem letzten ein Reichsabschied zu Stande kam, bei dem es größtentheils sein Bewenden hatte. Im Oct. 1434 verließ Sigismund Teutschland; es war ihm zuletzt, in Regensburg, nur noch Eines zum Versetzen übrig geblieben, seine — Krone. Der letzte Reichstag, den er noch im J. 1437 in Eger hielt, blieb wieder ohne Abschied. In Ungarn selbst hatte er bis an sein Ende nicht nur mit den Einfällen der Türken, Walachen, Venetianer, sondern auch mit den Husiten im eigenen Lande und zuletzt mit einem gefährlichen Bauernaufstande in Siebenbürgen zu kämpfen. Wie er den 23. Aug. 1436 endlich in den Besitz der böhmischen Krone gekommen, s. im Art. Husitenkrieg. — Sigismunds letzte Lebenstage waren tragisch. Seit Langem war bestimmt, daß seine einzige Tochter Elisabeth und ihr Gemahl, der allbeliebte und hoffnungsreiche Herzog Albrecht IV. von Oestreich, Sigismunds Länder erben sollten; in Ungarn war ihnen schon seit 1411 gehuldigt, Albrechts Vater von den Ständen schon 1402

als Thronfolger und Statthalter anerkannt worden. Dagegen verschwor sich die leibliche Mutter Elisabeths, die ausschweifende und gewissenlose Königin Barbara, mit ihrem Geschlechte, denen von Cilly, mit den hussitischen Großen Böhmens und mit Polen, Ungarn und Böhmen durch ihre Verheirathung mit dem um dreißig Jahre jüngern König Ladislaus an Polen zu bringen und so den Grund zu einem großen hussitisch-slavisch-magyarischen Reiche zu legen. Sogar an die Absetzung oder Ermordung des todtschwachen Kaisers dachte man noch. Er aber, von dem schwarzen Plan unterrichtet und in Prag nicht mehr sicher, ließ sich sterbend nach Mähren bringen, in Znaym, Angesichts des Todes, die Königin verhaften, und von den anwesenden Großen Herzog Albrecht zum Könige von Ungarn und Böhmen wählen. Er starb darauf den 9. Dec. 1437; Barbara folgte als Gefangene seiner Leiche nach Ungarn. — Was im Allgemeinen Sigismunds Regierungszeit betrifft, so ist sie bereits durch die Anfänge jenes Alles zerrüttenden revolutionären Geistes charakterisirt, der im 16. Jahrhundert endlich zur Reife und zum Ausbruche kam. Der Kaiser hatte nur an den Städten eine Stütze, Fürsten und Adel standen gegen beide, der Adel gegen die Fürsten und umgekehrt, gegen beide ihre Landstände und Unterthanen, in den meisten Städten die Bürger in grimmiger Feindschaft gegen den Clerus, andererseits die Gemeinen in einem Kampfe voll blutiger Wildheit gegen die patricischen Geschlechter. Selbst unter dem Landvolke, besonders am Rhein, bildeten sich seit 1430 bereits, nach dem Beispiele der Ritter und der Städte, Bündnisse zur Selbsthilfe, „Bauerschaften" genannt, voll radicalen Geistes, zunächst gegen den Wucher der Juden. Wie ähnliche Uebelstände in der Kirche die allgemeine Sehnsucht nach einer geistlichen „Reformation" wach gerufen, so fühlte auch Alles das Bedürfniß einer neuen Verfassung des teutschen Reiches durch eine „Reformation des weltlichen Standes", nur wollte Niemand bei sich selbst anfangen zu „reformiren." Sigismund, voll aufopfernden Eifers für die kirchliche Reform, ließ es auch an Bemühungen für eine Reichsreform nicht fehlen. Noch auf dem Frankfurter Reichstage vom Dec. 1434 geschahen bezügliche Vorlagen, gelangten aber nicht zu definitiver Beschlußfassung; nicht einmal die Münz- und Vehmgerichts-Gräuel waren zu bewältigen. Welche „Reformation" nach beiden Seiten hin aber die eigentlich revolutionäre Partei schon damals anstrebte, zeigen die beiden Entwürfe: „Reformatio ecclesiastica Kaiser Sigismunds" und „Kaiser Sigismunds Reformation des weltlichen und Polizei-Wesens", welche man protestantischer Seits, ganz unbegreiflicher Weise, noch in neuester Zeit für ächt ausgegeben hat. Ihr wahrer Verfasser soll der hussitisch-gesinnte Böhme Friedrich von Landskron gewesen sein; ihre Tendenz aber ist schon dadurch genugsam charakterisirt, daß zur Reformationszeit die Hutten-Luther'sche Propaganda sie, wie die falsche Reformation Friedrichs III., in zahllosen Flugschriften wieder in Umlauf brachte, und als Agitationsmittel benützte. — S. Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmunds. Vier Bände. Hamburg 1838—1845; vgl. J. Mailath, Geschichte der Magyaren 2. Bd. [Jos. Edmund Jörg.]

Sigmund, der hl., König der Burgunder, s. Burgunder.

Signatura gratiae, justitiae, s. Curia Romana.

Sigonius, Carl, geboren im J. 1523 oder 1524 zu Modena, studirte besonders classische Literatur; wurde Lehrer derselben zu Modena, später Professor der Beredtsamkeit zu Padua, und erhielt von der Republik Venedig eine Pension. Später lehrte er zu Bologna römische Alterthümer. Auf seinem Landgute bei Modena wollte er den Rest seiner Tage zubringen, und starb daselbst 1585. Hohe Gelehrsamkeit und Tugend, nebstdem ein musterhafter Styl werden an ihm gerühmt. Ueber die römischen Alterthümer hat er Ausgezeichnetes geschrieben; gerühmt werden seine Bemerkungen zu Titus Livius; seine Fasti Romanorum (1550); und vieles Andere über Rom und Griechenland. Hier werde nur erwähnt: 1) De republica Hebraeorum, 6 Bücher, Cöln 1586. 2) Historiae de occidentali imperio,

Basel 1579 (geht vom J. 281 bis 505). 3) Historiae de regno Italiae, 20 Bücher. 4) Geschichte des Erzbisthums Bologna. 5) Eine Kirchengeschichte, Mailand 1732. 2 Bde. in 14 Büchern, aber nur bis zum J. 311 reichend. Die Gesammtwerke des Sigonius erschienen als „Sigonii opera“ durch Argelatus, 1732—37, 6 vol. mit der Biographie des Sigonius von Muratori. Siehe Krebs, „Carl Sigonius, einer der größten Humanisten des 16. Jahrhunderts“, Frankf. 1840. Seine Schriften über Alterthümer stehen in den Thesauri von Gronovius und Grävius.

Silas oder Silvanus (*Σίλας* in der Apostelgeschichte, *Σιλουανός* in den paulinischen Briefen), ein angesehenes Mitglied der Christengemeinde zu Jerusalem und ein „Prophet“ (Apg. 15, 32), vielleicht auch einer der 70 Jünger, wurde mit Paulus, Barnabas und Judas Barsabas nach Antiochien gesandt, um die Beschlüsse des Apostel-Concils dorthin zu überbringen (Apg. 15, 22). Paulus nahm ihn von da, als er sich von Barnabas trennte, mit sich auf seine zweite Missions-Reise (Apg. 15, 40). Zu Philippi wurde er mit Paulus gegeißelt (ib. 16, 19 ff.); als Paulus nach Athen ging, blieb er mit Timotheus zu Beröa, reiste ihm aber bald nach (ib. 17, 4) und traf in Corinth (s. d. A.) wieder mit ihm zusammen (ib. 18, 5. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2 Cor. 1, 19). Von da an wird er in der hl. Schrift nicht mehr erwähnt; doch ist er, wie ziemlich allgemein angenommen wird, identisch mit dem 1 Petr. 5, 12 erwähnten Silvanus; einige beziehen auch 2 Cor. 8, 18. 19 auf Silas. Auch sonstige verbürgte Nachrichten über sein späteres Leben fehlen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er früh gestorben ist. Pseudo-Dorotheus und griechische Menologien unterscheiden offenbar ganz willkürlich zwischen Silas und Silvanus und machen jenen zum Bischof von Corinth, diesen zum Bischof von Thessalonich. Vgl. Acta SS. 13. Juli; Cellarii dissertatio de Sila viro apostolico. Jenae 1773.

Silesius, Angelus, s. Scheffler, Johann.

Silo (שִׁלֹה, שִׁילֹה, שִׁלוֹ, שִׁילוֹ, LXX. *Σιλώ*, *Σηλώ*, *Σηλώμ*, bei Jos. auch *Σιλοῦν*), Stadt im Stamme Ephraim (Onom.), nördlich von Bethel, südlich von Lebona (Richter 21, 19), 10 m. p. von Sichem (Onom.) Unter Josue wurde die Stiftshütte dort aufgeschlagen, die vorher in Gilgal gewesen war (Jos. 18, 1); sie blieb dort bis zur Zeit Heli's (1 Sam. 4, 4. 7, 1. vgl. Ps. 77, 60. Isaias 7, 12. 26, 6). Da Silo zudem ziemlich in der Mitte des Landes lag, so war es lange der Versammlungs-Ort der Israeliten. Josue vertheilte dort das West-Jordan-Land. Zur Zeit des Hieronymus zeigte man dort noch die Ruinen des Altars (Epit. Paulae p. 703: Silo, in quo altare dirutum hodieque monstratur). Nach Robinson jetzt Seilun. Vgl. Raumer, Palästina S. 291.

Siloam, Vulg. Siloë, LXX. *Σιλωάμ*, Jos. Fl. auch *Σιλωά*, hebr. שִׁלֹחַ, bei Neh. auch שֶׁלַח (Sendung scil. des Wassers, Wasserleitung), ist der Name einer Quelle in Jerusalem am Ausgange des Tyropöon zwischen Sion und Moria. Diese Lage der Quelle ist schon durch die Tradition gesichert bei Quaresm. eluc. terrae s. T. II. p. 289. Cotovic. itinerar. hierosolym. p. 292 von Troilo's orient. Reisebeschreibung S. 352. Clarke Travels vol. IV. p. 348. O. v. Richters Wallfahrten S. 30 und durch den heutigen Namen der Quelle Ain silwan. Sodann geht sie klar hervor aus mehreren Stellen des Josephus. So schreibt er z. B. de bello jud. VI. c. 6, daß das Käsemacherthal sich erstrecke zwischen den Bergen Sion und Akra bis zu Siloam; und daß die erste (älteste) Mauer der Stadt vom Thurme Hippikus über Bethso (Krafft, Topogr. Jerusal. S. 20 ff.) und das Essenerthor im Südwesten der Stadt, südlich lief und sich oberhalb der Quelle Siloah herumwandte. Bell. II. 16. 2 erzählt Josephus, der von Cestius auf Kundschaft nach Jerusalem geschickte Tribune Neapolitanus habe die ganze Stadt bis Siloah hinab durchwandert; und VI. 7. 2., die Römer hätten, bevor sie die Oberstadt eingenommen, die ganze Stadt bis Siloah hinab zerstört; und indem Josephus die Position der Parteihäupter innerhalb der Stadt beim Beginne der Belagerung durch Titus

beschreibt, sagt er V. 6. 1., daß Simon außer der Oberstadt und der großen dritten Mauer bis zum Kidron, von der alten Mauer jenen Theil inne gehabt habe, der von der Quelle Siloah hinaufsteige nach Osten ὀδὸν ἀπὸ Σιλωᾶς ἀνακαμπτον εἰς ἀνατολήν. Und der hl. Hieronymus bezeugt im Comment. ad Matth. X. p. 38, daß die Quelle Siloah fließe am Fuße des Berges Moria: „Idolum Baal fuisse juxta Jerusalem ad radices montis Moria in quibus Siloë fluit non semel legimus." Vgl. Krafft a. a. O. S. 22. Rosenmüller, bibl. Geogr. II. 250 ff. v. Raumer, Palästina 3. Aufl. 296. Der Unentschiedenheit des letzteren a. a. O. jedoch hat die durch Krafft a. a. O. S. 121 ff. ermittelte Lage des oberen und unteren Gihonteiches und ihres Zusammenhanges mit der Quelle Siloah gewiß ein Ende gemacht, und hiemit können auch als widerlegt angesehen werden die Behauptungen Winer's bibl. Realw. 2. Aufl. Art. Siloah, Bachiene II. 1. 349. Hamelsveld II. 182. Gesen. Comment. zu Jesai. I. 274. Tholuck, Beiträge zur Spracherklärung des N. T. 126 f. Hitzig zu Jes. 8, 6., welche die Quelle Siloe im Südwesten der Stadt angegeben haben. Ueber die mißverstandene Stelle im bell. jud. V. 4. 1. 2. siehe Robinson, Paläst. II. 48. 143. Es geht auch zugleich aus den Angaben des Josephus hervor, daß die Quelle außerhalb der Stadtmauer, aber doch so nahe an derselben gelegen war, daß sie von den Belagerten leicht vertheidigt werden konnte (vergl. Reland, Paläst. S. 858. Die Quelle ist eine Aushöhlung in den massiven Felsen, dessen Mündung zum Theile aufgebaut ist, um das Wasser zurückzuhalten; hinab zum Wasser steigt man auf Stufen. Sie ist aber nur das Ende eines langen und schmalen unterirdischen, durch Felsen gehauenen Durchgangs, der 1750 Fuß lang in einer Breite von 2 Fuß und verschiedener Höhe unter dem Berge Moria in Krümmungen hindurchgeht, anfangend vom Brunnen der Jungfrau an der Ostseite des Moria im Kidronthale, auch Marienbrunnen, heute ain ed-deradsch genannt, von wo aus die untere Quelle ihren Zufluß erhält; daher auch der Name der Quelle missio aquarum. Vgl. über Siloa die treffenden Bemerkungen von Tholuck in den Beiträgen zur Spracherklärung rc. S. 123 f. Dieser Durchgang ist erst von Robinson und Smith genau untersucht worden. Robinson a. a. O. II. 142 ff. Beide Quellen liegen beinahe gleich hoch, daher auch der Zufluß sanft und schwach. Jes. 8, 6. vielleicht auch Ps. 46 (Vulg. 45), 5. Aus jener Stelle des Propheten geht zugleich hervor, daß beide Quellen mit dem Canal schon vor Hiskia bestanden und wahrscheinlich von Salomo herrühren (vgl. Eccl. 2, 5. 6), theils um die unterhalb der Quelle angelegten Gärten zu wässern, theils um das Wasser gegen eine belagernde Armee hier leichter vertheidigen zu können. Mit Recht nennt Josephus die Quelle der Jungfrau den Salomosteich bei Neh. 2, 14 Königsteich. Quelle der Jungfrau heißt sie nach einer Legende, welche erzählt, daß die hl. Jungfrau hier das Wasser zu ihrem Bedarf geschöpft und die Windeln ihres göttl. Kindes gewaschen habe, wenn sie mit ihm nach Jerusalem ging, wie zur Zeit der Darstellung im Tempel und sonst. Quaresm. elucid. II. 290. Krafft hat a. a. O. S. 121 ff. dargethan, daß diese Quelle der untere Gihonteich ist und mit dem Wasserbehälter unterhalb Kubbet es-Sakhra (ehemals Salomon. Tempel, Ezech. 47, 1 ff. Sach. 13, 1. 14, 8), dieses aber mit dem oberen alten Gihonteiche beim Damascusthore in Verbindung steht. Es konnte somit der Chaldäer 1 Rgg. 1, 33. 38. 45. 2 Chron. 33, 14. statt Gihon Siloah setzen und Theodoret quaest. II. in I. libr. Rgg. bemerken: ἐπωνόμασαν δὲ καὶ τὸν Σιλωὰμ Γηών, wofür er freilich andere Ursachen anführt: ἢ ὡς ἄγαν μικρον εἰρωνικῶς ἴσω καλεσαντες, ἢ ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἐξ ἀφανῶν ἔξεισεν ὑπονόμων εὔσπερ ὁ Νεῖλος." Jos. Flav. sagt über die Quelle bell. jud. V. 4. 1., daß sie süßes und reichliches Wasser habe: „πηγὴν γλυκεῖαν τε καὶ πολλὴν οὖσαν". Hieron. im Comment. zum Jes. 8, 6 sagt: „Siloë autem fontem esse ad radicem montis Sion, qui non jugibus aquis sed in certis horis diebusque ebulliat et per terrarum concava et antra saxi durissimi cum magno sanitu veniat, dubitare non possumus; nos praesertim,

qui in hac habitamus provincia.“ Ueber den Geschmack des Wassers berichten die neueren Reisenden, daß sie einen süßlich salzigen Geschmack habe wie das des Mariabrunnens und daß im Sommer das Wasser viel salziger schmecke und zum Trinken unbrauchbar sei. Robinson a. a. O. II. 155. Auch der unregelmäßige Fluß des Wassers ist in beiden Quellen gleich und hängt wohl von dem verschiedenen Zuflusse des Wassers aus dem oberen Wasserbehälter unter dem Tempel ab. Robinson und Smith bemerkten auch den unregelmäßigen Fluß und hörten, daß er zwei bis drei Mal täglich, im Sommer auch in zwei bis drei Tagen einmal Statt habe S. 156, 157. Das itinerar. Jerosolym. schmückt diesen Umstand dahin aus, daß das Wasser 6 Tage und Nächte fließe und am 7. still stehe (vgl. Plin. h. n. XXXI. 2. In Judaea rivus sabbatis omnibus siccatur). Seit dem 14. Jahrhunderte aber erwähnt dieses Umstandes Niemand, auch Reland nicht, bis auf Robinson und Smith. Die Mohammedaner wie die Christen hegen eine große Verehrung für diese Quelle und Mohammed soll sie für eine der Quellen des Paradieses erklärt haben (vgl. Gesch. Jerusal. a. a. O. II. S. 130). Aus dieser Quelle wird durch einen etliche Fuß langen Canal das Wasser in einen Wasserbehälter geleitet, der 53 Fuß lang, 18 Fuß breit und 19 Fuß tief ist und der Teich Siloe oder auch der obere Teich Siloe heißt. An dem westlichen schon verfallenen Ende finden sich Ruinen von Säulen und Seitenmauern. Unterhalb dieses Beckens befand sich vor Zeiten ein zweites größeres Becken in der Gestalt eines am westl. Ende abgerundeten Parallelograms, der untere Teich Siloe, oder auch der Schwämmteich Siloe (natatoria Siloë) bei Neh. 3, 15 בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח genannt, bei Joh. 9, 7. 11 erwähnt, wo der Evangelist שִׁלֹחַ mit ὁ ἀπεσταλμένος erklärt (concr. pro abstrac.). Brocard 1283. c. 8 spricht noch von zwei Behältnissen, welche zu seiner Zeit das Wasser von Siloe aufnahmen. Zu Ende des 16. Jahrhunderts war dieses untere Becken schon trocken, Quaresm. 1620 erwähnt dessen nicht mehr, jetzt ist es ein Garten, der aus dem oberen Behältniß bewässert wird. Robinson hörte nichts von einer medicinischen Wirkung des Wassers, oder daß es gut für Augenübel wäre, wiewohl de Salignac 1522 n. Chr. tom. X. ep. 1 schreibt, daß dieses Wasser nicht nur gut sei, um sich gegen Blindheit zu schützen, sondern auch eine Art Schönheitsmittel abgebe: „Porro aqua fontis ipsis etiam Saracenis in pretio est adeo, ut, cum naturaliter foeteant instar hircorum, hujus fontis lotione foetorem mitigant seu depellunt.“ Der bei Luc. 13, 4 erwähnte Thurm in Siloa, ἐν τῷ Σιλωάμ, der durch seinen Einsturz 18 Menschen erschlug, scheint an der Mauer nahe an der Quelle gewesen zu sein, da auch Josephus den oberhalb Siloah gelegenen südlichsten Theil der Unterstadt die Gegend von Siloah το Σιλωάμ nennt (vgl. Krafft a. a. O. S. 175). Strauß ist in der 3. Aufl. seines Werkes: Sinai und Golgatha S. 268, derselben Ansicht, während er in der 1. Aufl. S. 222 diesen Thurm in die Nähe des Dorfes Siloe versetzt. Dieses Dorf, heute Kefr Selwan, ist an dem westl. Abhange des südlichen Gipfels des Oelberges (mons offensionis) angebaut. Die Steinhütten hängen fast an der felsigen Seitenwand des Berges. Viele davon sind gerade vor Höhlen, eigentl. Gräbern aufgebaut, während hie und da die Gräber selbst als Wohnungen benützt werden. Die gegenwärtigen Bewohner sind sehr arm und das Dorf macht einen unangenehmen Eindruck auf den Besucher. Strauß, a. a. O. 3. Aufl. S. 269. [Petr.]

Silverius, der hl., Papst von 536—538. Seine kurze Regierung fällt in jene traurige Zeit, in welcher die kaiserliche Gewalt des absterbenden byzantinischen Reiches auf alle Weise in die Angelegenheiten der Kirche einzugreifen bemüht war, weßwegen sein Leben vom Tage seiner Erhebung bis zu seinem gewaltsamen Tode eine Kette von Verfolgungen und Leiden war. — Als Papst Agapetus I. auf seiner Reise nach Constantinopel hier unvermuthet schnell starb, was Manchem verdächtig schien, besonders da er dem Kaiser mit hl. Freimuthe gegenüber getreten war, suchte die Kaiserin Theodora, diese ränkevolle Frau, die immerhin noch in sehr abschreckender

Gestalt aus dem Wirrniß jener Zeiten herausragt, wenn auch viel an den Nachrichten der Geschichtschreiber über sie Uebertreibung und Verläumdung sein mag, den **Vigilius**, welchen Agapetus als seinen Diacon und Apocrysiar mit sich nach Constantinopel genommen hatte, auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Liberatus, ein Zeitgenosse, damals in Africa, in dessen Nachrichten wir allerdings einiges Mißtrauen setzen dürfen, erzählt, Theodora habe sich von Vigilius versprechen lassen, daß er, wenn er einmal Papst geworden wäre, die gegen Anthimus, Severus und Theodosius gerichteten Synodalbeschlüsse außer Kraft setzen, das Glaubensbekenntniß dieser Männer anerkennen und sie wieder auf ihre ihnen abgenommene Bischofstühle zurückführen wolle, wogegen sie ihm versprochen habe, ihm 700 Goldgulden ausbezahlen zu lassen und an den eben in Italien gegen die Gothen operirenden kaiserlichen Feldherrn Belisar den Befehl zu schicken, daß er seine Erhebung zur päpstl. Würde durchsetzen müsse. Da die Acten bei Mansi, wie auch Damberger anmerkt, zu dürftig sind, als daß wir durch sie der Sache auf den Grund kommen könnten, so wird es uns schon gestattet sein mit Anderen der Vermuthung wenigstens Raum zu gönnen, es möchte diese Angelegenheit von den Feinden des Vigilius etwas verwirrt worden sein. Uebrigens lag der Kaiserin nicht wenig daran, daß ein Mann auf den päpstl. Stuhl erhoben werde, der ihr zu Willen wäre und besonders für Anthimus und seine Genossen eintreten würde. Dieser Anthimus war wider alle Canonen auf bloßen kaiserlichen Eingriff in die kirchlichen Rechte von dem bischöflichen Stuhle von Trebisonde auf den von Constantinopel versetzt worden und es zeigten sich bei ihm und seinen Genossen wie auch bei der Kaiserin Theodora die Nachklänge des Eutychianismus, da sie zu den Acephalen gehört haben. Eine Synode von Constantinopel hatte in ihrer vierten Sitzung am 21. Mai 536 den Anthimus nach wiederholter, aber fruchtlos gebliebener Citation abgesetzt, welchem Urtheile am 19. September desselben Jahres die von Petrus, dem Patriarchen von Jerusalem, in diese Stadt versammelte Synode einhellig beitrat, so daß Kaiser Justinian sich genöthigt sah, auch seinerseits auf seinem Ausspruche gegen Anthimus, den er am 6. August desselben Jahres gethan und in welchem er seine Absetzung bestätigt und den canonisch erwählten Mennas anerkannt hatte, zu beharren. Diesen Urtheilen gegenüber suchte nun Theodora den Anthimus und die Bischöfe ihrer Partei zu schützen. Trotzdem, daß man sich Mühe gab, den Tod des Papstes Agapetus den Römern zu verbergen, bis Vigilius dort eingetroffen und die nothwendigsten Schritte zu seiner Erhebung gethan haben würde, hatte sich dort die Kunde von dem Ableben des Papstes doch schon verbreitet, ehe Vigilius und die Leiche anlangten, und man beeilte sich, den Silverius, Subdiacon der römischen Kirche auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Silverius war ein Sohn des Papstes Hormisdas, der vor seinem Priesterthume verehlicht gewesen war. Der Haupturheber seiner Erhebung war der Gothenkönig Theodatus, der mit dem Kaiser zerfallen und von Belisar und dessen Heere ohnedieß schwer bedroht, von einer kaiserlichen Creatur auf dem päpstl. Stuhle zu fürchten hatte. Einem Schritte der kaiserl. Partei wollte er zuvorkommen und bedrohte deßhalb den römischen Clerus mit Schwert und Tod, wenn er nicht seinen Beifall zu der Wahl des Silverius geben würde. Freilich ging auch das Gerücht, er sei von Silverius bestochen worden; allein, da dieß doch nicht erwiesen ist, und da der ganze Charakter des Silverius, wie er aus seiner Handlungsweise als Papst hervorgeht, diesem widerspricht und da er, wenn doch eine Schuld vorhanden sein sollte, durch seine Leiden und seinen gewaltsamen Tod dieselbe hinlänglich abgetragen haben würde, so darf gewiß dieses dunkle Gerücht nicht im Mindesten eine Mackel auf die Erhebung dieses Mannes auf den hl. Stuhl werfen. Trotz der Drohungen des Theodatus stemmte sich die römische Geistlichkeit gegen seine Erhebung, ob aus Pflichtgefühl oder aus Furcht vor dem griechischen Kaiser und seinem Feldherrn als Parteigenossen der Gothen zu erscheinen, wenn sie dem Candidaten des Gothenkönigs ihre Stimme

geben würden, vermögen wir nicht zu entscheiden. Doch als Silverius die hl. Weihen empfangen hatte, ward er von ihr anerkannt und canonisch gewählt, um den Frieden der Kirche zu bewahren, und Silverius ward am 8. Juni 536 consecrirt. Nachdem Belisar, der bisher noch in Unteritalien stand, das Neapolitanische arg verwüstet hatte, ging er auf Rom los und nahm Besitz davon, nachdem die Gothen geflohen waren. Silverius trat ihm mit ernsten und bitteren Vorwürfen über seine Grausamkeit und über die Unthaten, welche er durch seine Kriegsvölker hatte geschehen lassen, entgegen, und erst nachdem der kaiserl. Feldherr Buße gethan und dem durch ihn in's Unglück gestürzten Süditalien möglichste Hilfe und Restitution versprochen hatte, wurde er vom Papste freundlich und liebreich aufgenommen. Er hatte nun seinen Sitz in Rom. Nach einem Jahre kehrten die Gothen zurück und belagerten das von dem kaiserl. Heere besetzte Rom — und jetzt beginnen die Verfolgungen des Silverius. — Vigilius hatte (natürlich unverrichteter Sache) nach Constantinopel zurückkehren müssen, wo er für Silverius dasselbe Amt eines Apocrysiars (?) verwaltete, das er dort für Agapetus verwaltet hatte. Die Kaiserin, betrübt darüber, daß ihre Partei niedergetreten war und Anthimus und seine Parteigenossen ihrer bischöfl. Sitze entsetzt blieben und aufgebracht darüber, daß Vigilius nicht den päpstl. Stuhl hatte besteigen können, suchte entweder jenes durchzusetzen oder für dieses sich zu rächen. Sie sendete mit dem Rathe des Vigilius Briefe nach Rom an den Papst, worin sie ihn um Besuch in Constantinopel oder wenigstens um Wiedereinsetzung des Anthimus bat. Silverius durchschaute sie; seufzend legte er den Brief weg und sagte: „ich weiß, daß diese Sache mich das Leben kosten wird". Und an die Kaiserin schrieb er: „Kaiserliche Herrin! Niemals werde ich das thun, daß ich einen Häretiker zurückrufe, der in seiner Bosheit verdammt ist." Nun säumte die Kaiserin nicht länger mehr mit ihrer Sache. Sie sandte den Vigilius nach Rom und schrieb an Belisar den Befehl: „Suche Gelegenheit gegen den Papst Silverius, daß du ihn absetzest oder wenigstens sicher hieher lieferst. Hier hast du den Archidiacon Vigilius, unsern liebsten Apocrysiar, der uns versprochen hat, den Anthimus zurückzurufen. Belisar, eingedenk dessen, daß er viel dem Silverius verdanke und aus Furcht vor den Römern, in deren hohen Achtung er den Papst wußte, wagte es nicht, so ohne Weiteres Hand an ihn zu legen, doch sagte er: „Ich muß den Befehl annehmen, aber Jene sollen es sein, die vor dem Richterstuhle Jesu Christi Rechenschaft ablegen müssen über den Tod des hl. Vaters." Inzwischen wurde die Belagerung immer heftiger, und die Kaiserin ruhte nicht, und Belisars Weib, Antonina, die Vertraute der Kaiserin, ruhte auch nicht. Es traten falsche Zeugen auf wider den Papst. Ein Advocat Marcus schrieb einen Brief, in welchem Silverius den Gothen die verrätherische Hand bot, er solle dem Gothenkönig verheißen haben, ihm ein Stadtthor zu öffnen und Rom und Belisar an ihn ausliefern zu wollen. Julian, ein Führer der Leibwache, brachte den Brief zu Belisar, er habe ihn aufgefangen. Aber Belisar glaubte nicht. Doch endlich, als sein Weib ihn immer wieder drängte, rief er den Silverius in seinen Pallast und redete ihm zu, der Kaiserin willfährig zu sein. Aber der Papst blieb standhaft und verweigerte es. Da er das Ungewitter nun über seinem Haupte versammelt glaubte, begab er sich in die Basilica der hl. Martyrin Sabina, im Heiligthum den nothwendigen Schutz sich verheißend. Belisar sandte dorthin zu ihm seinen Sohn Photis, daß er ihn bitte, nochmals in seines Vaters Pallast zu kommen, und als Silverius sich zu weigern scheint, schwört der junge Mann einen Eidschwur, daß der hl. Vater gewiß heute noch werde zurückkehren können. Alle Begleiter des Papstes widersetzen sich, Silverius solle doch den Eiden der Griechen nicht vertrauen und nicht gehen, er aber verläßt die Kirche und geht in den Pallast. Dieselben Zureden des Feldherrn und dieselbe Weigerung des Papstes, dennoch darf er heute noch frei gehen. Aber man bittet ihn wieder, zu kommen. Jetzt argwöhnt er Feindseliges und will anfangs nicht gehen, aber er begibt sich in's Gebet und auf Gott

und den hl. Petrus vertrauend, verläßt er wieder die Kirche und am Thore des Pallastes seine Begleiter, die ihn nun nicht wieder zu Gesichte bekamen. In einem der innersten Gemächer liegt Antonina auf ihrem Bette, zu ihren Füßen sitzt der kaiserl. Feldherr und vor ihr steht der Statthalter Jesu Christi. Sie fährt ihn an: „Was haben wir dir gethan, Silverius, daß du uns an die Gothen verrathen willst?“ Und ehe er antwortet, fällt man über ihn her und entreißt ihm seine oberhirtlichen Gewande und wirft über ihn einen Mönchshabit, und verkündet seinen Begleitern und dem Volke, der Papst ist abgesetzt und Mönch geworden! In Schrecken und Verwirrung geht das Volk auseinander. Silverius wird an Vigilius übergeben, der ihn in Gewahrsam hält, und nachdem er durch die Gewalt des Belisar zum Papste ist gemacht worden, verbannt er den rechtmäßigen Oberhirten nach Patara, welches eine Provinz in Lycien ist. Das geschah im März 537. — In Rom war große Furcht, besonders unter den Rechtgläubigen, die Kirche möge Schaden leiden, die Häretiker obsiegen und die Sentenzen des Papstes Agapetus wider sie vernichtet werden. Als Silverius in Partara ankam, da ging der Bischof der Provinz in seinem Schmerze zum Kaiser und stellte ihm die Gerichte Gottes vor Augen. „Es sind viele Könige auf Erden, sagte er zu ihm, aber es ist nur ein Papst über der Kirche der ganzen Welt, und dieser ist von seinem Sitze vertrieben.“ Der Kaiser erschreckt befahl, den Silverius nach Italien zurückzuführen und wenn es sich zeige, daß die verrätherischen Briefe unterschoben und nicht von ihm geschrieben seien, dann solle er seinen Sitz wieder einnehmen. Aber die Kaiserin suchte es zu hintertreiben und auch Vigilius war in großer Furcht, so daß Silverius, als er in Italien landete, von Belisar zweien Vertrauten des Vigilius übergeben wurde, die ihn auf Palmaria aussetzten, wo er auf der unwirthlichen Insel des Hungertodes gestorben ist. Die Kirche feiert seinen Todestag am 20. Juni. Procopius erzählt, er sei auf Befehl der Kaiserin ermeuchelt worden. Pagi nimmt wie die Kirche den 20. Juni des Jahres 538 als seinen Todestag an, wie auch die Bollandisten dafür sich erklären, während neuerdings Damberger den 20. Juli annimmt. Vigilius erschrack über sich selber und über sein Pontificat, stellte sich der Kaiserin gegenüber, gab hinreichende Garantien über seine Rechtgläubigkeit und wurde nun aus einem Eindringling ein canonisch erhobener Papst (s. d. Art. Vigilius). Siehe über Silverius als Quellen den Zeitgenossen Liberatus und die vita bei Anastasius Bibliothecarius, aus welchen vorliegende Skizze gezogen ist. Außerdem vergl. noch Malteri annot. ad Procopium de bello Goth. Muratori, Geschichte von Italien. Bolland, Tom. IV. Juni. Damberger, Synchronist. Geschichte des Mittelalters. Jaffé, Regesta etc. Vergl. hiezu den Art. Monophysiten. [Holzwarth.]

Silvester, s. Sylvester.

Simei, s. Semei.

Simeon (שִׁמְעוֹן, LXX. Συμεών, Vulg. Simeon), der zweite Sohn Jacobs von der Lea. Seine Mutter sagte bei seiner Geburt: Jehova hat gehört, daß ich gehaßt bin, und hat mir auch diesen gegeben, und nannte deßwegen seinen Namen Simeon (Erhörung), Genes. 29, 33. Nach Genes. 46, 10 hatte er sechs Söhne: Jemuel, Jamin, Ohad, Jachin, Zohar und Saul, während nach Num. 26, 12 f. von seinen Söhnen nur fünf Geschlechter abstammten, nämlich die Nemueliten, Jaminiten, Jachiniten, Serachiten und Sauliten. Ohad scheint daher ohne Nachkommen gestorben zu sein, und Jemuel auch Nemuel, und Zohar auch Serach geheißen zu haben, wenn nicht etwa die Namen an der einen oder anderen Stelle verschrieben sind. Diese fünf Geschlechter bildeten später den Stamm Simeon, der schon zu Mose's Zeit 59,300 (Num. 1, 23. 2, 13), etwas später aber nur noch 22,200 (Num. 26, 14) waffenfähige Männer zählte. Wegen einer von Simeon in Verbindung mit seinem Bruder Levi an den Sichemiten verübten Gräuelthat wird beiden schon im Segen Jacobs Zerstreuung unter den übrigen Stämmen angedroht,

welche Drohung bei Simeon nicht wie bei Levi (s. Levi), später im Segen Mose's wieder paralysirt wurde. Sie erfüllte sich an Simeon, der in letzterem Segen gar nicht genannt wird, dadurch, daß der Stamm nur in einem vom Gebiete des Stammes Juda abgetrennten Districte sein karg zugemessenes Erbtheil erhielt (Jos. 19, 1), und in Folge dessen sich später genöthigt sah, in der Gegend von Hormaund Gedor und auf dem Gebirge Seir sich noch weitere Wohnsitze zu erkämpfen (Richt. 1, 17. 1 Chron. 4, 39. 42). Daß aber die Simeoniten hier ein eigenes Königreich Massa (Genes. 25, 14) gegründet haben, wie Hitzig (Jahrbücher von Zeller, 1844. S. 269 ff.) und Bertheau (die Sprüche Salomo's S. 19 f.) meinen, ist wenigstens sehr ungewiß. Bei der Trennung des Reiches nach Salomo's Tode mußte das Stammgebiet Simeons schon vermöge seiner geographischen Lage wenigstens dem größeren Theile nach an das Reich Juda fallen. Apocryphische Nachrichten über Simeon finden sich im Testament der zwölf Patriarchen; vgl. Fabricius, Codex pseudepigraphus vet. test. I. 533 sqq. [Welte.]

Simeon (Συμεών, hebr. שִׁמְעוֹן), der fromme Greis, welcher durch göttliche Eingebung den Heiland bei seiner Aufopferung im Tempel erkannte und von ihm prophezeite (Luc. 2, 25 ff.). Es ist nichts weiter von ihm bekannt; daß er der Sohn des Hillel und Vater des Gamaliel gewesen sei, ist eine willkürliche Vermuthung; s. Lightfoot horae hebr. zu Luc. 2, 25. Winer's R.-W. Im Mart. rom. steht er unter dem 8. Oct.

Simeon, Bischof von Jerusalem. Nach dem Tode des Apostels Jacobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, im J. 63 wählten die Apostel und Jünger und Verwandten des Herrn, wie Hegesippus bei Eus. h. e. 3, 11 erzählt, einmüthig den Simeon, den Sohn des Cleophas, zu seinem Nachfolger. Von demselben Simeon erzählt Epiphanius (haer. 78, 14), er habe nach dem Tode des Apostels Jacobus den Juden ihre Grausamkeit in tadelnden Worten vorgehalten. Es ist dieß ohne Zweifel dieselbe Person mit dem Simon, welcher Matth. 13, 55. Marc. 6, 3 unter den „Brüdern" des Herrn genannt wird; denn Hegesippus nennt ihn (an der angeführten Stelle und bei Eus. 4, 22) einen Sohn des Cleophas, was auch die anderen von Matthäus und Marcus erwähnten „Brüder" Jesu waren, und die Namen Simon und Simeon sind identisch (vgl. den Art. Brüder Jesu). — In sein Episcopat fällt die Belagerung und Eroberung Jerusalems; Simeon ging also ohne Zweifel mit der Christen-Gemeinde für einige Zeit nach Pella. Unter Kaiser Trajan wurde Simeon dem Statthalter Atticus von Juden oder Judaisten als Christ und als Abkömmling des Königs David denuncirt. Er wurde mehrere Tage lang gefoltert und endlich gekreuzigt. Er starb als Greis von 120 Jahren, nach Eusebius im J. 107. Justus wurde sein Nachfolger als Bischof von Jerusalem. Die Lateiner feiern sein Fest am 18. Februar, die Griechen am 27. April. — S. Acta SS. 18. Febr. Tillemont, Mem. t. 2.

Simeon Metaphrastes, s. Metaphrastes. II. Simeon der Abt, s. Barlaam. III. Simeon, mit dem Beinamen Magister und Logotheta, s. Theophanes. IV. Simeon, Magister und Logotheta der jüngere, blühte um 1170. Er gilt als Verfasser, oder doch Ueberarbeiter einer Synopsis canonica; sowie eines Werkes: „In mundi opificium". — V. Simeon der Theologe, der jüngere, zum Unterschiede von Gregor von Nazianz genannt, Abt des St. Mamasklosters „in Xylocerco" zu Constantinopel; er blühte nach L. Allatius um das J. 1092 oder kurz vorher. Er schrieb: 1) de fide et moribus tum christianis tum monasticis orat. 33. 2) Divinorum amorum, sive commentationum sacrarum liber singularis. 3) Capita moralia 228. Diese Schriften hat Jac. Pontanus zuerst herausgegeben zu Ingolstadt, 1603; daraus sind sie übergegangen in die Bibliot. max, 1677. T. 22. p. 624—749. Noch drei weitere Schriften von ihm führt Allatius in seiner Abhandlung „de scriptis Simeonum" an, und fügt bei, daß noch vieles Andere von Simeon in den Bibliotheken verborgen sei. Er beschuldigt ferner den

Simeon, daß die Hesychasten oder Palamiten (s. „Barlaam und die Hesychasten“) ihre Irrthümer aus seinen Schriften geschöpft haben; derselben Ansicht ist auch Dupin, welcher andererseits zugesteht, daß sich in Simeons Schriften ausgezeichnete Gedanken und Anleitungen für den Fortschritt in dem geistigen Leben finden. Dupin führt zwei weitere kleine Abhandlungen an. Gegen Ende seines Lebens wurde er gefangengesetzt, sei es, weil er den Kaiser Alexius Comnenus zu frei tadelte, sei es wegen der ihm vorgeworfenen Irrlehren. — VI. Simeon Studites. Allatius unterscheidet zwei Männer dieses Namens; der eine ist der Verfasser von Hymnen; der andere war Abt des Klosters Studium und Zeitgenosse Simeons des Theologen (s. d. Art. Studites). — VII. Simeon der Mönch; Simeon, Bischof der Euchaiten; Simeon Thaumaturgus; Simeon, Erzbischof von Jerusalem; Simeon Corax, Mönch; Simeon Vestus oder Setus; Simeon Cabasilas, um 1575, und andere Männer dieses Namens werden von Allatius in seiner Schrift „de Simeonum scriptis“ behandelt. Erwähnenswerth scheint uns noch: VIII. Simeon Macjinus, ein Syro-Araber um 1173; diente zuerst unter Sultan Saladin, und lebte sodann über 30 Jahre in strengster klösterlicher Abgeschiedenheit. Er schrieb arabisch in vortrefflichem Style ein Werk über die vorzüglichsten Geheimnisse und Tugenden der christlichen Religion (s. Hottinger, biblioth. orient. cap. 2. p. 68). — IX. Simeon, Erzbischof von Thessalonich, blühte um 1418, und starb kurz vor der Einnahme seiner Stadt durch die Türken, 1429; sechs Monate später fiel Thessalonich in die Hände des Sultan Amurath II. Simeon war ein Beförderer des Mönchthums, ein genauer Kenner der alten Kirchenväter, in weltlichen und geistlichen Dingen bewandert, aber ein Gegner der Union mit den Lateinern. Sein Hauptwerk ist: De fide ritibus et mysteriis ecclesiasticis: graece ed. *εν Γιασιω της Μολδοβιας* (Jassy in der Moldau), 1683 fol. Von diesem Werke sind die folgenden nur Theile oder Auszüge: a) De templo et in missam enarratio: gr. lat. ed. Goar. in dem Euchologium Graecorum, 1647. b) De sacris ordinationibus, gr. lat. ed. Morinus, 1655, 1694. c) De sacramento poenitentiae, gr. lat. ed. Morinus, 1651, 1682. Die drei letzteren Schriften oder vielmehr Bruchstücke stehen auch lateinisch in der Biblioth. max. T. XXII. (1677) p. 768—796. Eine Anzahl anderer Schriften Simeons führt Allatius an, z. B. 25 Antworten auf Fragen des Gabriel von Pentapolis; zwei Erklärungen des Glaubensbekenntnisses; eine Abhandlung über das Priesterthum an einen Mönch; zwölf Artikel über den Glauben; eine Schrift über die Neuerungen der Lateiner u. s. w. Ueber diesen Simeon handelt Allatius in seinem Hauptwerke (de eccl. occ. atque orient. perp. consensione L. II. cap. 18 und in seiner Schrift de Simeonum scriptis p. 185 sq. Siehe auch Tafel „Thessalonica“, 1839; und Gaß, „die Mystik des Nic. Cabasilas“ (Erzbischofs von Thessal.), 1849. S. 157 f. — X. Simon Jacumäus oder Sacumäus, zugenannt aus Constantinopel, stammte aus der Insel Creta, war Dominicaner und Großinquisitor in ganz Griechenland; er war Metropolit von Theben und blühte um 1400. Er zeichnete sich nach Sixtus Senensis als Uebersetzer der hl. Schrift aus; schrieb ferner drei Abhandlungen „de processione Spiritus Sancti“ gegen die Griechen; auch einige Gedichte verfaßte er; über ihn siehe Allatius, de Simeon. sc. p. 202. 203. Wohl derselbe Simon, genannt von Creta, ist es, von welchem Allatius in seiner Abhandlung gegen Hottinger das Bruchstück einer Schrift über den hl. Geist mitgetheilt hat. Dann muß aber dieser Simon nicht um 1400, sondern um 1276 geblüht haben. So viel von den „Simeon und Simon“ bei den Griechen; nun gehen wir zu den Lateinern dieses Namens über. — I. Simeon von Durham, Simeon Dunelmensis, berühmter englischer Geschichtschreiber (um 1130). Nach Vollendung seiner Studien zu Oxford begab er sich nach Durham, wo er Benedictiner und Vorsänger in der St. Cuthbertskirche wurde. Er schrieb: a) Historia de regibus Anglorum et Danorum l. II., welche mit dem J. 631 beginnt und bis zum J. 1130 reicht. Er sammelte für seine Geschichte

Alles, was sich noch nach den durch die Dänen zerstörten alten Denkmalen sammeln ließ. Wichtig besonders ist er für die Geschichte des nördlichen Englands. Sein Werk ist neulich in den „Monumenta historica Britannica (frühere Ausgabe von Twysden, 1652) gedruckt worden. Eine Fortsetzung seiner Geschichte, von 1130 bis 1154, wurde von Johannes de Hexam, Prior Hagulstadensis, besorgt. Um dieselbe Zeit schrieb Heinrich, Archidiacon von Huntingdon eine „Historia Anglorum l. XII.“, von Julius Cäsar an bis 1135 reichend, später bis 1154 fortgesetzt. Auch er steht in der neuesten Ausgabe der „Mon. hist. brit.“; doch hat er daselbst (s. Pauli, „König Aelfred“, 1851. S. 16) noch keinen kundigen Bearbeiter gefunden. Der Historiker Roger aus Hoveden, Kaplan Heinrichs II., um 1204, hat bei seinen Annales anglicanae l. II., von 731 bis 1199 reichend, vorzugsweise den Simeon von Durham und Heinrich von Huntingdon benützt. Simeon hat ferner verfaßt: b) Epistola ad Hugonem, de archiepiscopis Eboracensibus. c) Vielleicht die Narratiuncula de obsidione Dunelmensi. — Die Historia ecclesiae Dunelmensis in drei Büchern, von 635 bis 1096, wird zwar unter dem Namen Simeons angeführt, und enthält manches Interessante über die Geschichte des nördlichen Englands. Doch soll ihr Verfasser der Prior Turgot, Generalvicar von Durham, gestorben um 1115, gewesen sein, wogegen Simeon sie nur abgeschrieben habe. Ueber Simeon und die erwähnten Historiker sehe man das Nähere bei Pauli a. a. O.; Lappenberg, Geschichte von England I. Bd. (1834) in der Einleitung; Ebeling, Englands Geschichtschreiber (1852) S. 12—18. — II. Simon von Tournay, Magister zu Paris, blühte um 1216; er verfaßte unter anderm „Summa quaestionum in sententias“; und vieles Andere, was bei Wilh. Cave s. h. v. nachzusehen ist. — III. Simon von Beaulieu, daher sein Beiname: De bello loco, Archidiacon zu Chartres und Poitiers, Chorherr zu Tours und Burges, später Erzbischof von Burges, wo er im J. 1286 ein berühmtes Provincialconcil hielt, dessen Statuten sich in den Conciliensammlungen, und auch bei Dupin finden. Seine „Epistolae“ hat St. Marthe in „Gallia christiana“ T. I. (1715) mitgetheilt. Ein „Instrumentum visitationis“ über die von 1284 bis 1291 in den Bisthümern von Bourges und Bordeaux gehaltenen Visitationsreisen befindet sich im Auszuge in Mabillonii Annal. T. II. (1676) ed. Baluzii Miscellanea T. IV. 1683. Simon starb im J. 1294; und ihm folgte Aegidius de Columna, der in diesem Lexicon einen eigenen Artikel hat. — IV. Simon Fidatus, von Cassia bei Rom, vom Orden der Eremiten des hl. Augustin, gründete ein Kloster der hl. Catharina von Noanne seines Ordens in Florenz, wo er im J. 1348 starb. Er war berühmt wegen seiner Frömmigkeit und der Gabe der Prophezeiung. Sein Hauptwerk ist: L. XV. Enarrationum evangelicae veritatis, seu de gestis Domini Salvatoris“, Colon. 1540, welche Schrift der Cardinal Bona „ein ausgezeichnetes Werk“ nennt. Ferner schrieb er: Liber de beata Virgine, Bas. 1527. Die Titel anderer Schriften: Liber de speculo crucis; Liber epistolarum ad diversos; de doctrina christiana; de patientia; explicatio symboli u. s. w. finden sich bei Trithemius und bei Jos. Pamphilus Chronic. Ord. Erem. S. Aug. p. 51. — V. Simon Boraston, ein Engländer, blühte um 1336; er schrieb unter anderm von der Einheit und Ordnung in der Kirche; und einige philosophische Werke. — VI. Simon von Cremona, Augustiner-Eremit, predigte lange mit Auszeichnung in Venedig, und starb zu Padua im J. 1400. Von ihm sind: a) Sermones in Evengelia dominicalia, Reutling. 1484. b) Predigten über die festtäglichen Evangelien. c) Untersuchungen und Erklärungen der Sentenzen; Untersuchungen „de sanguine Domini“; über die Ablässe u. s. w. — VII. Um 1350 blühte Simon von Speyer, Professor in Cöln; er schrieb Commentare zu den Sentenzen; eine Postille, und gegen die Juden. — VIII. Nicolaus Simon von Harlem, lebte bis 1511; er schrieb über das zweite Buch der Decretalen; über die Macht des Papstes, des Kaisers und des Concils, Mailand 1505 und 1510; mehrere Abhandlungen, Venedig 1497; Predigten u. a. [Gams.]

Simeon, Stylites. Wenn wir über diesen großen, für die christliche Religion hochverdienten, wahrhaft bewunderungswürdigen Mann die profane Gelehrsamkeit um ein Urtheil fragen, so hören wir in Versen und Prosa ihn als einen wahnwitzigen Müßiggänger verdammen. So singt der ernste Haller in seinem Gedichte von der Falschheit menschlicher Tugenden:

Ein frommer Simeon ward alt auf einer Säule,
Sah auf die Welt herab und that, was kaum die Eule.

Der Engländer Gibbon meint, von ihm und den Mönchen überhaupt sprechend, solche Heilige erregen bloß die Verachtung und das Mitleid eines Philosophen. Einem englischen Lyriker, Alfred Tennyson, dient unser Heilige als Standbild, um den düstern Wahnsinn des Fanatismus zu schildern. Daß die Weisheit der Conversationslexica, wie des Brockhaus'schen, ihn als canonisirten Schwärmer darstelle, ist nach den Urtheilen solcher Männer leicht zu begreifen. Sehen wir uns aber nach den Berichten von wohlunterrichteten und sehr verständigen Zeitgenossen und Augenzeugen des Lebens und Wirkens dieses Mannes um, so lernen wir ihn als eine wenn gleich nicht in Allem nachzuahmende doch außerordentlich edle und höchst ehrwürdige Erscheinung kennen. Geboren gegen das Ende des vierten Jahrhunderts (zwischen 388 und 391) zu Sis (Sisan oder Sesan) an der Grenze zwischen Cilicien und der syrischen Landschaft Cyrrhestica verlebte Simeon als Sohn christlicher Landleute seine Kinderjahre mit Hüten der Herden seiner Eltern, abgeschieden von der Welt, auf Bergen und in Wäldern. Er mochte beiläufig 14 Jahre alt sein, als er bei einem Besuche der Kirche an einem Sonntage gleich dem hl. Antonius dem Großen von Aegypten durch das Anhören einer Stelle der hl. Schrift zum Streben nach christlicher Vollkommenheit sich angeregt fühlte. Himmlische Gesichte unterwiesen und bestärkten ihn in seinem Berufe. Nachdem er das Kloster von Teleda, in welches er zuerst eingetreten, der Verfolgungen der Mönche wegen, die seinen ganz ungewöhnlichen Gebets- und Abtödtungseifer nicht ertragen konnten, nach beiläufig zehnjährigem Aufenthalte verlassen, kam er nach Telnesche (Telanistus), einem Flecken im Gebiete von Antiochia am Fuße des Berges, auf dem er bald nachher als Säulensteher das Wunder seiner Zeit und der in weiten Kreisen unermüdet thätige Beförderer christlichen Glaubens und christlicher Gesittung war. Die zehn ersten Jahre in Telnesche brachte er noch nicht auf Säulen, sondern als ein Eingeschlossener (Inclusus) auf einem engen Raume in Gebet und dem strengsten Fasten zu. Um diesen Platz war ihm eine Mandra erbaut worden, ein trockenes dachloses Gemäuer aus Steinen. Gottgesandte Erscheinungen lehrten ihn die außerordentliche Lebensweise, die er später begann; die Zahl der Wunder nahm immer mehr zu, nachdem er schon früher einzelne Beweise dieser Gabe gegeben. Um das Jahr 423 nach Chr. endlich fing er das Leben auf einer Säule an, indem er zuerst 7 Jahre auf kleinern Säulen, 30 Jahre lang aber auf der großen berühmten Säule von 40 Ellen stand. Im Ganzen lebte er also in Telnesche 47 Jahre, und darunter 37 Jahre lang als Stylites = Säulensteher (über die Beschaffenheit der Säulen vergleiche den Artikel Styliten). „Wer hat jemals einsamer in der Welt gestanden als Simeon der Stylite, und doch — welch ein Wirkungskreis bildete sich um ihn her!" sagt Möhler in einem Fragmente über das Mönchthum. Die große Wirksamkeit Simeons vorzüglich sowie der sichtbar darauf ruhende Segen des Himmels dürften wohl doch augenscheinlich beweisen, daß seine Lebensweise nicht einer sinnlosen Schwärmerei, sondern einem außerordentlichen Berufe von Gott zuzuschreiben sei. Als Heidenbekehrer, Prediger an die zahllos herbeiströmenden Massen, Friedensstifter bei Streitigkeiten, Anwalt der Unterdrückten, Helfer der Nothleidenden jeder Art war er unermüdlich angestrengt. Ganze Völkerstämme (Araber, Perser, Iberier u. s. w.) entsagten bei seiner Säule dem Götzendienste. Voll wachsamen Eifers sorgte er für die Sittlichkeit umliegender Gemeinden und für die Aufrechthaltung der orthodoxen

Lehre. Er bewirkte eine Menge der auffallendsten Bekehrungen vom Laster zur Tugend. Auch in Angelegenheiten der ganzen Kirche ward sein Eifer und Rath in Anspruch genommen, z. B. wegen des Concils von Chalcedon. Daß zur Verdammung des Nestorius die orientalischen Bischöfe dem hl. Cyrillus von Alexandrien und dem Concil von Ephesus sich angeschlossen, war großentheils auch dem einsamen Säulensteher zu verdanken. So verlebte Simeon seine Tage in beständiger liebevoller Thätigkeit für Andere, und verband damit die stete Uebung des eifrigsten Gebetes und der heldenmüthigsten Tugenden. Erstaunlich ist die Menge der außerordentlichsten Wunder, die der Herr durch ihn wirkte; an's Unglaubliche grenzend seine Abtödtung und die heroische Geduld und Standhaftigkeit bei fortgesetzten äußern und innern Leiden und Kämpfen. Mit Recht nennt man ihn daher einen wahrhaft großen Mann, eine höchst ehrwürdige Erscheinung, weil nach Theodorets Bemerkung „die von Spöttern verhöhnte Säule so großen Nutzen ergoß." Nach einem so tugend- und segensreichen Leben starb der hl. Simeon, beiläufig 70 Jahre alt, im J. 459 n. Chr. am 2. Sept., an einem Mittwoche. Höchst feierlich und glänzend war der Zug, in dem er, nachdem die Leiche vier Tage lang der öffentlichen Verehrung ausgestellt gewesen war, nach Antiochia gebracht und dort in der Hauptkirche beigesetzt wurde. — Die Nachrichten über sein, hier nur in den Hauptumrissen mitgetheiltes, Leben und Wirken verdanken wir völlig glaubwürdigen Acten von drei Zeitgenossen und Augenzeugen, nämlich der weitläufigen syrischen Biographie des Priesters Cosmas von Phanir, dem kurzen Berichte des Antonius, Schülers des Heiligen, und endlich der Erzählung des gelehrten Theodoret, Bischofs von Cyrus in Syrien. Aus diesem schöpfte Simeon Metaphrastes seine Nachrichten über den großen Styliten. Einzelnes findet sich auch bei den griechischen Kirchengeschichtschreibern Evagrius und Nicephorus. Sehr zu beachten ist die im J. 1846 erschienene mit gründlicher Forschung verfaßte Monographie von Dr. Friedr. Uhlemann, „Simeon der erste Säulenheilige in Syrien", worin von den Tugenden und Verdiensten unseres Heiligen mit großer Anerkennung gesprochen und manche werthvolle Aufklärung über ihn und die Styliten gegeben wird. Eine metrische Lobrede auf den hl. Simeon haben wir von dem hl. Jacob von Sarug (siehe diesen Artikel S. 457. Bd. V.). Die syrischen Acten des Cosmas finden sich als Anhang abgedruckt im zweiten Theile der Acta Martyr. Oriental. et Occident. von Steph. Evod. Assemani. Bei Rosweyd Vitae Patrum und im I. Bde. der Bollandisten finden sich die von des Heiligen Schüler Antonius und vom Metaphrastes verfaßten Lebensbeschreibungen Simeons. Die erste Abtheilung einer vom Unterzeichneten aus allen diesen Quellen zusammengestellten ausführlichen Darstellung des Lebens und Wirkens dieses berühmten Heiligen ist bereits der Presse übergeben. [Zingerle.]

Simon, der Apostel, wird im neuen Testament nur in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 4; Marc. 3, 18; Luc. 6, 15; Apg. 1, 13) erwähnt, von Lucas mit dem Beinamen *ζηλωτής*, der Eiferer, von Matthäus und Marcus mit dem Zunamen *κανανίτης*, Vulg. Chananaeus. Der Name *ζηλωτής* scheint Simon als Eiferer für das Gesetz zu bezeichnen, ohne daß man ihn darum der Partei der sog. Zeloten beizuzählen brauchte; *κανανίτης* bedeutet wohl dasselbe (von קַנְאָן, Eiferer), und nicht „aus Cana oder Chanaan", wie einige Kirchenväter annehmen (auch einige Manuscripte haben *κανvαῖος* oder *χαναναῖος*). Nach Theodoret war er aus dem Stamme Zabulon oder Nephthali, nach dem Chron. pasch. aus Salim. Ueber seine späteren Schicksale schwanken die Angaben. Einige scheinen ihn mit Simeon, dem zweiten Bischof von Jerusalem (s. d. Art.) verwechselt zu haben (vgl. d. Art. Brüder Jesu). Nach Nicephorus 2, 40 hätte er in Aegypten, Nord-Africa und auf den britischen Inseln gepredigt, nach Andern mit Judas in Persien und Babylonien, was wahrscheinlicher ist. Er soll zu Suanir gekreuzigt sein. Sein Fest wird mit dem des hl. Judas Thaddäus zusammen am 28. October gefeiert.

Simon. Außer dem Apostel werden in der hl. Schrift noch folgende Personen erwähnt, die diesen Namen führen: 1) Simon, der Hohepriester, der Sohn des Onias, dessen Jesus Sirach c. 50 rühmend gedenkt. Es ist wohl Simon I. der Gerechte, der Sohn und Nachfolger Onias' I., gemeint, nicht Simon II., der Sohn Onias' II. S. Welte's Einl. in die deuterocan. Bücher des A. T. S. 228. — 2) Simon, der Maccabäer, s. d. Art. Maccabäer VI, 706. — 3) Simon, der Benjaminite, Aufseher des Tempels (προστάτης) unter dem Hohenpriester Onias III., veranlaßte den Tempelraub des Heliodor (2 Macc. 3, 4), verläumdete dann den Onias und verübte allerlei Gewaltthaten (ib. 4, 1 ff.). Nach 2 Macc. 4, 23 war er ein Bruder des unrechtmäßigen Hohenpriesters Menelaus (s. d. A.). — 4) Simon Petrus, s. d. Art. Petrus. — 5) Simon, der Vater des Judas Iskarioth; Joh. 6, 72; 13, 2. — 6) Simon von Cyrene, der dem Heiland das Kreuz nachtrug, Matth. 27, 32; Marc. 15, 21; Luc. 23, 26., ein Jude oder Heide aus Cyrene in Africa. Marcus nennt ihn den Vater des Alexander und Rufus, die also den Lesern seines Evangeliums bekannt sein mußten. Nach der Legende soll er als Bischof von Bostra in Arabien den Martyrtod gestorben sein. — 7) Simon, der Pharisäer, in dessen Hause der Heiland von der Sünderin gesalbt wurde, Luc. 7, 36 ff. Wenn die Sünderin Maria, die Schwester des Lazarus ist (s. d. Art. Magdalena), so ist dieser Simon identisch mit Simon, in dessen Hause zu Bethanien der Herr von Maria gesalbt wurde, Matth. 26, 6; Marc. 14, 3; Joh. 12, 1., und welcher den Beinamen „der Aussätzige" führte, wahrscheinlich weil er von Christus vom Aussatze geheilt war. Nach Nicephorus (hist. eccl. 1, 27) wäre er der Vater des Lazarus gewesen. — 8) Simon, der Magier, s. d. Art. — 9) Simon, der Gerber, in dessen Hause zu Joppe sich Petrus aufhielt, als die Boten von Cornelius kamen, Apg. 9 u. 10. — 10) Simon, mit dem Beinamen Niger, welcher Apg. 13, 1 unter den Propheten und Lehrern zu Antiochia genannt wird. Die Annahme, er sei identisch mit Simon von Cyrene, ist willkürlich und unwahrscheinlich, da Lucas diesen Σίμων, jenen Συμεὶον nennt (nur in der Vulgata heißt er Simon).

Simon Ben Jochai (שמעון בן יוחאי) *) ist der Name eines merkwürdigen jüdischen Lehrers aus dem zweiten Jahrhundert nach Christo. Sein Vater Jochai scheint ein gemeiner Bürger von Jamnia oder der Umgegend gewesen zu sein. In Jamnia genoß er den Unterricht des Rabban Gamaliel II. Später war er Schüler des R. Akiba (s. d. Art.) um 130 n. Chr. Er machte sich unter diesem Meister ebenso sehr durch Anlagen, wie durch Ehrgeiz bemerklich. Als R. Akiba unter seinen Schülern dem R. Meir den ersten Rang anwies, wurde, wie die Gemara (Talm. jeruschalmi sanhedrin c. I. § 3) sagt, das Angesicht Simons safrangelb. Der Lehrer begütigte: „Es sei dir genug, daß ich und dein Schöpfer deine Kraft kennen." Der bekannte Judenkrieg unter Kaiser Hadrian, welcher mit der Niederlage der durch Ben Kochba und mittelbar auch durch Akiba fanatisirten Juden Palästina's endete, hatte eine fast gänzliche Ausrottung der dortigen Lehrer zur Folge. R. Jehuda Sohn des Baba setzte sein Leben daran, als er fünf Gelehrte nach der herkömmlichen Art zu jüdischen Doctoren promovirte, unter welchen neben R. Meir und Jose auch Simeon war. (Sanhedrin f. 13. b. Pinner S. 31). Unter der Regierung des T. Antoninus Pius (138—161) sammelten sich allmählig wieder Schüler um die schüchtern hervortretenden Lehrer; doch scheint jeder ihrer Schritte bewacht gewesen zu sein. Eine strenge Aeußerung über die römische Regierung nöthige Simeon B. Jochai, sich mit seinem Sohne zu flüchten. Nach dem Thalmud, wie nach dem Buche Sohar brachte er mit seinem Sohne zwölf Jahre in

*) Vgl. ספר בן יוחאי Von R. Moses Ben R. Menachem Mendel Koniz aus Ofen. Wien 1815. Bei Holzinger. fol. Das Wesentliche davon in Pinner, Compendium des Hierosolymitanischen und Babylonischen Thalmud. Erster Band. Berl. 1832. 4°.

einer Höhle zu, mit Gebet und Meditation beschäftigt bis zum Tode des von ihm beleidigten Kaisers. Daß unter Antoninus Pius, dem Menschenfreunde, im Oriente durch Statthalter locale Christenverfolgungen eintraten, sehen wir aus den Briefen, worin der milde Kaiser der Strenge Einhalt thut (S. Tillemont, Histoire des Empereurs t. II. S. 321). Dieß geschah um 152. Daß gegen Israeliten, welche außer ihrer Religion auch noch kecker Tadel in Opposition gegen den Kaiser brachte, die Strenge nicht gemildert wurde, ist um so leichter erklärlich, je näher die Erinnerung an die Revolte der Juden lag. Darum liegt in dem eben berührten Datum aus dem Leben Simeon B. Jochai's kein Widerspruch gegen die geschichtlich documentirte Milde Antonins. Später wurde Simeon an den Kaiser geschickt, um die Zurücknahme judenfeindlicher Decrete zu bewirken. Diese Reise fiel *) in die Regierungszeit des Marcus Aurelius. Nicht lange darnach — etwa 170 n. Chr. — starb Simeon in Galiläa, wo sein Grab noch gegenwärtig von den Juden verehrt wird **). — Ihm wird der Sohar (s. d. Art. und d. Art. Kabbala) zugeschrieben. Dieß ist zwar buchstäblich genommen nicht möglich; aber daß er eine mystische Lehrweise befolgte, ist gewiß, und daß aus seiner Schule die Grundbestandtheile jenes merkwürdigen Buches hervorgegangen sind, ist wahrscheinlich. Zahlreiche von ihm im Thalmud aufbewahrte Aussprüche und Thatsachen stimmen vielfältig mit den im Sohar enthaltenen Lehren überein (S. Mendel-Koniz's „Ben Jochai"). [Haneberg.]

Simon, der Maccabäer, s. Maccabäer.

Simon Magus. Die Apostelgeschichte 8, 9 ff. erwähnt des Magiers Simon in Samarien, der sich ums Jahr 36 n. Chr. von dem Diacon Philippus taufen ließ und den Aposteln Petrus und Johannes Geld anbot, wenn sie ihm die Kunst lehren würden, durch Händeauflegung den hl. Geist mitzutheilen. — In der alten Kirche galt dieser Simon Magus als der Urvater aller Häresie, und schon Irenäus sagt von ihm (adv. haer. lib. I. c. 23): Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt. Aehnlich äußert sich über ihn Epiphanius haer. XXI. c. 1. Neuere dagegen wollen ihm das Prädicat der Häresie absprechen, weil er gar kein Christ gewesen sei. Aber abgesehen davon, daß er die christliche Taufe empfangen hatte (Apostelgesch. 8, 13), gab er Christo auch in seinem Systeme eine hervorragende Stellung und anerkannte ihn als eine Erscheinung Gottes, aber er identificirte sich selbst gewissermaßen mit Christus, vorgebend, er selbst sei es gewesen, der in Judäa scheinbar gelitten habe (Iren. und Epiphan. ll. cc.) — Uebrigens ist das Verhältniß Simons zum Christenthum insofern verschieden von dem der Gnostiker (s. d. A.) als Simon das Christenthum nur stückweise benützte und in sein System einflocht, während die Gnostiker nichts Anderes, als das Christenthum geben wollten, dessen Lehren sie aber ihrer Theosophie anbequemten (vgl. Hilgers über Simon Magus in der Bonner Zeitschrift, Hft. 21. S. 72). — Aus der Apostelgeschichte (l. c.) ist bekannt, daß Simon der Magie ergeben gewesen sei, eine Kunst, die seit dem Exil der Juden und den Zügen Alexanders von dem innern Asien heraus nach Palästina, und weiter nach Syrien, Griechenland und Aegypten gekommen war. Nach Justin (Apol. I. c. 26) stammte Simon aus dem Flecken Gitton in Samarien; Josephus Flavius dagegen spricht von einem aus Cypern gebürtigen Goëten Simon, den er in der Umgebung des römischen Procurators Felix von Palästina auftreten läßt (Antiq. jud. lib. XX. c. 7. § 2). Es ist jedoch wahrscheinlich, daß es mehrere Gaukler dieses Namens gegeben, und

---

*) Nach Pinner S. 86. S. Meilah. f. 17 b. Jost hat mit dieser Reise des R. Simeon das Auftreten des Bischofes Abercius am Hofe des Mark Aurel zu Ephesus (s. Tertullian. Apol. c. 37) parallelisirt. Vgl. über Abercius Tillemont hist. eccles. t. II. S. 663.

**) Es findet sich zu Meiron, nicht ferne von den luftigen Höhen Safeds. S. die interessanten Mittheilungen Robinsons. Paläst. III. S. 596.

Justin in Betreff unseres Simons das Richtige meldet, indem er ja selbst auch ein Samaritaner und Landsmann Simons gewesen ist (vgl. Hilgers a. a. O. S. 51). Als Simon, wie wir oben sahen, ums Jahr 36 zuerst mit dem Christenthume bekannt wurde, betrachtete er es als ein Hilfsmittel zur Erweiterung seiner goetischen Künste, um deren Willen er bereits einen großen Namen in Samarien erlangt und den Titel: „die große Kraft Gottes" erhalten hatte (Apostelg. 8, 10). Es ist dieß eine kabbalistische oder gnostische Benennung, wahrscheinlich von ihm selbst projectirt. Von Petrus zurückgewiesen, erscheint er nicht mehr in der hl. Schrift; die Tradition aber läßt ihn fortan in feindlicher Richtung gegen das Christenthum thätig sein und zur Verbreitung seiner Irrlehre verschiedene Länder unter Goëtenkünsten durchziehen. Er habe exorcisirt, bezaubert, Liebesmittel gegeben und Träume geschickt (Iren. l. c. n. 1 u. 4). Nach den clementinischen Homilien (II. 24 und 32) konnte er sich körperlos machen, im Feuer walzen und in Gold umwandeln. Auf seinen Befehl bewegten sich Bildsäulen und die Tafelgefäße begannen von selbst zu serviren. Denselben Clementinen zufolge hatte er Disputationen mit Petrus und nach Justin (Apol. I. c. 26 u. 56) und Irenäus (l. c. n. 1) wurde ihm zu Rom göttliche Ehre zu Theil. Justin (l. c. c. 26) erzählt nämlich, unter Kaiser Claudius sei dem Simon auf der Tiberinsel zu Rom eine Statue errichtet worden, mit der Inschrift Simoni Deo sancto. Diese Nachricht wiederholten Irenäus, Tertullian (Apolog. c. 13), Eusebius (hist. eccl. II. 13) und viele Andere. Im J. 1574 wurde jedoch gerade auf jener Tiberinsel zu Rom eine Säule mit der Aufschrift Semoni Sanco Deo Fidio sacrum gefunden und seitdem ist es wahrscheinlich, daß Justin gerade dieses Denkmal im Auge hatte, und die sabinische Gottheit Semo Sancus mit seinem berühmten Landsmann Simon Magus verwechselte (vgl. Justini Opp. ed. Otto. T. I. p. 192). Spätere Nachrichten wollen wissen, Simon Magus sei gegen Ende seines Lebens zum zweiten Male nach Rom gekommen, auch daselbst mit Petrus zusammengetroffen, und habe ein icarisches Ende gefunden, indem er auf das Gebot Petri in's Wasser stürzte, als er sich zu fliegen vermaß (vgl. Arnob. adv. gent. lib. II.; Constit. apost. lib. VI. c. 9). Man vermuthet, dieser Nachricht liege wohl zu Grunde was Sueton in seiner vita Neron. c. 12 erzählt, daß bei einer großen Feierlichkeit zu Rom unter Kaiser Nero ein moderner Icarus gleich beim ersten Versuche verunglückt und heruntergestürzt sei (jedoch nicht in's Wasser, sondern in der Nähe des kaiserlichen Zeltes). — Leider fehlen uns zuverlässigere Nachrichten über das Leben Simons; aber auch seine Lehre ist uns nicht hinlänglich bekannt, und was uns bekannt ist, läßt sich nicht zu einem recht abgerundeten Ganzen verbinden, vielleicht weil es der Goët selbst zu keinem geschlossenen Systeme gebracht hat. So viel ist übrigens erkennbar, daß Simon auf dem Wege des in jener Zeit üblichen Syncretismus mit seiner samaritanischen Religion die alexandrinische Philosophie und christliche Ideen zu verbinden suchte; und da er unter denen, die solches gethan, der Erste ist, dessen Namen wir kennen, darum haben ihn die Kirchenväter mit einer gewissen Berechtigung den Vater des Gnosticismus genannt. Aecht gnostisch lehrte Simon einen unbekannten, höchsten, verborgenen Gott, und unterschied von ihm die ihn repräsentirende und offenbarende Gotteskraft. Durch diesen Repräsentanten offenbarte sich der höchste Gott dreimal in der Welt (nach Analogie der christl. Trinitätslehre); zuerst den Juden unter dem Namen des Sohnes, dann den Samaritern unter dem Namen des Vaters, endlich den übrigen Völkern unter dem Namen des hl. Geistes (Iren. adv. haer. lib. I. c. 23. n. 1). Aber diese drei, Vater, Sohn und Geist, sind nur drei verschiedene Benennungen oder Erscheinungsarten, nicht des Einen Gottes, sondern seines Repräsentanten, der Gotteskraft. Diese große Gotteskraft (μεγάλη δύναμις, sublimissima virtus) wollte Simon selbst sein, daher seine Behauptung: er sei vor Kurzem den Juden unter der Gestalt des Sohnes erschienen und habe scheinbar bei ihnen gelitten (Doketismus). Jetzt erscheine er wieder seinen Lands-

leuten unter der Gestalt des Vaters, den Heiden aber habe er sich schon geoffenbart als Geist, und die in den heidnischen Systemen sich findende, von ihm in seine Lehre herübergenommene Wahrheit sei Ausfluß jener seiner früheren Offenbarung. (So versteht Matter, Gesch. d. Gnostic. Thl. I. S. 114 der Dörner'schen Uebersetzung, den letzten Punct der Simon'schen Lehre. Nach einer andern Auffassung dagegen hätte er behauptet: „während er sich den Samaritern als Vater offenbare, offenbare er sich zugleich den Heiden als Geist"). Nach alledem war Simon ein Pseudochristus, ob aus absichtlichem Betruge, oder aus schwärmerischer Selbsttäuschung, ist zweifelhaft. Uebrigens war die Idee von einer Erscheinung der höchsten Gotteskraft in menschlicher Gestalt zum Behufe der Erlösung eine alte, weitverbreitete gewesen, so daß sie Simon etwa von den Buddaisten entlehnt haben konnte (Bohlen, d. alte Indien, Thl. I. S. 166. Hilgers a. a. O. S. 60). — Unter den verschiedenen Ehrentiteln, die sich Simon nach Irenäus (l. c.) und Hieronymus (in Matth. 24) selbst beilegte (sermo Dei, λόγος, speciosus, paracletus, omnipotens), macht sich besonders der Titel ἑστώς = der Stehende bemerklich (Clem. Alex. Stromat. lib. II. p. 383. Clement. Homil. II. 22), ein Name, der damals allgemein Christo, als der höchsten Gotteskraft scheint beigelegt worden zu sein (Hilgers, a. a. O. S. 62), und welcher nach den clementinischen Homilien II. 22 das ewige unwandelbare Sein bezeichnet, im Gegensatze zu dem Irdischen, Wandelbaren. — Philonisch und gnostisch lehrte Simon weiterhin Aeonenreihen und bevölkerte mit ihnen die verschiedenen Regionen des Himmels. An der Spitze dieser Reihen steht die Ennoia, der erste Gedanke der großen Gotteskraft. Durch sie hat er die Engel und Erzengel geschaffen. Jede weitere Zeugung der Ennoia ist geringer und niedriger, so die Engel und Mächte, von denen diese Welt geschaffen oder auch bloß gebildet ist (Iren. l. c. I. 23. n. 2. Epiph. haer. XXI. 6. Hilgers, a. a. O. S. 64). Diesen niederern Geistern gehört auch der Judengott an (Epiph. l. c. c. 5). Diese Geister wurden eifersüchtig auf die höhere Würde der Ennoia, bemächtigten sich der letztern und verbannten sie in menschl. Körper, um ihre Rückkehr in die obere Welt zu verhüten. Das Böse trug somit den Sieg über das Gute und Hohe davon und die Erlösungsbedürftigkeit war gesetzt, welche Simon aus dem Christenthume entlehnte (dem Philonismus fehlte sie). Die gefangene Ennoia hatte nun das härteste Schicksal zu dulden, wanderte von einem weiblichen Körper in den andern, ward beschimpft und gefangen. Endlich beschloß der höchste Gott ihre Erlösung, und seine μεγάλη δύναμις erschien in Simon, der durch die verschiedenen Himmelsregionen herabstieg, eine den Bewohnern derselben jedesmal entsprechende Gestalt annahm, und endlich die des Menschen, zuerst bei den Juden, dann bei den Samaritern auftretend. Er fand die gefangene Ennoia in einer Sclavin und Buhlerin aus Tyrus, Namens Helena, mit der er sich jetzt verband und herumzog. Es sei dieß dieselbe Helena, wegen welcher schon 1200 Jahre früher Troja zerstört worden sei, auch sei sie identisch mit Athene oder Minerva, und werde Prunikos genannt, d. h. die Geschändete. Ob er damit bloß das unglückliche Loos der gefangenen Ennoia habe andeuten, oder die Helena als sinnlich-begehrlich habe bezeichnen wollen ist zweifelhaft (vgl. Hilgers, a. a. O. S. 69). Diese in der Helena gefangen gehaltene Ennoia ist sichtlich eine Personification des aus den Banden der Materie zu befreienden Geistes, ähnlich der Achamoth Valentins; die Erlösung der Menschheit aber geschah nach Simon ächt gnostisch bloß durch Erkenntniß, nämlich durch Anerkenntniß Simons als der höchsten Gotteskraft (Iren. I. 23. 3). — In der Ethik schlug Simon den vorhandenen Nachrichten zufolge die antinomistische Richtung ein, welche viele spätere Gnostiker mit ihm theilten. Sicher ist, er konnte die jüdischen Gebote sammt dem Decaloge, weil von einem niedrigen Aeon, dem Judengott, herkommend, unmöglich achten, und erklärte darum Alle, welche auf ihn und Helena hofften, frei von diesen Gesetzen (Iren. l. c. n. 3. und Theodoret. haeret.

fabul. I. 1). Zu den Zeiten des Irenäus (cc. 180 p. Ch.) bekannten sich die Simonianer zu der gefährlichen Lehre: im äußern Leben gebe es weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit. Nach Eusebius (hist. eccl. II. 13) waren sie auch factisch die verworfensten und unsittlichsten Menschen (vgl. Constitut. apostol. VI. c. 9. u. 10; Epiphan. haer. XXI. 4). Uebrigens könnte diese Antinomistik möglicherweise auch bloß den Schülern Simons, nicht aber ihm selbst angehören. — Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte er (nach Justin) noch zahlreiche Schüler. Dasselbe versichert Clemens Alexandrinus am Ende des zweiten Jahrhunderts. Fünfzig Jahre später dagegen soll die Secte sehr klein gewesen sein und in Palästina nur etwa 30 Mitglieder gezählt haben (Origen. adv. Celsum lib. I. c. 11. lib. VI. c. 1); doch kennt noch Eusebius die Simonianer als eine beträchtliche Partei. Am meisten scheinen sie in Syrien, Phrygien und Rom verbreitet gewesen zu sein. — Simon hat seine Lehre in eigenen Schriften niedergelegt, die bis auf unbedeutende Bruchstücke (bei Grabe, Spicileg. T. I. p. 305) untergegangen sind. Von seinen Schülern rührt die apocryphische Predigt Petri und ein Evangelium in 4 Abtheilungen mit dem Titel: „die vier Enden der Welt" her (Coteler. Patr. apost. ed. II. T. I. p. 347. Not. 19. und Anonym. de rebaptism. p. 365. hinter den Werken Cyprians ed. Paris 1726). Angebliche Reden Simons enthalten die Pseudoclementinen. — Gegen die historische Realität Simons hat in neuen Zeiten Dr. v. Baur in Tübingen in seiner „Gnosis" S. 310 Einsprache gethan und behauptet: „Simon sei nicht der Stammvater, sondern das Abbild des Gnosticismus; man habe eine Person fingirt und diese zum Träger der allen Gnostikern gemeinsamen Ideen gemacht. Der Simonismus sei darum nur eine Abstraction von den historischen gnostischen Systemen, Simon der Vertreter des gnostischen Heidenthums." Eine sehr willkürliche, gegen die alten Zeugnisse verstoßende Behauptung, zu der man nur dann berechtigt wäre, wenn man den Simonismus bloß aus den Pseudoclementinen kennen würde. Für die historische Persönlichkeit Simons aber ist die Apostelgeschichte (l. c.) der allervollgültigste Zeuge. — Innere Parteiung und Zersplitterung mußte die Simonische Schule ihrem baldigen Untergange entgegenführen. Von den verschiedenen Fractionen, in die sie zerfiel, Cleobier, Gorthenier, Masbotheer, Adrianiten, Eutycheten, Dositheer und Menandrianer, verdienen nur die beiden letztern eine besondere kurze Beachtung. Die Menandrianer (s. d. A.) haben ihren Namen von Menander, der nach Simons Tode an die Spitze der Schule trat und in der Hauptsache die Lehren seines Meisters adoptirte. Nur stellte er sich noch höher als dieser, führte eine neue Wasser- und Feuertaufe ein, und versprach seinen Schülern durch dieselbe ewige Jugend und ewiges Leben (Epiphan. haer. XXII. Iren. adv. haer. lib. I. c. 23. n. 5). — Eigenthümlich war das Verhältniß, in welchem Dositheus (vgl. d. A.) zu Simon stand. Anfangs Simons Lehrer, anerkannte er später dessen Superiorität und wurde sein Schüler. Doch wich er in einigen Lehrpuncten von demselben wieder ab, verwarf namentlich die Aeonenlehre, behauptete die ewige Existenz der Welt, vermied den Antinomismus und wollte das Gesetz beibehalten wissen (vgl. Origen. adv. Celsum lib. I. et VI. Clementin. homil. II. 24. Epiphan. haer. XIII. Theodoret. haeret. fabul. I. 2.). [Hefele.]

Simon, Richard, aus der Gesellschaft der Oratorianer zu Paris, einer der ausgezeichnetsten Gelehrten des 17. Jahrhunderts im Fache der Bibelkunde, Begründer der historisch-kritischen Einleitung in das alte und in das neue Testament. Er wurde von Katholiken und Protestanten vielfach angefochten, am meisten und heftigsten aber von den letzteren, deren Vorurtheilen in Betreff der hl. Schrift er stark zu Leibe ging, und hatte daher ein sehr beunruhigtes Leben. — Er wurde geboren den 14. Mai 1638 in Dieppe, einer festen Seestadt an der Mündung des Arques, Departement der niedern Seine, in Frankreich. Der reichbegabte, unermüdet fleißige, in den Schulen seiner Vaterstadt bald ausgezeichnete feurige Knabe

zog die Aufmerksamkeit des Oratorianers Fournier auf sich, welcher ihn für seine Gesellschaft zu gewinnen suchte. Simon, dem seine sehr achtbare, aber arme Eltern keine glänzende Laufbahn zu eröffnen vermochten, fühlte sich durch den Ruf des Oratoriums angezogen und nahm die Einladung an. Ohne irgend welchen Ersatz zu leisten, durfte er das erste Jahr ganz seinen Studien widmen. Das erweckte bei Andern Widerspruch, und dieser in Simon Mißmuth, so daß er die Congregation wieder verließ im J. 1656 und von Paris nach Hause zurückkehrte. Ohne alle Mittel, seine gelehrten Studien fortsetzen zu können, hatte er bereits seine Neigung zur Wissenschaft aufgegeben und einen bescheidenen Beruf gewählt, als der Official de la Roque von Rouen sich seiner annahm und zur Vollendung seines theologischen Curses ihn nach Paris schickte. Mit frischem Muthe und doppeltem Eifer griff der vorher entmuthigte Jüngling zu den unterbrochenen Studien. Bald überzeugte er sich, daß eine gründliche Kenntniß der hl. Schriften für die Behandlung der gesammten Theologie von der größten Bedeutung sei; darum verwendete er in einem fünfjährigen theologischen Curse den größten Fleiß auf Erlernung der Sprachen, darin die hl. Schriften ursprünglich geschrieben sind. Im J. 1662 erhielt er die zweite Einladung, in die Congregation des Oratoriums einzutreten. Er folgte und durfte auch jetzt wieder das ganze Jahr des Noviciats, welches sonst für Lesung ascetischer Schriften und für Meditation und fromme Uebungen bestimmt war, fast ausschließlich seinen Studien leben. Mit allem Eifer verlegte er sich auf das Studium der Sprachen, der hebräischen, chaldäischen, arabischen, rabbinischen, griechischen, insbesondere der s. g. hellenistischen und der lateinischen. Er las nicht bloß die hl. Schriften im Urtexte, er las dazu alle darauf bezüglichen Schriften der Väter, besonders des Hieronymus. (cf. Hist. crit. du texte du N. T. Préface.) Täglich kam er mit dem Superior des Hauses zusammen und hatte Gelegenheit, durch seine Unterredungen dessen Meinungen und Vorurtheile über heilige Philologie zu verbessern. Dieses und der Umstand, daß Simon ungestört seinen Studien leben durfte, vermochte Mitglieder der Congregation zu der Klage bei dem General, daß in dem Hause, welches sonst dem Gebete und frommen Uebungen bestimmt gewesen, nun auch profane Wissenschaft betrieben und sogar häretische und verbotene Bücher gelesen würden. Bei der Untersuchung darüber berief sich Simon einfach auf die ihm von Seite des Obern gegebene Erlaubniß und gewann zu der Freundschaft des Superiors bei dieser Gelegenheit auch noch die Gunst des Generals. Um so heftiger und bitterer wurde der Zorn seiner Gegner. Um ruhig und ungestört seinen Studien leben zu können, hatte Simon deßhalb bereits den Entschluß gefaßt, das Oratorium zu verlassen und in den Orden der Jesuiten einzutreten. Nur die Freundschaft des Superiors im Hause hielt ihn zurück bis er nach vollendeten Institutions-Jahren nach Jülich geschickt wurde, um dort Philosophie zu lehren. Bald aber wurde er nach Paris zurückberufen, um über eine Bibliothek orientalischer Schriften, welche die Congregation erworben hatte, einen Catalog zu fertigen. Mit wahrer Begeisterung ging Simon an die Arbeit. Er verfaßte nicht bloß den Catalog; er las, las wieder, ja er verschlang fast alle, auf seine Lieblingsstudien bezügliche Schriften und besuchte zugleich die Königliche und die Colbertinische, ihm freundlich geöffneten Bibliotheken sehr fleißig und sammelte auch darin Vieles. Nach Beendigung seiner Arbeit kehrte er (1668) zu seinem philosophischen Lehramte nach Jülich zurück. In dieser Zeit gab er eine von einem Gabriel de Philadelphia über den Glauben der orientalischen Kirche verfaßte Schrift heraus mit Erklärung und Noten in lateinischer Sprache. Im J. 1670 erlangte er in Paris nach einem glänzend bestandenen Examen die Priesterweihe. Bald darauf gab der Jansenist Dr. Arnauld, ein Werk heraus über die Fortdauer des Glaubens. Ein Dr. Duroi in Paris wünschte darüber die Ansicht Simons zu erfahren. Auf langes Bitten erst setzte Simon in einem Briefe auseinander, wie er Einiges in dem Werke genauer, Anderes der Wahrheit angemessener behandelt wünschte. Dieser Brief war der Grund

zu langer Feindschaft und heftiger Verfolgung. Der Brief kam nämlich auf irgend einem Wege in die Hände der Männer von Porte royale, den warmen Verehrern Arnaulds (s. Jansenismus). Was lag diesen näher, als die Vermuthung, Simon wolle den Ruhm Arnaulds schmälern? Fast gleichzeitig (im J. 1674) gab Simon drei kleinere Schriften heraus, nämlich: a) Ceremonies et Contumes, qui s'observent aujourdhui parmi les Juifs. b) Voyage du Mont Liban. Die dritte derselben vertheidigte die Sache eines Priesters Verjo gegen Benedictinermönche mit sieghaften Gründen. Dadurch zog er sich auch den Haß der Benedictiner zu, und da Verjo einen Bruder im Jesuitenorden hatte, machte man ihn auch der geheimen Hinneigung zu diesem Orden verdächtig. Simon wurde wiederum verklagt bei seinem General in Rom. Dieser wollte den Geplagten weiteren Feindseligkeiten entziehen und bot ihm eine ehrenhafte Stellung in Rom an. Da Simon bereits mit der Herausgabe seiner kritischen Geschichte des A. Testaments (Histoire critique du Vieux Testaments) beschäftigt war, erbat er sich einige Tage Bedenkzeit, und verzichtete dann, um seiner Arbeit nicht entzogen zu werden, auf die angebotene Stelle. Ehe er aber sein Werk wirklich herausgab, ließ er es durch den Dr. der Theologie, Pirot, revidiren, verschaffte sich das Privilegium des Ordinariats und die Erlaubniß zum Drucke von Seite des Generals seiner Congregation. So von allen Seiten vorsichtig gesichert erwartete er die Ankunft des Königs, welchem er das Werk gewidmet hatte, um das erste Exemplar demselben zu übergeben. Allein die Männer von Porte royale wußten sich ein Exemplar zu verschaffen. Im Inhaltsverzeichnisse lasen sie: „Moïse ne peut être l'Auteur de tout ce, qui est dans les livres qui lui sont attribués." Dieses benützten sie, um ein Verbot gegen den Verkauf dieses Buches auszuwirken (1678), (Cf. Lettres chois. tom. IV. lettr. 9. p. 52. tom. III. Suplem. Lettres 1. p. 260. ss. Bruzen la Martinière, éloge historique de R. Simon p. 30.). Endlich ermüdet durch fortwährendes Mißgeschick und unaufhörliche Verfolgung und „comme j'ai de l'aversion pour tout ce qui s'appelle affaire, j'ai mieux aimé aller vivre en solitaire à la campagne, que de demeurer en un lieu, où je n' aurais aucune tranquilité d'ésprit," begab er sich zunächst nach Bolleville, wo er vier Jahre in aller Stille seinen priesterlichen Pflichten und der Wissenschaft lebte. In diese Zeit fällt seine Vertheidigung gegen de Veil und Spanheim. Im J. 1682 ging er nach Dieppe und blieb dort bis zur Zerstörung der Vaterstadt 1694. In dieser Zeit verfaßte er gegen Isaak Voß seine „Castigatiores et Excerpta," gegen Joh. Clericus, Dupin seine „Reponse aux Sentimens etc." (Martinière l. c. p. 52. ss.) Endlich 1689—91 gab er seine kritische Geschichte des N. Testaments, der Uebersetzungen und Commentatoren desselben, und 1694—95 seine Neuen Bemerkungen dazu heraus. (Hist. critique du texte du N. T.; des Versions du N. T.; des princip. Commentat. du N. T.; Nouvelles Observations etc.). Hier fand er, merkwürdiger Weise, keinen Gegner von Bedeutung. Nur Coulanus und H. Majus versuchten leichte Angriffe. Von 1694 lebte Simon ganz zurückgezogen in Paris und hatte dort neue Anfechtungen zu erfahren, weil er einem Fremont d'Ablancourt einige Beiträge und Bemerkungen zu einer Uebersetzung des N. Testaments gegeben hatte. (Ordonnance de S. E. M. le Cardinal de Noailles etc. in Lettres choisis tom. II. p. 333 ss. und Remontrance à M. le Cardinal de Noailles etc. ebendaselbst p. 346 ss.). Mißmuthig ging er nach Dieppe zurück. Aber auch dort wurde er der Obrigkeit verdächtigt. Diese verlangte seine Handschriften zu sehen. Darüber wurde Simon so niedergeschlagen und verzagt, daß er alle gesammelten literarischen Schätze für weitere Arbeiten Nachts ohne Wissen seiner besten Freunde heimlich verbrannte. Sofort aller weiteren wissenschaftlichen Hilfsmittel, welche er mit unermüdetem Fleiße gesammelt hatte, beraubt und durch die fortwährenden Quälereien im Innersten zerrissen, ergriff ihn ein heftiges Fieber. Er sah sein Ende und verlangte den Trost der hl. Sterbesacramente und starb dann „d'une manière chretienne et édifiante" den 10. April 1712. — Schon diese

wenigen Züge aus dem Leben des Gelehrten sind geeignet, manche Urtheile, welche von Freunden und Feinden der Kirche über ihn gefällt worden sind, zu erklären und zu berichtigen. Simon war mit Ueberzeugung kathol. Priester geworden, lebte in allen Lagen den Pflichten dieses Standes getreu, wie er auch als frommer Katholik starb. Ueber die Absicht, welche ihn bei Verfassung seiner Schriften leitete, spricht sich Simon selbst also aus: „Comme je n'ay aucune interest particulier, qui m'engage dans ce qu'on appelle party, le seul nom même de party m'étant odieux, je proteste, que je n'ay point eu d'autre vûe en composant cet ouvrage, que d'être utile à l'église en établissant ce qu' elle a de plus sacré et de plus divin;" (Hist. crit. du texte du N. T.) und an dem gleichen Orte: „Le dessein de ceux, qui exercent cet art (de critique), n'est pas de détruire, mais d'établir." In der Vorrede zu seinem jüngsten Werke (Nouvell. observ.) versichert er: „Ayant declaré plusieurs fois, que je ne suis attaché à aucun party, mais seulement à l'Eglise Catholique, je dois faire gloire de me rendre à la verité." „En un mot, je n'ay eu d'autre dessein que d'établir la créance commune de l'Eglise contre les nouveautés des Protestans, et d'être utile à ceux qui s'appliquent à l'etude des Livres sacrés." (Hist. critique des Versions, Avertiss.) Wie sehr es Simon gelungen, diesem beabsichtigten Ziele sich zu nähern, lehren am deutlichsten die Schriften seiner Gegner. Coulanus sieht sich veranlaßt, gegen Richard Simon zu beweisen: 1) die Abfassung der hl. Bücher war durchaus nothwendig zur Erhaltung und Befestigung der christlichen Religion. 2) Das Ansehen und die Geltung der hl. Bücher stützt sich ursprünglich nicht auf die mündliche Ueberlieferung, auch ist weder die Entstehung noch die Erklärung der hl. Schrift in solcher Ueberlieferung zu suchen. 3) Die hl. Schrift enthält Alles, was wir zu glauben haben, deutlich und klar. 4) Die Unfehlbarkeit der Kirche kann nicht begründet werden. 5) I. Joh. 5, 7 ist ächt. (Examen de l'Hist. crit. du Nouv. Test. Amsterdam 1695.) Weil Simon den strengen Begriff der Inspiration, wornach jedes Wort unmittelbar vom hl. Geiste selber dictirt worden, bekämpfte, entgegnete Spanheim: man befestige sich bei Simon bloß in der Kunst, an den Grundwahrheiten der christlichen Religion zu zweifeln. Ambrune meinte, wäre Simon nicht angesteckt gewesen von den Vorurtheilen der römischen Curie, so hätte er in der That ein bewunderungswerthes Werk geliefert, — eine Ansicht, welche später Semler (Vorrede zur Uebersetzung der Schriften Simons von Cramer S. 14—15) so ziemlich bestätigte. — Der Protestantismus hatte, wie bekannt, im 16. Jahrhunderte den Glauben allein auf die Bibel gebaut und freie Forschung Jedem zugesichert. Damit war der launenhaftesten Willkür auch in Sachen der hl. Kritik und Exegese Thür und Thor geöffnet. Wer die Geschichte jener Zeit kennt, weiß, daß sowohl die Reformatoren als ihre Schüler davon einen recht freien Gebrauch gemacht haben. — Auf der andern Seite hatten sich die kathol. Gelehrten durch das ganze Mittelalter mit kritischen Fragen über die hl. Schrift wenig oder gar nicht befaßt; in der Exegese aber, hauptsächlich dem mystischen, allegorischen, tropologischen und anagogischen Sinne nachgehend, die grammaticalisch-historische Auslegung, wenn nicht vernachlässigt, so doch in den Hintergrund gestellt. Gründliches Eingehen in die biblischen Wissenschaften that darum Noth. Seit dem Wiederaufleben der alten classischen Literatur und den vielfältigen Angriffen von Seite der Protestanten hatten auch einzelne Katholiken wirklich Verdienstliches darin geleistet. Doch hielt es schwer, über das Hergebrachte hinauszukommen; auch fehlte es häufig an der genauen Kenntniß und Prüfung des Alterthums und seiner auf die hl. Schrift bezüglichen Zeugnisse und Urkunden, sowie das Verständniß der alten Sprachen noch selten weit gediehen war. Richard Simon suchte hier dem Mangelnden abzuhelfen. — Hatte man bis dahin sich mehr mit der innern, niedern oder Verbalkritik beschäftigt, und derselben vorgearbeitet, wie z. B. Millius; so erkannte Simon das Bedürfniß der höhern und der äußern Kritik. Denn wenn die Einen aus rein subjectiven Gründen verwarfen und die Andern auf

den einfachen Ausspruch der Auctorität hin glaubten und annahmen; so konnte man auf keinem andern Wege der Wissenschaft genügen und den Streit gründlich schlichten, als indem man die Thatsachen, worauf die Auctorität sich stützt bei ihren Aussprüchen, prüfte und entweder bestätigte oder zu deren Verwerfung hinreichende Gründe beibrachte. Dieses Geschäft war vorzugsweise ein historisches. Darum gab Simon seinen Werken auch den Titel „kritische Geschichte" (Histoire critique etc.). Bei aller Anerkennung der Auctorität forderte aber Simon bei dieser Untersuchung vollkommene Freiheit. „Comme il ne s'agit d'aucun dogme, mais d'un pur fait, et qu'en matière de faits on depend de l'inspection des pièces, l'autorité de qui que ce soit ne peut empêcher, qu'on examine ce qui en est dans la verité." (cf. Arnauld. de Cert. de l'Ecrit. s. Livr. II. Chap. 8. p. 133.). Großen Nachdruck legte Simon auf das Zeugniß der Feinde. — Früher hatte man bei kritischen und exegetischen Untersuchungen über die hl. Schrift keinen Unterschied gemacht zwischen A. und N. Testamente und beide immer gemeinsam und in Einem behandelt. Simon trennte zuerst die Behandlung beider. Dazu veranlaßte ihn das eigenthümliche Verhältniß, welches zwischen der Tradition und den hl. Schriften des N. Testaments besteht. „On trouvera en cet ouvrage, que si on separe la regle de droit de celle de fait, c'est à-dire, si on ne joint la Tradition avec l'Ecriture on ne peut presque rien assurer de certain dans la Religion. Ce n'est pas abandonner l'interest de la Parole de Dieu, que de lui associer la Tradition de l'Eglise; puisque celui qui nous renvoye aux Saintes Lettres, nous a aussi renvoyé à l'Eglise, à laquelle il a cerfié ce sacre depost." (Hist. crit. du N. T.). Bei dem A. Testament ist das Verhältniß ein anderes. — Nachdem Simon seine kritischen Untersuchungen über die Aechtheit und das Ansehen der hl. Schrift vollendet hatte, lag ihm daran, auch eine der Wissenschaft entsprechendere Auslegung vorzubereiten und zu begründen. Simon hatte sich zwar eine klare Vorstellung von einer wissenschaftlichen Hermeneutik gebildet; da er aber nur die grammaticalisch-historische Auslegung als berechtigt und in der Wissenschaft entscheidend anerkannte, während man gewöhnlich die mystische Auslegung jener vorzog, wie man den Kern der Schale vorzieht (conf. Santes Pagninus); so schrieb er keine besondere Hermeneutik, sondern hielt es für räthlicher, seine Ansichten hierüber in einer kritischen Geschichte der namhaftesten Commentatoren der hl. Schrift niederzulegen und dadurch die Sache zugleich noch anziehender und instructiver zu machen. Er selbst sagt: „il reste maintenant de donner des regles, qui nous découvrent la veritable manière d'expliquer les Livres sacrés: et afin d'y réûssir mieux j'ai crû, qu'il était plus à-propos d'examiner les meilleurs Auteurs, qui ont écrit sur ce sujet en marquant leurs perfections et leurs defauts, que d'apporter un grand nombre de regles, qui ne nous toucheraient pas tant, qu' une Histoire critique de principaux Ecrivains, — lesquels ont travaillé sur la Bible." (Hist. crit. du N. T. livr. III. chap. V. p. 371.). Es sei uns vergönnt, nur an einzelnen wichtigen Fragen zu zeigen, welchen gelehrten Standpunct Simon eingenommen und welche Verdienste er sich erworben hat. Nachdem er, in Betreff des Ursprungs der hl. Schriften des N. Testaments nachgewiesen, (Hist. crit. du texte du N. T. Chap. I.) wie die Apostel erst dann, als sie theils durch Verfolgungen, theils durch ihren Beruf, das Evangelium auch Andern zu verkünden, von den durch mündliche Predigt gegründeten Gemeinden getrennt worden waren, zu Abfassung von Schriften sich veranlaßt gesehen, ja wie einzelne Schriften nur besondern Bitten ihren Ursprung zu verdanken haben, — beschreibt er das Verhältniß dieser Schriften zur Kirchenlehre im Allgemeinen auf folgende Weise: „A l'égard du N. T. la doctrine de l'Evangile était établie dans plusieures Eglises auparavant qu'on en eust rien mis par écrit; et depuis ce tems là St. Irenée, Tertullien et les autres premiers Péres n'ont pas tant eu recours dans leurs disputes contre les Hérétiques à la Parole de Dieu contenue dans les Livres sacrés, qu' à cette même Parole non-écrite, qui s'était conservée dans les principales Eglises, les quelles

avaient été fondées par les Apôtres. Lorsque les Evêques se sont assemblés dans les Conciles pour declarer la créance de l'Eglise ils-y-ont chacun apporté une declaration de ce qu'on croyoit dans leur Eglise de sorte, que cette créance reçue dans les premieres Eglises a servi ensuite comme de regle pour expliquer les passages obscures de l'Ecriture. C'est pourquoi les Pères du Concile de Trente ont ordonné sagement, qu'on n' interpreteroit point l'Ecriture sainte contre le sens uniforme des Pères et de plus ce même Concile a donné antant d'autorité aux veritables Traditions non-écrites, qu' à la Parole de Dieu, qui est contenue dans les Livres sacrés, parcequ'il a supposé en même tems, que ces Traditions non-écrites venoient de Notre Seigneur etc. (Hist. crit. du N. T.) Damit war nun die von Protestanten beliebte und hartnäckig festgehaltene Auffassung und Darstellung in ihrer Haltlosigkeit klar aufgezeigt. Ebenso gründlich weist Simon nach, daß die ursprünglichen Handschriften der Apostel (Autographen) frühe verloren gegangen, daß die verschiedenen Zeugnisse, welche man aus dem Alterthume für die längere Fortdauer derselben beibringe (z. B. Tertull. de praescript c. 36; Chronic. Alexandr. edit Monachii p. 521. de Evangel. Barnabae cf. Credner, Einleitung p. 73. s. —) entweder Nichts, oder etwas Anderes, als das Gewünschte beweisen, daß somit nur die Auctorität der Kirche für die unverfälschte Forterhaltung der hl. Schriften angerufen werden könne (cf. Hist. crit. du texte du N. T. Chap. I. III. IV.) Bei dem Allem und wenn auch die Kirche die Uebersetzung der Vulgata für authentisch erklärt hat, bleibt der Kritik noch freier Raum genug. Denn die Kirche hat in Sachen der Kritik und der Grammatik nie irgend ein Statut aufgestellt. L'Eglise a toûjours conservé les verités contenues dans l'Ecriture; mais elle n'a pas pour cela donné l'esprit de sincerité aux Copistes, qui decrivaient les Exemplaires de la Bible et elle ne les a pas empêché d'introduire des changements dans leurs Exemplaires. Je ne crois pas aussi qu'on ait pû toûjours corriger les Exemplaires corrompus par les Hérétiques sur ceux, qui avaient été decrit par des Catholiques. — C'est pourquoi cette conservation des Livres sacrés dans l'Eglise ne peut regarder que la Bible en gros et non pas en particulier." (Hist. crit. du N. T. Livr. III. Chap. XXII. p. 493.) Das Concil von Trient hat aber nur darum die Vulgata für authentisch erklärt, um „nimium nec plane laudabile studium et quasi libidinem scripturas latine interpretandi" zurückzudrängen, und um nicht wieder „in priscum illud editionum Chaos" hinein zu gerathen. Das Wort „authentisch" will demnach, wie auch das sechste allgemeine Concil (cf. R. Simon Hist. crit. du N. T. p. 265.) es gebraucht, nur eine getreue Uebersetzung bezeichnen, welche jeden Verdacht einer willkürlichen Aenderung ausschließt. Es ist demnach einer gesunden Kritik damit durchaus Nichts in den Weg gelegt. Ueber diese Auffassung wurde Simon von Cardinal de Noailles, Erzbischof von Paris (s. Jansenismus) hart getadelt. (Ordonance en Lettr. chois tom. II. p. 333. s.) — Auch über die Titel der hl. Schriften und darüber, was aus denselben gefolgert werden darf, hat sich Simon verbreitet. (Hist. crit. du texte du N. T. Chap. II.) Große Verdienste hat sich Simon erworben durch seine gründlichen Untersuchungen über die Mss. (Hist. crit. du texte du N. T. Chap. 29—33. Dissert. crit. sur les Mss. du N. T.) Er erkannte und beschrieb die hauptsächlichsten Codices, ihren Ursprung, Werth und ihr Alter genau. Den Weg, welchen Griesbach durch langes Studium als den einzig wahren erkannt, und welchen, wie er sagt, Semmler zu betreten angefangen hatte: nämlich die noch vorhandenen Codices in Familien einzutheilen, hatte Simon gezeigt und vielleicht Semmler bei diesem kennen gelernt. Mehrere Mss., die von einander abstammen „ne doivent passer, que pour un, le second ayant été fait sur le premier." (Hist. crit. des princip. Comment. du N. T. p. 514.). Ja Simon schreitet bis zu dem Gedanken vor, welchen Hug mit so viel Scharfsinn und Vorliebe verfolgte, daß auch im Griechischen eine Textesrecension, beziehungsweise Correction vorgenommen worden sei, wie Hieronymus

im Lateinischen eine solche besorgt habe. Simon spricht nämlich von den Bedenken, welche den Hieronymus von einer Aenderung des vor ihm liegenden verdorbenen Textes abzuhalten drohten, und fährt dann fort, er habe eine Aufmunterung in dem Vorgang der Griechen gefunden: „mais il avait devant les yeux l'exemple d'Origène et de Pierius et de quelques autres habiles Critiques, qui avaient fait à l'original grec du N. T. ce qu'il faisait alors dans les exemplaires latins." (Hist. crit. du texte du N. T. préface.) Um das Unternehmen des Origenes zu rechtfertigen, sagt er: „les ouvrages des anciens Philosophes et des Poétes ont aussi été sujets aux mêmes alterations (— auxquelles les Livres Sacrés —); dira-t-on pour cela qu'on n'en peut pas tirer les veritables sentimens de Platon, d'Aristote et d'Homère? Les Critiques y ont mis la main pour séparer ce qui était veritablement d'eux d'avec ce qui n'en est point. Origène a fait la même chose à l'égard des livres du N. T." (Dissert. crit. sur les Mss. du N. T. p. 31—32.). Auf diesen selben Gedanken der κοινὴ ἔκδοσις des Hug kommt Simon öfter zurück. — Ebenso gründlich und in den Resultaten mit den Neuern übereinstimmend hat Simon über die Uebersetzungen und Citationen abgehandelt. — Wie bei kritischen Fragen, so geht Simon auch in Sachen der Hermeneutik keinen Schritt vorwärts, ohne festen und sichern Grund gelegt zu haben. Er beschreibt darum sogar den Ursprung der Sprache und das Verhältniß zwischen Gedanke und seinem sprachlichen Ausdrucke, (Hist. crit. du N. T. Liv. I. Chap. XIV et XV.) wobei ihm Spanheim den Vorwurf machte, daß er, dem Gregor von Nyssa folgend, gegen die hergebrachte, gemeine Meinung Gott den Ruhm raube, der unmittelbare Urheber der Sprache zu sein. Eben so genau beschreibt Simon das neutestamentliche Sprachidiom. Nachdem er den hellenistischen Dialect nach seiner Entstehung und Ausbildung dargestellt, sagt er: „il ne suffit pas d'etudier la langue grecque dans les Auteurs profanes; puisque les Ecrivains du N. T. ont un stile particulier, qui est embarassé et qui demande une très-grande application. Pour s'accoutumer à ce stile, il est à-propos de lire la Version grecque des Septante etc., que les Apôtres ont imitée. Il est de plus necessaire d'etudier en particulier le stile de chaque livre du N. T. Car bien qu'ils soient écrits en un certain langage, que j'ai appellé ailleurs langue de Synagoge, chaque Ecrivain a quelque chose qui lui est singulière. — Le plus difficile à entendre de tous est Saint Paul, qui est quelquefois à fin de sa periode avant qu'il l'ait achevé. C'est ce qui a donné lieu à ce grand nombre d'hyperbates ou transpositions qu'on trouve dans ses Epîtres. (Hist. crit. du texte du N. T. p. 311.) Et quand il traite quelque matière il se jette ordinairement dans l'autre extremité de sorte, qu'il semble nier absolument ce qu'il ne nie cependant point. (— Ceux qui n'ont point fait assez de reflexion sur cette regle, ont formé une Theologie à leur mode, qu'ils ont attribuée à St. Paul —) (Hist. crit. des Comment. p. 659.) — Les Apôtres et les Evangelistes, étant nés Ebreux ont suivi dans leurs écrits le genie de la langue Ebraïque, qui met souvent un temps pour un autre et qui a plusieurs autres choses, qui lui sont propres. Et ce n'est pas seulement St. Matthieu, qui a imité ce stile des Ebreux, mais aussi les autres Evangelistes. (Hist. crit. du texte du N. T. p. 311.). — Im 17. Jahrhunderte waren die Exegeten viel beschäftigt mit der Frage über Inspiration. Protestantischer Seits neigte man gerne zu der Ansicht hin, daß die hl. Schriftsteller passive Werkzeuge des hl. Geistes gewesen seien. Auch katholische Theologen näherten sich dieser Auffassung. Dagegen faßten Grotius, (Vot. pro Pace Eccl. tit. de canon. Script.) Spinoza (tract. theol. polic. cap. 11—12.) und Clericus (Sentimens de quelq. Theolog. de Hollande Epist. V. XI. XII.) die Apostel als gewöhnliche Lehrer auf, welche mit räsonirendem Verstande nach rein menschlicher Art berechneten, erzählten, disputirten. Darum machte auch Simon diese Frage zum Gegenstande seiner Untersuchung. Und es ist wohl um so interessanter darüber seine Ansicht zu erfahren, als

Augusti (Versuch einer hist. dogmat. Einleitung S. 6, 45 und sonst.) behauptet, Simon sei in die Fußstapfen des Spinoza eingetreten. Ce qui a trompé Spinosa est qu'il s'est imaginé, qu'un homme ne peut pas se servir de sa raison et être en même temps dirigé par l'Esprit de Dieu: comme si en devenant l'Interprète de Dieu on cessait d'être homme et qu'on fut un instrument purement passiv, si j'ose me servir de ce terme. (Hist. crit. du texte du N. T. p. 299.) Les Prophètes de Spinosa sont dés Enthousiastes, qui ressemblent plûtôt à des hommes poussés par un esprit de fureur, que par un esprit prophetique. — Jesus Christ qui avait promis à ses Apôtres que l'Esprit de Dieu les conduirait dans toutes les fonctions de leur ministère, ne les a privé de leur raison et de leur memoire. Bien qu'ils fussent inspiré ils ne cessaient pas d'être hommes et de se conduire à la manière des autres hommes. J'avoue qu'ils n'ont pas eu besoin d'inspiration pour ecrire des faits, dont ils etaient temoins. Mais cela n' a pas empêché, qu'ils ne fussent dirigé par l'Esprit de Dieu en tout ce qu'ils ecrivaient. En effet il y a de la subordination entre ces deux choses (— la raison et l'inspiration —): l'une ne détruit pas l'autre (l. c. p. 300.). Wie sehr Simon die Absicht hatte, auch bei diesem Puncte an der kirchlichen Anschauung festzuhalten, erhellt daraus, daß er die bekannte dritte Proposition des Lessius (s. d. A.) und Hamelius, welche er anfänglich für annehmbar gehalten hatte, später verwarf und seine frühere Aeußerung retractirte. (Hist. crit. du texte du N. T. p. 272 sqq. Nouvell. Observ. p. 33 sqq. Lettres chois. tom III. p. 320. — Réponse aux Sentimens de quelq. theolog. chap. 9.) — Simon hielt im Allgemeinen strenge an der historisch-grammaticalischen Auslegung fest und forderte, namentlich für die Uebersetzung die größte Genauigkeit. Il n'est pas assez de rendre le sens pour sens, mais il faut en conserver autant qu'il est possible la force, l'étendue, l'ordre, la structure et les liaisons. Unter den Alten zog er darum den Chrysostomus, gegen die herrschende Uebung seiner Zeit, dem Augustinus meistens vor; ja er billigte öfters von dem Standpuncte der wissenschaftlichen Auslegung aus die Uebersetzung und Deutung des Pelagius und des Hugo Grotius. Ne s'agissant que de l'explication de certains passages de l'Ecriture, sur lesquels S. Augustin et S. Chrysostome ne sont pas toûjours d'accord j'ai crû qu'il m'était permis de suivre les interpretations de S. Chrysostome, lorsqu'elles me paroissaient plus literales. Cette diversité, qui ne regarde nullement le fond de la doctrine, n'empêche point qu'ils ne conviennent entre eux sur les points essentiels de notre créance. (Nouv. Observat. Préface.) Dieses Verfahren zog ihm manchen herben Tadel zu, selbst von Bossuet, welcher ihn anklagte besonders auch darüber, daß er Röm. V, 12 von der hergebrachten Uebersetzung abgegangen und für in quo — quatenus empfohlen hatte. Darauf zeigte er, qu'on a pû traduire-quatenus et que c'était en effet le sens grammatical de ce mot grec ἐφ ᾧ, sans tomber dans l'erreur de Pelage. (Hist. crit. des Vers. du N. T. p. 262. Nouvell. Observ. Lettres chois. tom. II. p. 321.) Nur bei den prophetischen Stellen der hl. Schrift ließ Simon eine doppelte Auslegung zu. Er sagt: Je ne doute point, qu'il n'y ait plusieurs endroits de la Bible, où Dieu a voulu attacher differens sens: mais il serait à-propos de marquer ces endroits-là et en même temps les raisons qu'on peut avoir de donner differentes explications à ses passages. On ne peut nier par exemple, que beaucoup de choses qui sont contenues dans le N. T. ne puissent s'appliquer, même selon le sens literal à David et à Nôtre Seigneur: et cela est appuyé sur l'idée que nous avons de la Religion chrêtienne. Comme ces deux religions ne diffèrent point en substance, et que la dernière est la perfection de la première, il arrive que ce qui est dit de David ou de Salomon à la lettre pour le temps qu'ils ont vécu, sera aussi dit de Nôtre Seigneur à la lettre mais dans un sens plus étendu. (Hist. crit. du N. T. 390.). Il est certain que la Religion chrêtienne est fondée sur celle des Juifs. Les Chrêtiens ont cel commun avec eux, qu'ils adorent le même Dieu qu'ils

croyent un Messie promis dans les Livres de l'Ancien T., qu'ils reçoivent également. C'est pourquoi les Chrêtiens, qui expliquent ces Livres dans un sens literal et historique, ne peuvent pas être accusés de favoriser le Judaisme à l'exclusion du Christianisme, puisqu'ils reconaissent un second sens, qu'on appelle spirituel et mystique, qu'ils appliquent au Messie. — En un mot il est impossible d'entendre parfaitement la Religion chrêtienne et les principes, sur lesquels elle est établie, si on ne sait celle des Juifs, d'òu elle tire son origine. (Hist. crit. du texte du N. T. 271. cf. Lettres chois. tom. III. 26. 166 ff. 236 ff. tom. IV. 48 f. 414 ff.) Diese mystische Auslegung hält er aber nicht bloß für des applications ingenieuses; sondern le sens mystique n'est pas moins vrai, que le sens literal. Ja, es finden sich Stellen, wo dieser zweite Sinn „soit le principal." Mit dieser Auffassung und Ausführung hatte er das große Publicum und wie es scheint auch Bossuet sehr befriedigt. (Epîtr. de l'Abbé Renaudot.) Vergl. hierzu den Art. **Einleitung, biblische**, Bd. III. S. 490. [Dannecker.]

Simon Zelotes, s. **Simon**.

Simonet, **Edmund**, Jesuit, geb. zu Langres im J. 1662, Professor der Theologie, gestorben zu Pont-à-Mousson den 18. April 1733; er schrieb: Institutiones theologicae ad usum seminariorum — 11 voll. (3 voll. fol. Venet. 1731).

Simoneta, **Bonifaz**, aus Mailand, Abt zu St. Stephan Cistercienser-Ordens im Bisthume Cremona — um 1490; er schrieb: Christianarum persecutionum et pontificum historia, von Petrus bis Innocenz VIII. 6 Bücher in 279 Briefe getheilt, deren erster an den König Carl VIII. von Frankreich gerichtet ist. — Gedruckt wurde das Werk — Mailand 1492; Basel 1509. — **Johann Simoneta**, Neffe des Vorigen, schrieb: „De rebus gestis Francisci sfortiae, Mediolan. Ducis, lib. 31. Dessen Sohn **Jacob Simoneta** wurde durch Papst Clemens VII. Bischof von Pesaro; durch Paul III. zum Bischof von Perusa und Cardinal. Er starb zu Rom 1539. Schriften: 1) Tractatus reservationum beneficiorum. 2) Epistolae.

Simonie (von dem obengenannten Magier **Simon** so geheißen) nennt man den sacrilegischen Erwerb geistlicher Gaben und Güter (spiritualia) um Dahingabe zeitlichen Vortheils oder Gewinnes (temporalia) und umgekehrt (Act. VIII. 14 sqq.; c. 1 etc. c. I. qu. I.; c. 8. 9. X. De simonia V. 3.). I. **Begriff und Gattungen der Simonie.** Zum Begriffe der Simonie gehört demnach wesentlich a) ein donum oder munus spirituale. Simonistisch handeln also die, welche die Absicht an den Tag legen oder förmlich sich vertragen, gegen Hingabe oder Annahme zeitlichen Gewinnes zu predigen (Matth. X. 8. I Petr. V. 2.), die hl. Weihen und andere Sacramente zu erhalten oder auszuspenden (c. 9. 14. X. De simon. V. 3.; Conc. Trid. Sess. XXI. c. 1. De ref., Sess. XXIII. can. 4. De sacram. ord.), überhaupt Pastoralverrichtungen, wie Weihungen, Segnungen, kirchliche Begräbnisse &c. vorzunehmen oder was immer für einen Act der Weihe oder der geistlichen Jurisdiction zu üben (c. 9. 21. 29. 41. X. De Simon.); ferner diejenigen, welche Behufs der Erlangung geistlicher Aemter und Pfründen bei den deßfallsigen Wahlen, Bestätigungen solcher Wahlen, bei Errichtung von Kirchenämtern, bei Präsentationen und freien Collationen, bei Resignationen Bestechung anwenden oder sich bestechen lassen (c. 26. 33. 37. 38. X. De elect. I. 6.; c. 6. 24. 36. X. De pact. I. 35.; c. 5. X. De permut. rerum. III. 19.; c. 84. X. De simon. V. 3.), oder eigenmächtig Beneficien vertauschen, oder in Beneficialstreitsachen ohne Genehmigung der Kirchenoberen unterhandeln, oder mit Vorbehalt des Nähe-Rechtes, des An- oder Rücktritts resigniren (c. 4. X. De transact. I. 36; c. 5. 7. X. De rer. permut.; Conc. Trid. Sess. XXV. c. 7. De ref.); endlich welche die Aufnahme in einen religiösen Orden und die Ablegung der feierlichen Profeß, oder Lehrstellen an Cathedral- und Collegiat-Stiftern und Klöstern, oder Kirchenverwaltungsämter käuflich vergeben oder erwerben (c. 8. 19. 25. 38. X. De simon., c. 1. 2. 3. X. De magistris. V. 5.). Simonie setzt ferner voraus b) eine zeitliche Gegengabe, bestehend entweder in Geld

und Geldeswerth (munus a manu), oder um Gunst und Empfehlung (munus a lingua) oder durch Verpflichtung des anderen zu bestimmten Leistungen in eigennütziger Absicht (munus ab obsequio). Munus a manu est pecunia (c. 114. c. I. qu. I.). „De illis donis dictum est, quae accipientis animum alicere vel pervertere solent.“ Auf die Geringfügigkeit der Gabe kömmt es in der Regel nicht an; wenn nicht zugleich die Beschaffenheit des Gebers und Empfängers oder eine dringliche Veranlassung eine mildere Auslegung gebietet (c. 18. 20. X. De simon. V. 3.). Munus a lingua favor est (c. 114. cit.); sei es, daß der Geber die Gunst und den Einfluß des Empfängers für sich zur Erreichung seines Zweckes gewinnen oder dadurch vermeiden will, dessen bisheriges Wohlwollen zu verlieren. Anders ist es, wenn jemand einen anderen empfiehlt nicht zu seinen eigenen Gunsten, sondern um dem Empfohlenen dadurch seine Achtung zu bezeigen (c. 121. 122. c. I. qu. I.). Munus ab obsequio est subjectio indebite impensa (c. 114. cit.), überhaupt jede nichtschuldige unvergeltliche Dienstleistung in der Absicht oder mit dem Beding, hiefür das donum spirituale oder munus ecclesiasticum zu erhalten (S. Thom. Aquin. Summa T. II. Lib. II. qu. 100. art. 5.). Endlich setzt die Simonie voraus c) einen Ein- oder Austausch zeitlichen Gewinnes für ein geistliches Gut; es mag nun bloß die Absicht auf solchen Gewinn gerichtet worden sein (simonia mentalis), oder ein ausdrückliches Versprechen stattgefunden haben (simonia conventionalis), und letzteres entweder von beiden Theilen auch wirklich ausgeführt (sim. realis), oder von beiden unausgeführt geblieben (sim. pura), oder nur von Einer Seite erfüllt worden sein (sim. mixta). Hieher gehört auch die zeitliche Ueberlassung eines Beneficiums an einen anderen unter der Bedingung, daß dieser es seiner Zeit wieder an denselben oder an einen Dritten abtrete, oder für das übertragene Kirchenamt sich zu Gunsten eines anderen nur mit einem Theile der Einkünfte desselben begnüge (sim. confidentialis). Diese Art vertragsmäßiger Simonie schlich sich erst später ein, daher im canonischen Rechtsbuche ihrer noch nicht gedacht wird. Sie ist aber verpönt durch Pius IV. (Const. „Romanum“ vom J. 1564) und Pius V. (Const. „Intolerabilis“ vom J. 1569). II. Strafe der Simonie. So lange die Simonie bloß simonia mentalis bleibt, wird sie nur in foro interno gerichtet (c. 34. 46. X. De simon. V. 3.); die conventionale aber, auch wenn sie pura ist, zieht Nichtigkeit der in solcher Weise erlangten Weihe oder Provision nach sich (c. 5. c. I. qu. III.), gesetzt auch, daß nur die Verwandten oder Freunde des Ordinirten oder Providirten ohne dessen Wissen und Willen dem Ordinator oder dem Collator beneficii simonistische Versprechungen gemacht haben (c. 27. X. De simon.). Vorzüglich streng aber ahndet die Kirche die s. g. simonia realis und mixta. Die ältere Disciplin verhängte in diesem Falle gegen simonistische Cleriker die Absetzung mit Klosterverweisung zu lebenslänglicher Buße, gegen Laien und Mönche aber die gänzliche Ausschließung (c. 7. 8. c. I. qu. I.; c. 11. 13. X. De sim.). Diese Strafe war früher zunächst nur gegen simonistische Weihen ausgesprochen, weil damals mit dem Ordo auch schon ein ständiges Kirchenamt verknüpft war, und folglich die collatio ordinis et beneficii einander nothwendig bedingten. Mit der Einführung der absoluten Ordinationen wurden daher consequenter Weise jene Rechts- und Strafbestimmungen gegen simonistische Weihen auch auf die simonistische Erlangung und Verleihung von Pfründen übergetragen (c. 9. c. I. qu. III.). Nur hat das neuere Recht bei simonistischen Geistlichen für die bis dahin übliche Absetzung die Suspension substituirt, und zwar den Ordinirten oder Providirten mit lebenslänglicher, den Ordinator oder Collator anfangs mit dreijähriger Suspension (c. 37. 45. X. De simon.), seit Sixtus V. aber auch diesen mit immerwährender Suspension belegt (Sixt. V. Const. „Sanctum et salutare“ und Clem. VIII. Const. „Rom. Pontificem,“ in Bullar. Rom. T. V. P. I. p. 40. und T. V. P. II. p. 97.). Ueberdieß zieht jede durch ein pactum simoniacum erwirkte und ertheilte Weihe, Pfründe oder Aufnahme in ein Stift oder Kloster die Excommunication nach sich,

von der in der Regel (d. i. nisi in articulo mortis) nur der Papst absolviren kann (c. 1. 2. X. De simon. in Extrav. comm. V. 1.). Die zugleich sub animae periculo gebotene Restitution der Früchte ist nur eine nothwendige Folge der Nullität der simonistisch erlangten Ordination und Provision. Das Tridentinische Concil hat an diesen Strafbestimmungen nichts geändert (Sess. XXI. c. 1., Sess. XXIV. c. 14. De ref.). Nur können diese Strafen der Simonie, Excommunication und Suspension, welche bis dahin dem päpstlichen Stuhle ausschließlich reservirt waren, jetzt auch von dem Bischofe, wenn die Simonie geheim geblieben ist, aufgehoben werden (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 6. De ref.) und der Bischof ist ermächtiget, ausnahmsweise einem Geistlichen, welcher auf simonistische Weise, aber ohne dieses zu wissen, ein einfaches Beneficium erlangt hat, die Beibehaltung desselben zu gestatten; vorausgesetzt, daß nicht derselbe Bischof selbst an der simonistischen Verleihung des Kirchenamtes theilgenommen hat. Diese Milderung hat schon das Decretalenrecht erkannt (c. 59. X. De elect. I. 6.). [Permaneder.]

Simonieeid, s. Eid.

Simonis, Peter, aus Thielt in Flandern, Licentiat, Pfarrer zu Courtray, Archipresbyter von Gent, zuletzt (2) Bischof von Ypern im J. 1585, gestorben 1605, 66 Jahre alt. Seine Werke, — Antwerpen 1609. Fol. durch Johann David, Jesuit, sind meistens gegen die Calvinisten, z. B. 1) De veritate. 2) Apologia pro veritate catholica. 3) De haereseos haereticorumque natura. 4) Sermones. 5) Instructio pastoralis etc. — II. Simonis, Franz, wohl ein fingirter Name, gab heraus: De fraudibus haereticorum ad orthodoxos tractatio. Mainz 1678. Das Werk wurde in's Französische, Flämische und Italienische übertragen.

Simonisten, s. Saint Simon.

Simpertus, der hl., Abt von Murbach und Bischof eines unbekannten Sitzes nach Mabillon Analect. T. I. Die „Histoire littéraire de la France" t. IV. glaubt, er sei als Bischof von Augsburg im J. 809 gestorben; Eccard dagegen hat bewiesen, daß er Bischof von Regensburg (s. d. A.) war, der im J. 791 starb. Von ihm theilt Mabillon in den Anal. 418 eine sehr kurze „epistola encyclica" mit, nebst einer eben so kurzen „epist. salutatoria." Dagegen hat B. Pez in dem t. II. M. Anecdot. nov. p. 72 sq. mitgetheilt: „S. Simperti regularia statuta Monasterii Murbacensis." Diese Schriften des Simpertus sind abgedruckt bei Migne P. t. 99. (1851) S. 738—746.

Simplex, s. Festtage.

Simplician, Erzbischof von Mailand von 398—400, Lehrer und Freund des hl. Ambrosius, von diesem auf dem Todbette mit den Worten empfohlen: est senex sed bonus. An ihn sind 4 Briefe des Ambrosius geschrieben (bei Migne Thl. 16. S. 874); Augustin widmete ihm das Buch „De diversis quaestionibus." Damit vergleiche August. conf. VIII. 1.; auch sonst kommt Simplician vielfach in Augustins Schriften vor (I. 620—629; 749; VI. 101. 102. 162. VII. 309. X. 966. 1026.). Was er selbst an Augustin gethan und an ihn geschrieben, darüber siehe: Gennadius de v. ill. 27; Virgilius von Trient schrieb an ihn: „De martyrio S. Sisinnii et Sociorum" (Migne P. t. 13.). Ennodius von Pavia hat auf ihn ein ansprechendes Epigramm (78) verfaßt.

Simplicius, Papst, ein Tiburtiner, regierte die Kirche von 468—483. Am meisten machten ihm die monophysitischen Wirren im Oriente zu schaffen. Im J. 478 sprach er in einer römischen Synode das Verdammungsurtheil über Timotheus Aelurus, Johannes von Apamea, Paulus von Ephesus und Peter Fullo, welcher zu dem Trisagion den Zusatz „der du für uns gekreuziget worden bist" gemacht hatte; als hingegen nach dem Tode des katholischen Bischofs Salophaciolus von Alexandrien († 481) Johannes Talaja von den Katholischen ordinirt, aber von Acacius von Constantinopel und dem Kaiser Zeno (beide heckten damals eben das Henoticon (s. d. A.) aus) rejicirt wurde und sich nach Rom wendete, nahm ihn Simplicius

in seinen Schutz. Mit gleicher Standhaftigkeit protestirte Simplicius auch gegen das Ansinnen des Hofes von Constantinopel, den Canon des Concils von Chalcedon (s. d. A.) zu approbiren, durch welchen Neurom auch in kirchlicher Beziehung wie Altrom erhöht werden und die zweite Stelle nach der römischen Kirche einnehmen sollte. Wie auf den Orient hatte Simplicius das wachsame Auge auch auf den Occident gerichtet, um so mehr, als damals im Abendlande kein einziger katholischer Fürst auf einem Throne saß, indem auch Italien in die Gewalt eines arianischen Fürsten, Odoakers nämlich (s. d. A.) kam. Wie übrigens auch in Spanien die Päpste ihre Vicarien aufstellten, erhellt daraus, daß Simplicius im J. 482 den Bischof Zeno von Hispalis (Sevilla) zu seinem Vicar in den Provinzen Bätica und Lusitania aufstellte. Simplicius starb am 2. März 483 und wird an diesem Tage als Heiliger verehrt. S. Lib. Pontif. 1. Pagi Brev. R. P. und Bolland. ad 2. Martii. — [Schrödl.]

Simson, s. Samson.

Simultaneum heißt im kirchenrechtlichen Sprachgebrauche Dasjenige, was zweien oder mehreren Religionsgesellschaften verschiedener christlicher Confessionen zum gemeinsamen religiösen Gebrauche dient, besonders Kirchen und Kirchhöfe, in deren Benützung sich Katholiken und Akatholiken theilen. Daß ein solches Simultaneum vom Standpuncte des canonischen Rechtes aus verwerflich sei, leuchtet von selbst ein. Denn bei der schon dogmatisch-verschiedenen Grundlage der Bekenntnisse und der Disparität der ganzen Kirchenverfassung und Liturgie können die hl. Opferstätten der Kirchen nicht auch an Andersgläubige überlassen werden; und von den Begräbnißplätzen gilt, was schon Leo der Große gesagt: „Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus“ (c. 1. c. XXIV. qu. II.; c. 12. pr. X. De sepult. III. 28.). Die staatsbürgerliche Gleichstellung hat begreiflich die kirchlichen Verhältnisse nicht berührt, und in dogmatischer Hinsicht besteht die Trennung der Katholiken und Protestanten nach wie vor dem westphälischen Frieden und der teutschen Bundesacte. Es hat daher auch keine Kirchengesellschaft gegenüber der anderen das Recht, den Mitgebrauch der ausschließlich einer bestimmten Confession gehörigen Cultgebäude und sonstiger kirchlicher Gegenstände zu fordern. Nur der örtliche Nothstand hat anfangs da, wo eine Ausscheidung der materiellen Exigenzen der verschiedenen Kirchengesellschaften zur Befriedigung ihrer Cultbedürfnisse zur Zeit unthunlich war, zu vertragsmäßigen Vereinbarungen geführt; nur ein vor der Hand unumgängliches Bedürfniß hat anfangs die im Leben Kirchlich-Getrennten nach ihrem Tode in gemeinsame Ruhestätten vereiniget; bis es allmählig den modernen Grundsätzen einer laxen Kirchendisciplin gelang, die mysteriöse Auffassung der Bestimmung der Kirche und die hohe katholisch-dogmatische Bedeutsamkeit des kirchlichen Begräbnisses, als einer auch über das Grab hinaus fortgesetzten communio in sacris zwischen den Lebendigen und Abgestorbenen, mehr und mehr in Vergessenheit zu bringen. Begünstiget durch diese kirchliche Verkommenheit des jüngstvergangenen Jahrhunderts hat denn auch die Staatsgesetzgebung mehr oder minder zwangsweise den Simultangebrauch katholischer Kirchen und Begräbnißplätze verfügt, und so auch diese Seite des kirchlichen Lebens beherrscht. Die deßfallsigen Bestimmungen in Oestreich enthalten die Hofdecrete vom 31. Oct. 1781 und vom 12. August 1788, Hofkzldecr. von 1836 (Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angeleg. §§. 1264. 1462 f.); in Bayern ist für den Simultangebrauch der Kirchen und Friedhöfe die Beilage II. zur Verf.-Urk. §§. 90 bis 100. 103. (Ges. Bl. 1818. St. IX. col. 175 ff.) maßgebend. Im Großherzogthume Baden ist ein getheiltes oder gemeinschaftliches Recht der Kirchen, der Pfarr- und Schulgebäude, welche den Kirchspielen einer oder der anderen Confession angehören, für die Zukunft schlechthin verboten. Nur da, wo ein solches Simultaneum jetzt schon besteht, bleibt es ferner, so lange nicht die Theilhaber unter sich eine Abtheilung einverständlich beschließen, oder die Staatsgewalt durch eine für

jeden Religionstheil gleichbillige Auskunft eine separate Kirchenconvenienz anzuordnen im Stande ist (Baden. Edict vom 14. Mai 1807. §. 10.). Vgl. hierzu die Art. Kirchhof und Reformationsrecht. [Permaneder.]

Sin, gr. Σιν, Vulg. Sin; unter diesem Namen kommt vor: I. Die Wüste Sin מִדְבַּר סִין. Sie ist der nördliche Theil der großen Küstenebene, die sich vom Südende des heroopolitanischen Golfes an dessen östlichem Ufer in verschiedener Breite gegen Norden bis zur Mündung des Wadi et-Taijibeh hinzieht. Oberhalb des Hafens Tor erreicht sie die größte Breite und heißt daher el-Kaa, d. i. Ebene per excellentiam; gegen das Meer zu senkt sie sich ganz sanft und ist etwa 350 Fuß über dem Meere gelegen. Im Norden beginnt sie etwa 5 Stunden unterhalb Wadi Ghurundel (Elim) und Ain Homarah (Marah) an der Mündung des Wadi Taijibeh dicht bei el-Murkhah, und dieser nördliche Theil ist eben die Wüste Sin, in der die Israeliten lagerten, nachdem sie von Elim weggezogen waren. Wie weit sie nach Süden sich etwa erstrecken mochte, läßt sich nicht bestimmen, jedenfalls bis zum Wadi Feiran oder Ras Dschehan. Sie ist eine Wüste im eigentlichen Sinne mit einer wasserleeren, pflanzenarmen und dürren Oberfläche überzogen; Wellsted fand große Strecken mit Salztheilen bedeckt. Der Wassermangel wird nur für das Auge durch die häufige Luftspiegelung ersetzt (Ser-ab vgl. Jes. 35, 7.), welche wie ein See mit gekreiselten Wellen erscheint, in denen sich selbst einzelne Büsche abspiegeln. (Vgl. Rödiger Note 25 bei Wellsted II. S. 32.) In der Schrift heißt es von ihr Exod. 16, 1., sie sei zwischen Elim und Sinai gelegen, womit ihre Lage nur im Allgemeinen angedeutet ist. Hieher kamen die Israeliten nach Exod. 16, 1. am 15. Tage des zweiten Monats nach dem Auszuge aus Aegypten. Hier sehnen sie sich zum ersten Male nach den Fleischtöpfen Aegyptens und murren gegen Moses und Aaron 16, 2., hier erhalten sie zum Ersatze Wachteln in Menge und zum ersten Male Manna (Ex. 16, 13. 14.). Von dieser Ebene aus konnten die Israeliten an verschiedenen Puncten in das Gebirge eindringen, um zum Sinai zu gelangen, entweder, wie dieß jetzt geschieht, durch den Wadi Schellal und Mukatteb, oder auch weiter südlich durch die Mündung des Wadi Feiran. Von den drei andern Stationen, welche Num. 33, 11. 12. 13. 14. bis Sinai angegeben werden, können Daphka und Alus (diese fehlen Exod 17, 1.) gar nicht, Raphidim aber nur annäherungsweise bestimmt werden. (Vergl. Art. Sinai.) — II. Die Wüste Zin מִדבר צִן, diese bildete nach Num. 34, 3. Jos. 15, 1. die südöstliche Grenze des verheißenen Landes. Aus Vergleichung der biblischen Stellen geht aber auch zugleich hervor, daß sie ein Theil einer größern Wüste, der Wüste Pharan, gewesen ist. Es wird nämlich Num. 27, 14. Deut. 32, 51. der Ort Kades als in der Wüste צִן liegend, ja Num. 33, 36. צִן gradezu Kades genannt, während Kades nach Num. 13, 27. in die Wüste Pharan verlegt wird. Daß aber die Wüste Pharan mit der Wüste צִן nicht identisch, noch auch ein Theil derselben ist, geht daraus hervor, daß als die zwei Endpuncte der Wanderung der Kinder Israels in der Wüste die Wüste Sinai und die Wüste Pharan angegeben werden Num. 10, 12. Deut. 1, 1. 2. und 33, 2. Die 40 Kundschafter werden nach Num. 13, 4. von der Wüste Pharan ausgesandt und kehren auch dahin nach 40 Tagen zurück; nach V. 27. beginnen sie aber die Untersuchung des Landes von der Wüste צִן als dem südlichsten Grenzpuncte bis Rechob als dem nördlichsten. Hiernach muß die Wüste צִן mit der Wüste Pharan als theilweise zusammenfallend oder doch grenzend gedacht werden. An andern Stellen der Schrift wie Gen. 21, 21. 1 Sam. 25, 1. wird die Wüste Pharan und nicht צִן geradezu als im Süden von Canaan angeführt. Diesem nach ist צִן als der nördliche Theil der Wüste Pharan und nach Hinzunahme der Stellen Num. 34, 3. Jos. 15, 1. als der nordöstliche Theil dieser Wüste anzusehen. Aus diesen beiden Stellen geht nämlich hervor, daß die Wüste צִן im Süden des todten Meeres und im Westen des Landes Edom gelegen war, somit theilweise die Arabah

umfaßte. Da die Wüste Pharan aber in der Hochwüste Tih und zwar im nördlichen Theile derselben zu suchen ist, so muß sich צן vom Südende des todten Meeres westlich hinüber in die Wüste Tih erstreckt haben. Genauer läßt sich die Lage dieser Wüste nicht angeben (vgl. Keil, Commentar zum Buche Josua S. 203 f.). Robinson (Palästina III. 172.) versetzt sie zwischen die Kalksteinhügel Akrabim und Kades, das er aber nach Ain el-Weibeh verlegt, also in die Gegend von Ain el Hasb. Raumer (Zug der Israeliten 2c. S. 36.) dehnt sie noch jenseits der Akrabim in das Ghor (vallis Salinarum der Bibel) im Süden des todten Meeres aus. Zweimal kommt צן mit הָ־ vor, Num. 34, 4. und Jos. 15, 3., welches nach der masoreth. Accentuation des â Accusativi oder directionis, nach Reland (Palästina S. 117.) aber das â femin. ist. An beiden Stellen scheint es aber nicht die Wüste, sondern einen gleichnamigen Ort zu bezeichnen, da es unter lauter Ortsnamen vorkommt. Die Vulg. gibt es Num. mit Senna, Jos. mit Sina, LXX. jenes mit Ἐννάκ, dieses mit Σενά. Euseb. sagt, im Onomast. zu Ἐννάκ, das er Ἐννά nennt: *παράκειται τῇ ἐρήμῳ κάδης*. Zu Σενά bemerkt Bonfrerius in seiner Note zum Onomast. Eusebii et Hieronymi: „In versione nostra Jos. 15, 3. Sina locus hic appellatur. Num. 34, 4. etiam Senna, fuit autem locus hic in extremis tribus Judae atque adeo et totius Judaeae finibus australibus, quocirca non potest esse illa, quam hic Hieronymus dicit fuisse ad septentrionalem plagam Hierichus; ita enim debuit fuisse toti tribui Judae et Benjamin aquilonaris. Quod autem fuerit haec Senna in terminis Judae australibus conjecturam meam attuli ad Num. 34. 4. fuisse videlicet petram, et in petra urbem." Dann wäre aber Jos. 15. 1 ff. so zu fassen, daß im V. 1. die Grenzen des Stammes Juda im Allgemeinen, im Folgenden aber besonders angegeben werden. — III. Das סין des Ezech. 30, 15. 16. bedeutet eine Stadt in Niederägypten, von den alten Aegyptern Peiemoun genannt, Hieronymus übersetzt richtig Pelusium, unrichtig die LXX. Σάϊς. Sie lag an der östlichen Nilmündung und zwar an deren östlichem Ufer, 20 Stadien vom mittelländischen Meere zwischen Sümpfen und Morästen, daher auch ihr Name „die Kothstadt," סין bedeutet nämlich im Aram. dasselbe, was πηλός im Griech. und Omi im Aegyptischen, (Champoll. l'Egypte II. 82 ff.) nämlich Koth. (Vgl. Strabo 16, 760. 17, 802. Plin. 5, 11. Jos. de bello IV. 11, 5. Wegen dieser ihrer Lage und ihren starken Mauern, die 20 Stadien im Umfange hatten, war sie der Schlüssel Aegyptens, den jedes von Osten kommende Heer vor allem in seine Gewalt zu bekommen suchen mußte (Hirt. bell. Alex. 27. Liv. 45, 11. Jos. Antq. XIV. 8, 1. bell. I. 8, 7. und 9, 3.) wie es auch die Geschichte zeigt (Herod. II. 141. Diod. Sic. 16, 42 sqq. Arrian. Alex. 3, 1. u. A.). Mit Recht konnte also der Prophet diese Stadt מעוז מצרים eine Veste Aegyptens nennen. Unweit vom alten סין, nordwestlich an der Küste des mittelländischen Meeres liegt jetzt Tineh طينه („Sumpf" also gleichbedeutend mit סין). Vgl. Winer, Real-Lex. 2. Aufl. Art. Sin. Rosenmüller, bibl. Geogr. III. 243. Gesen. lex. man. art. סין. [Petr.]

Sinai auch Sina, LXX. Σινά, im Hebr. סִינַי d. i. der rauhe, strupichte, zackige (nicht wie Gesen. lex. man. lutosus, lutulentus gegen die Natur der bezeichneten Oertlichkeit) ist der eigene Name zunächst eines Berges im Süden vom peträischen Arabien, dann der ganzen Gebirgsgruppe, dann der Umgegend derselben, ja der ganzen Halbinsel, die von den beiden Armen des arabischen Meerbusens eingeschlossen ist. — I. Die Halbinsel Sinai bei arab. Geogr. جزيره ايله ist der größere südliche Theil des peträischen Arabien. Sie bildet ein rechtwinkliches Dreieck, dessen Hypothenuse die östliche Küste des Suezgolfes, die beiden fast gleichschenklichen Zuthaten aber, die westliche Küste des Meerbusens von Akaba und die in Gedanken von der Spitze des Suezgolfes zur Spitze des Golfes von Akaba gezogene Linie, oder auch die heutige Chadsch-Straße von Kairo nach Akaba bilden. Ihrem Areale und ihrer Gestalt nach gleicht sie ziemlich der Insel Sicilien, hat also 500 bis

600 □ Meilen an Flächeninhalt. Sie erhebt sich plötzlich zwischen den beiden Meeresspalten von Ras Mohammed zur Höhe von 1000 bis 1200 Fuß und wechselt in dieser Gesammterhöhung bis zu 4000 Fuß über dem Meere, welche gegen Norden — gegen die Südgrenzen von Palästina — und gegen die Küste des mittelländischen Meeres und gegen Suez allmählig sich senkt, bedeutender jedoch in letzterer Richtung. Auf dieser Gesammterhebung der ganzen Erdrinde der Halbinsel erheben sich zwei Hauptgebirgsgruppen, das Sinai- und das Serbal-Gebirge. Das Sinaigebirge ist gegen die Südspitze der Halbinsel gedrängt, und erhebt sich in Gestalt eines unregelmäßigen Kreises oder besser einer Ellipse mit seinen zerrissenen und zerklüfteten Porphyr- und Granitmassen über eine Ebene von 4000 Fuß absoluter Höhe zu einer Höhe von 7—8000, ja in seinem südlichsten Eckstein bis zu 9000 Fuß Höhe. Das weitere siehe sub. Nr. II. — Die zweite Hauptgruppe der Halbinsel bildet das Serbalgebirge, nordwestlich von der ersten gelegen. Vor Niebuhr 1762 hat man nicht einmal den Namen gekannt, Burkhardt bestieg es 1816 zuerst (Burkhardt bei Gesen. II. S. 948—970). Dieses Gebirge erhebt sich fast inselartig aus dem Tiefthale Wadi Feiran und von der niedrigen Küstenebene el-Kaa zu einer Höhe von 6342 Par. Fuß, erscheint aber wegen seiner Isolirtheit fast höher als die Sinaigruppe, von der es besonders durch das Thal Chibran aber auch durch andere Thäler geschieden ist; verkettet sind beide Gruppen durch das Gebirge der Windsättel bei Robinson Dschebel el-Chaweit. Der Serbal ist auf seinen östlichen, nördlichen und westlichen Seiten von niedrigen Gliederungen umschaart und sein Gipfel in fünf mächtige Zackenspitzen zerklüftet. Burkhardt bestieg die östlichste und hielt sie nebst der nahe gelegenen für die höchste; Rüppell aber (1831) fand die zweite vom Westen als die höchste in der bereits oben angegebenen Höhe. Auf diesen beiden Spitzen und auch in den zu ihnen führenden Thälern fanden die genannten Reisenden Inschriften in Schriftzeichen, welche Prof. Beer in Leipzig in seiner Abhandlung: Inscriptiones et papyri veteres semitici etc. 1833 sqq. für Ueberreste der Sprache und Schrift der Nabathäer hält, deren Alphabet dann dem kufischen nahe stünde; für ihre Verfasser aber hält er christliche Pilger, welche den Serbal für den Gesetzesberg der Bibel haltend, hieher ihre frommen Pilgerfahrten gerichtet hätten, jedoch nicht vor dem vierten Jahrhunderte geschrieben. Auch Lepsius (Reise von Theben nach der Halbinsel Sinai, Berlin 1845.) hält auch viele dieser Inschriften für christlichen Ursprungs. Robinson (Palästina ꝛc. I. 212. vgl. 431 ff.) glaubt, daß sie von eingebornen Bergbewohnern herrühren. Ritter aber (West-Asien V. Abtheilung I. Abschnitt S. 728 ff.) bringt den Namen dieses Berges und seine Inscriptionen nach Hitzig mit einem Götzen der Philister oder der spätern Amalekiter gleiches Namens in Verbindung, den Namen jedoch leitet er gegen alle Analogie von dem skr. çarva, einem Beinamen des ind. Çiva; der Name klingt zu semitisch, man denke an das Quadrilitter. סַרְבֵּל سربل Diesen Berg hält er für identisch mit dem Exod. 3, 18. 5, 3 ff. erwähnten Gottesberge, und diesen Berg soll Pharao gemeint haben, als er dem Volke die Erlaubniß ertheilen wollte, drei Tagreisen in die Wüste zu ziehen und ihrem Gotte zu opfern. Wenn auch dieser Berg nicht der Gesetzesberg der Schrift ist, wie auch Lepsius bereits gestanden hat, so bietet er doch viel Archäologisch-interessantes. Auch sollen sich an der Südwestseite des Gebirges im Wadi Sikelji Ruinen eines alten Klosters befinden, aber ohne Inschriften. — Von diesen beiden Hauptgruppen aus setzt sich gegen Nord-Nord-Westen und Nord-Nord-Osten der große Schweif der mitgehobenen aber immer niedriger werdenden Gesammtmasse fort in den beiden vielgegliederten durch viele Wadi's zerrissenen Gebirgsschenkeln, welche den ägyptischen Golf bis gegen Suez, aber vom Meere weit abstehend, mit einer Ebene von verschiedener Breite (el-Kaa) dazwischen, so wie auch auf der entgegengesetzten Seite den älanitischen Golf bis Akaba, aber hier dicht am Meere umsäumen. Die östliche Gliederung ist 1800—2000 Fuß

hoch, senkt sich aber nach innen nicht, sondern bildet da eine Plateaulandschaft von verschiedenen Abstufungen, in welche gegen Norden über die Tih-Kette hinaus bis zu den Enden der beiden Golfe die ganze Erdrinde der Halbinsel gehoben ist. — Die Tih-Kette, von der an ihrem nördlichen Fuße sich ausbreitenden Wüste so benannt, zieht sich als regelmäßige steile Kette mit horizontalen Felslagern, einer Mauer gleich, von Suez herab gegen Süden, wo sie bis zum Ras Ghurundel allgemein Dschebel er-Rachah heißt. Vom W. Ghurundel aber, wo sie den Namen et-Tih bekommt, zieht sie gegen Ost-Süd-Ost fast in grader Linie gegen den Golf von Akaba hin. Auf diesem ihrem Zuge erreicht sie den etwas höhern Berg el-Oedschme, der nördliche von Ain el-Akhdar längs dem W. el-Arisch in der Richtung gegen Nord-Westen (Robins. auf seiner Karte fälschlich gegen Nord-Osten; siehe Ritter a. a. O. S. 181) in die Wüste hineinragt. Hier trennt sich zugleich die Kette Tih in zwei Arme, von denen der eine sich unter einem rechten Winkel gegen Norden wendet, nach einem Laufe von sechs Stunden aber wieder in die frühere Richtung gegen Osten zurückkehrt und el-Dhelel heißt; am Meere endigt er in eine hohe Klippe, die unter den Arabern nur unter dem Namen et-Tih bekannt ist. Die südliche Abzweigung behält ihre normale östliche Richtung und auch ihren frühern Namen gegen den älanitischen Golf hinziehend. Als eine Fortsetzung dieses südlichen Tih-Armes ist der Dschebel es-Sumglis anzusehen, ein langer Bergrücken, der von Nord-Westen nach Süd-Osten gegen die Küste zulauft. Jene Querkette et-Tih, die gleichsam den Bogen zur Sehne der Chadsch-Straße bildet, besteht aus Sandsteinschichten mit Kalk- oder Thonlagen nach oben zu, ist völlig unfruchtbar und steigt zu einer Höhe von 4500—5000 Fuß. — Im Norden dieser Querkette breitet sich die Wüste Hochebene et-Tih (تيه بنى اسرايل, d. i. Wüste des Umherirrens der Kinder Israels) ein traditioneller Name von Istakhri an bis auf Jakuti. Nach der Tradition soll nämlich diese Hochwüste das Feld der Wanderungen des israelitischen Volkes während der 38 Jahre gewesen sein, bevor sie das gelobte Land betreten konnten. Die heutigen Beduinen, wie schon Seetzen gefunden (Mscpt. Reisebericht 1807), haben keine Erinnerung mehr an solche Namen. Sie erstreckt sich über die Chadsch-Route gegen die Südgrenze Palästinas. Es bildet jedoch die Chadsch-Straße bei den Einheimischen insofern eine Grenze, als die Wüste im Süden derselben zum Ard et-Tur d. i. dem Lande der Halbinsel Tor, der im Norden gelegene Wüstenstrich aber zu Syrien (esch-Scham) gerechnet wird. Diese Hochwüste senkt sich vom Fuße der Tih-Kette gegen Palästina, gegen Aegypten und gegen das mittelländische Meer hin von 4000 Fuß zu 2800, 1300, ja bis 1000 Fuß allmählig herab, während sie östlich in das Thal el-Arabah in mehreren Terassen ziemlich steil abfällt. Die Gewässer dieses ganzen Landstriches fließen entweder westlich nach dem mittelländischen Meere oder östlich nach der Arabah und dem todten Meere. Mitten durch die Hochwüste geht nämlich ein langes Centralbecken von der Kette Tih Nord-Nord-West bis zur Küste des mittelländischen Meeres, wo es einen bedeutenden Abfall hat. Durch die ganze Länge dieses Beckens läuft der Wadi el-Ausch, seine Gewässer ableitend und sie dem mittelländischen Meere bei dem Orte gleiches Namens auch Rhinokolura zuführend. Wasser, die im Westen dieses Beckens fließen, gehen direct dem Meere zu. Dieses Becken ist durch das Gebirge el-Oedschmeh von einem andern parallelen im Osten getrennt, das sich vom Tih bis beinahe an den Dschebel el-Araif und el-Mukrah, mit welchen im Norden dieser östlichen Wüste ein bergiger Landstrich beginnt, erstreckt und seine Gewässer durch den W. el-Dscherafeh der Araba und dem todten Meere zusendet. Die Bodenbeschaffenheit dieser wüsten Landstriche ist die der Querkette Tih: horizontal geschichtete Kreide-, Mergel- und Sandformation, weite Flächen sind mit schwarzen Feuersteinen (Flints) bedeckt, aus denen hie und da kahle Kreidehügel hervorragen, abwechselnd mit unabsehbaren Flächen blendend weißen Flugsandes, der durch die Wüsten-

winde bald zu Hügeln aufgethürmt, bald auseinander geworfen wird. Am ſüdlichen Fuße der Tih-Kette dehnt ſich aus der Nähe des Meerbuſens von Suez beinahe über die ganze Breite der Halbinſel bis an den älanitiſchen Golf die ſandige Ebene Debbet er-Ramleh aus, nach Ruſſegger über 3000 Fuß über d. M. (bei Ain el akhdar 3793 Fuß). Im Süden dieſer Ebene beginnen die Gebirgsformationen der Centralgebirgsgruppen der Halbinſel: Sandſtein, Grünſtein, Porphyr und Granit. Von hier laufen alle Gewäſſer entweder dem Golfe von Suez oder Akaba zu. Unter den Vertiefungen oder Wadi's der Halbinſel, welche durch die Bibel wichtig geworden, dürften mit Ausnahme der Thäler und Wadi's der Sinai-Gruppe, die sub nr. II. beſprochen werden, folgende auszuzeichnen ſein: a) Der W. Ghurundel غرندل (bei Robinſon) höchſt wahrſcheinlich das 'Elim der Bibel (Exod. 15, 27. 16, 1), wo die Iſraeliten 12 Quellen und 70 Palmbäume fanden, ſeit den früheſten Zeiten als Station der Reiſenden und Pilger bekannt; es iſt faſt eine Meile breit, von der Meeresküſte gegen Oſt-Nordoſt ſich erſtreckend und im Gebirge er-Rahah in dem Ras gleiches Namens endigend. Schon Breidenbach (1483) und nach ihm die neuern Reiſenden Niebuhr, Burkhardt haben das bibliſche 'Elim darin gefunden, auch Robinſon, wiewohl dieſer es eher im W. Uſeit ſuchen möchte (vgl. Ritter a. a. O. S. 819 ff.). b) Der W. Mukatteb المكتب (der beſchriebene) ein etwa drei Stunden langes von Südoſt gegen Nordweſt ſich hinziehendes Thal, das am obern Ende (im Süden) ziemlich breit (nach Burkhardt 3 engl. M. = $1\frac{1}{2}$ Stunden) und im Oſten von hohen Gebirgen, im Weſten von niedrigen Sandſteinwänden eingeſchloſſen iſt. Burkhardt hat ihn 1816 auf ſeiner Rückreiſe vom Sinai durch Feirân nach Suez zuerſt genauer unterſucht. Dieſe Straße von Suez nach dem Sinai heißt die untere, d. i. die tieferliegende und iſt die bequemere und gangbarſte, daher auch von den Iſraeliten auf ihrem Zuge eingeſchlagen, nachdem ſie die Wüſte Sin Exod. 16, 1. 17, 1) verlaſſen und den W. Schellâl, der nördl. in die Ebene el Kaa mündet, und W. Badera, der ſich an jenen in der Richtung von Nordweſten gegen Südoſt anſchließt, beide aber Fortſetzungen des W. Mukatteb ſind, durchſchnitten hatten. Eine zweite Straße — die obere genannt — viel beſchwerlicher führt mehr nördlich über das höher gelegene Debbet en-Nasb, von Robinſon 1838 und auch von Burkhardt auf dem Hinwege eingeſchlagen. Dieſes Thal iſt durch die vielen Inſchriften berühmt, die ſich theils an den Klippenwänden, theils an den von den 20 bis 30 Fuß hohen Sandſteinwänden herabgeſtürzten Steinmaſſen finden; ſie fangen jedoch erſt etwa in der Mitte des Wâdi an, wo ſich dieſer verengt und den Namen Seyh Szeder (Lepſius Sittere) erhält, und gehen bis an die Gebirgsgruppe des Sinai. c) Dieſer Wadi hängt mit dem W. Feiran فيران zuſammen, einem 12 Stunden langen Thale, das von Oſt-Süd-Oſt gegen Weſt-Nord-Weſt ſtreicht, ſich hier an den Mukatteb anſchließt und dann in weſtlicher Richtung faſt bis an's Meer lauft. Der Boden dieſes Thales iſt angeſchwemmtes Erdreich von gelblichem, mergelreichem, thonartigem Niederſchlag; dieſer Bodenbeſchaffenheit und theilweiſe dem im Thale permanent fließenden Bächlein verdankt es ſeine ausnehmende Fruchtbarkeit. Man ſieht Waizenfelder, Tabakpflanzungen und Weinreben; außer Datteln und der Nebekfrucht des Sitterebaumes (rhamnus lotus) werden Gemüſe wie Gurken, Melonen und Zwiebeln nebſt Hanf gebaut. Lepſius in ſeinem Manuſcripte 1845 nennt es das Paradies, wiewohl Burkhardt (Geſen. II. 957 f.) in dieſem Lobe nicht ſo entſchieden iſt. Es ſcheint dieſes Thal der älteſte Culturſitz der Halbinſel zu ſein, in den früheſten Zeiten von Amalekitern bewohnt (Exod. 17, 8 f.). Die dem Seitenwadi Aleiyat, der nach dem Serbal führt, gegenüber ſich befindende Ruine der alten Stadt Pharan war ſchon im 5. Sec. der Sitz eines Biſchofes. Der erſte Biſchof Netras ſoll ein Mönch vom Sinai-Kloſter geweſen ſein. Auf dem Concil von Conſtantinopel

536 war Theonas Bischof von Pharan zugegen. Theodorus, Bischof von Pharan, war in die monotheletischen Streitigkeiten verwickelt und auf dem Concil zu Constantinopel 680 verdammt. Vom 7. Sec. bis zum 15. schweigt die Geschichte gänzlich vom christlichen Pharan. Nach der Zerstörung der Stadt wurde der Bischofssitz nach dem Sinaikloster verlegt. d) Dort wo der W. Feiran mit seiner engsten Einschnierung bis auf acht Schritte Breite endet, spaltet sich das Thal in zwei, von denen der nördl. W. esch-Scheikh (الشيخ) in nordöstlicher Curve seinen Umweg zum Sinai nimmt, während der südliche W. Selaf (Robins. W. Solaf صلاف) in mehr directer Richtung gegen den Sinai sich hinzieht. W. esch-Scheikh, wahrscheinlich vom Grabmale des Scheikh Sâlih, dem heiligsten Orte der Halbinsel benannt, ist eines der größten und berühmtesten Thäler der Halbinsel. Im eigentlichen Herzen der Sinaigruppe beginnend geht er von dem Ostende der Ebene er-Rachah, wo er 5000 Fuß über d. M. ist, zuerst gegen Osten, dann wendet er sich gegen Nord und einen großen Bogen beschreibend gegen Nordwest und Südwest bis zur Einmündung des W. Selaf, wo er nur 2700 Fuß absolute Höhe hat, welche dann gegen den W. Hibran und W. Feiran noch mehr abnimmt, wie dieß beim Abgang der Messungen aus dem Zusammenflusse der Gewässer der Centralgruppe in diesen beiden Thälern ersichtlich ist. In diesem Thale ist das israelitische Volk vom W. Feiran aus emporgestiegen, um zum Sinai zu gelangen, denn noch war kein Kunstweg über die Wildnisse des Nakb el-Hawy gebahnt (vgl. Ritter a. a. O. 659). Auf der Route durch den W. Feiran und esch-Scheikh sind die drei Stationen der Israeliten Daphka, Alus und Raphidim (Num. 35, 5—15) zu suchen. Robinson fand Raphidim bei der Quelle Abu Suweira im obern Scheikthale (4005 Fuß über d. M.). Lepsius, der den Serbâl für den Sinai hielt, sucht es bei dem heutigen el-Hessue, nicht weit von den Ruinen Pharans. Nach Ritters wohlbegründeter Meinung (a. a. O. S. 737—744) ist Raphidim in keinem der beiden Extreme zu suchen, sondern im untern W. Scheikh, denn nicht darf übersehen werden, daß Exod. Cap. 18 und Cap. 19 weder chronologisch noch topographisch aneinander gereiht sind (vgl. Ranke's Untersuchungen über den Pentat. I. S. 83). — Aus dem W. Scheikh führt sowohl der W. Sal als auch der W. ez-Zugherah, letzterer freilich auf einem Umwege an die Nordspitze des Golfes. Auf jener ersten Route liegt die zweite Station der Israeliten vom Sinai aus Chazeroth (heute Quelle el-Chudhra) 18 Stunden (d. i. 4 Tagmärsche) vom Sinai, eine halbe Stunde südlich von der Tîh-Kette. Wichtig ist die Bestimmung dieses Ortes für den Zug der Israeliten, denn ist der heutige Ain el-Chudhrah identisch mit dem חצרות der Bibel, wie schon Burkhardt vermuthet, so konnten die Israeliten, an diesem Puncte angelangt, nicht mehr einen Weg über das Gebirge Tîh und die nördliche Wüste gegen Palästina einschlagen, sondern mußten an der Küste des älanitischen Golfes gegen Aila ziehen (vgl. Robins. a. a. O. I. 249). — Die südliche Spitze der Halbinsel ist bis jetzt noch zu wenig untersucht worden. — Unter den Gewächsen dieser Halbinsel ist im Westen der Tarfabaum (Tamarix mannifera), der nur zu einer Hohe von 3000 Fuß vorkommt und besonders im niedern Scheikthale und W. Feiran häufig ist, dann die Dattelpalme und im Osten auch die Gummi Acacie, von welcher es mehrere Arten gibt, deren eine Sejal heißt. Diese ist die שִׁטָּה der Bibel, von den Arabern Sant, Sont oder Schont genannt, deren leichtes und dauerhaftes Holz sich mehrfach zum Bau der Stiftshütte in der Wüste eignete. In der nördl. Hochwüste kommt auch der Retemstrauch vor רֹתֶם genista, vulg. juniperus und Luther ebenso falsch Wachholder, der einen angenehmen Schatten gibt und sehr gute Holzkohle liefert (vgl. 3 Regg. 19, 4. Job. 36, 4. Ps. 120, 4). Getraide hat die Halbinsel nicht. Unter den Thieren ist besonders der Fischreichthum am älanitischen Golf zu rühmen, der gewiß eine Hauptnahrung der in dieser Gegend wandernden Israeliten bot (vgl. Num. 4, 11. 22). Gegen die Nordspitze des Golfes, um dieselbe und weiter hinauf in der 'Arabah

gibt es viele Schlangen und Scorpionen (Num. 21, 4 und 6), die im Westen der Halbinsel aber viel seltener sind. Auch gibt es im östlichen Theile der Halbinsel viele Eidechsen und Gecko-Arten. Unter den Vögeln kommen mehrere Falken-Arten vor, eine Art Adler, Rebhühner mit rothen Beinen, Wachteln, Tauben u. A. Unter den Vierfüßlern ist der Springhase (dipus), der Klippendachs (nach Gesen. שָׁפָן der Bibel) sehr häufig. Unter dem Wild sind Gazellen am häufigsten, selten sind Steinböcke (Beden der Araber). Noch seltener sind aber Füchse und Hyänen, sehr selten Wölfe und Leoparden. Unter den Hausthieren ist das Kameel der Reichthum der Bedawy und eine Wohlthat der Reisenden. In der nördl. Hochwüste lassen sich hie und da auch Strauße blicken. Gewiß hat die Fauna der Halbinsel großen Einfluß auf die Abfassung der mosaischen Speisegesetze geübt. — Die ältesten Einwohner der Halbinsel waren Idumäer, Midianiter und Amalekiter, Aegyptier, Phönicier und Israeliten, später die Nabathäer, hierauf byzantinische Christen, vorzüglich Griechen, und nach diesen erst die Araber, die sich jetzt in mehrere Stämme theilen. Im Süden der Halbinsel und um das Sinaigebirge wohnen die Tawarah, die sich in die Stämme Sawalichah, Obikat, Muzeim, Aulad Suleimân, Beni-Wasel und Dschebelijeh theilen (vgl. Robins. a. a. O. I. 219 ff.). Im Nordosten und Nordwesten wohnen Abzweigungen des Hauptstammes Terabin, welcher im Norden des peträischen Arabiens bis gegen Gaza verbreitet ist. Im Ganzen beträgt die Bevölkerung der Halbinsel nach Burkhardt nicht über 4000, nach Rüppell etwa 7000, jedoch hält derselbe diese seine Zahlangabe um ein Viertel zu groß. — II. Das Gebirge Sinai, wie es die Christen nennen, heißt in der Bibel חֹרֵב, d. i. „durch abgelaufenes Wasser trocken gelegtes Erdreich" (vgl. Lepsius, Reise u. s. w. S. 48. Rosenmüller bibl. Geogr. Bd. III. S. 114. Gesen. lex. man. art. חָרֵב) wird auch an einigen Stellen im allgem. הַר הָאֱלֹהִים (der Berg Gottes) genannt, bei den Arabern aber unter dem Namen Dschebel Musa im weitern Sinne (Moses-Gebirge) oder auch Dschebel et-Tur bekannt, ist jene schon oben allgemein beschriebene Gebirgsgruppe, welche gegen die Südspitze hingedrängt auf einer Basis von 4000 Fuß absoluter Höhe über d. M. sich erhebt. Es ist eine felsige, zertrümmerte und zerklüftete Wildniß von elliptischer nach Nord-Nord-Westen mehr in die Länge gezogener Gestalt, fast ganz aus Granit bestehend mit 15 bis 20 Stunden (30 bis 40 engl. Meilen) im Durchmesser. Die Nordostgrenze dieses Gebirges ist in der Nähe von Abu-Suweirah zu suchen, wo sich auch die Wasserscheide zwischen Akaba und Suez findet. Im Nordwesten reicht es bis hinter den Dschebel Wadeje der Araber (Ritter a. a. O. S. 275). Im Norden schließt es der concave Theil des W. Scheikh ein. Im Nord-Osten, Süden und Nord-Westen ist der Sinai von 600—800 Fuß hohen von der Sonne geschwärzten Granitklippen umgeben; es gehören aber auch noch zum Sinai nach den Untersuchungen Burkhardts, Wellsteds und Robinsons der Dschebel Fera im Nord-Osten, Um Lauz, Um Atawy und Ras el-Ferußeh im Osten, und die Porphyr und Granitberge Mordam und Mohala im Süden. Den südlichsten Eckstein des ganzen Centralkernes bildet der 9000 Fuß hohe Kegelberg Dschebel om Schomar, den Burkhardt bis jetzt allein bestiegen und näher untersucht hat (Ritter a. a. O. S. 528). Die Sinai-Gruppe erscheint in drei Gebirgsstöcke zertrümmert, welche parallel zu einander von Nordwest nach Südost laufen und durch Schluchten, Thäler und Ebenen von einander geschieden sind. Der westlichste von ihnen, der wie der östlichste in der Bibel nicht erwähnt wird, heißt bei den Christen der St. Catharinenberg, bei den Arabern Dschebel el-Humr. Er ist im Norden durch einen Rücken mit dem zackigen Dschebel Ghubscheh verbunden, der weiter gegen Norden den Namen Sulsul-Zeit und jenseits der Felsspalte, die nach dem W. Rudhwah herabführt, den Namen Dschebel es-Surey oder es-Seru annimmt. Man kann jedoch auch diese nördlichen Berge als fortgesetzte Gliederung des Humr ansehen (Ritter a. a. O. S. 567). Der westliche Fuß des St. Catharinenberges steht im W. Tulah, einem langen Hochthal, das aus dem

Zusammenstoß der zwei Wadi's um Kuraf und Zuweitin gebildet wird, im Norden sich mit W. Rudhwah vereinigt, und in den W. Solaf ausgeht. Es ist dasselbe Thal Θωλά, wo in einer Klause oder einem Kloster der bekannte Johann Climacus (s. d. A.) um 560 als Abt gelebt haben soll. Im Osten senkt er sich in das enge Thal Ledscha (steinichter Landstrich), so genannt, weil am Boden dieses Thales eine Menge von herabgestürzten Felsblöcken liegen; übrigens ist es sehr quellenreich und mündet in die nördliche Ebene er-Rachah, während es im Süden durch die hohe Bergsspitze des St. Catharinenberges geschlossen wird. Der Berg ist 8000 Fuß hoch und gegen die Südspitze erhebt er sich zu der eigentlichen Catharinenhöhe, deren Gipfel aus zwei Felsenhöckern besteht, von denen der westliche höher ist als der östliche. Auf dem östlichen befindet sich eine kleine ärmliche Capelle der hl. Catharina, deren entseelter Leib von Alexandrien durch Engel auf diese Höhe übertragen worden sein soll, um nicht in die Hände der Ungläubigen zu fallen (nach Euseb. um 307 n. Chr.). Rudolph von Suchem schreibt noch im J. 1336: „Aber auf dem Spitz des Sct. Catharinenberges ist kein Capell noch Bethaus und ich vermeyn daß von Schwärin wegen des Wegs mit menschlicher Hand da nichts gebawen müg werden. Doch man siht das End, wo der Leib Sct. Katherin erfunden ist, gleich wie ein Mensch in den Stein getruckt." Die Kirche nennt in der Oration der Heiligen diese Höhe den Berg Sinai, wiewohl sie, wie A. Morison (relation histor. p. 97) bemerkt, recht gut beide Gipfel zu unterscheiden wisse. Die Höhe beträgt nach Rüppell 8063 nach Russegger 8168 Pariser Fuß. Es eröffnet sich von dieser Bergspitze eine herrliche Aussicht in die Umgegend, ja über die ganze Halbinsel. Die Vegetation ist vom Fuß bis zum Gipfel zum bewundern üppig, üppiger als die des Sinai und der ganzen Umgegend, wiewohl der Gipfel durch 5—6 Monate mit Schnee bedeckt ist. Ueberall sprossen zwischen Felsen Kräuter hervor und verbreiten bei frühem Morgenthau einen lieblichen Duft; sie werden von den Mönchen des St. Catharinenklosters gesammelt und in die Filiale nach Kairo geschickt. Treffliche Weiden werden hier gefunden, unter andern ist das Zattar der Araber (ocimum Zatarhendi), welches für das beste Schaffutter gilt, hier in Menge vorhanden; aber keine Spur von Wald. Ueber den Boden dieser Gegend überhaupt findet man bei Ritter a. a. O. S. 561 folgende Aeußerung: „Das ganze Land ist aber insofern felsiges Wüstenland, im Gegensatz etwa europäischer Berggegenden oder Alpenlandes, weil alle Wiesengründe fehlen. Wiesenbildung besteht im weidenmäßigen, dichtgedrängten Beisammenstehen der Gramineen, in weit verbreiteten Grasungen, die ein ununterbrochenes Grün darstellen. Davon ist hier aber keine Spur, nirgends ist eine Erdstrecke so dicht bewachsen, daß der Sand- oder Felsboden dadurch ganz unsichtbar geworden wäre." (Aus Schimper's Nachricht von seiner Sinaireise. Mscrpt.) Robinson hat den Gipfel des Catharinenberges vom Kloster der Vierzig aus durch die enge und steile Schlucht Schuk Musa (Spalte Mosis) auf einem beschwerlichen Wege in etwa drei Stunden erreicht. Dieses Kloster el-Arba'in oder „die Vierzig" liegt im erwähnten Ledschathale nach Rüppell 5366 Par. Fuß über d. M., also 2700 Fuß tiefer als die St. Catharinenspitze. Den Namen soll das Kloster haben von 40 Mönchen, die beim Ueberfalle der Araber darin getödtet worden sind. Indeß mag sich diese Erzählung auf die Ermordung von 40 Einsiedlern um den Sinai herum am Schlusse des vierten Jahrhunderts beziehen. Gegenwärtig steht es ganz verlassen, nur eine Familie der Leibeigenen vom Catharinen-Kloster wohnt hier, um den um das Gebäude angelegten Garten zu besorgen. Der zweite mittlere Gebirgsstock, bei den Christen gewöhnlich Horeb, bei den Arabern Dschebel Musa im engern Sinne (im Koran Sinai) wird in der Bibel חֹרֵב genannt. (Ueber den vorgeblichen Namen Agar, den der Berg nach Rosenmüller bibl. Geog. III. 114. u. A. im Briefe an die Gal. 4, 24 führen soll, vgl. Fr. Windischmann, Erklärung dieses Briefes zu d. St.) Dieß ist jener ewig denkwürdige Berg, auf den der Herr unter Donner und Blitz

und dem Ton einer sehr starken Posaune in eine dichte Wolke eingehüllt herabfuhr im Angesichte seines Volkes, das er mit mächtiger Hand aus Aegypten herausgeführt und auf Adlersflügeln hieher gebracht hatte, um den mit Abraham geschlossenen Bund hier zu erneuern und die Bundesacte anzufertigen. Die Tradition sowohl der Christen als der Juden und Mohammedaner steht einstimmig für diesen Berg als den in der Schrift erwähnten Gesetzesberg ein, wiewohl sie darin nicht übereinstimmt, ob der Herr auf der nördlichen Wand des Berges, die in die Ebene er-Rachah hineinragt (der Horeb der Christen im engern Sinne) oder ob er auf der südlichen Spitze des Berges, welche der Berg Mosis (Dschebel Musa im eigentlichen Sinne) heißt und in die Ebene Sebaijeh sich herabsenkt, in unnahbarer Majestät seinem Volke seinen heiligsten Willen geoffenbart und die erhabene Bestimmung Israels mit lauter Stimme und deutlichen Worten vorgezeichnet hat. Ebenso theilen sich auch die wissenschaftlichen Untersuchungen bei der Bestimmung der Stelle der Gesetzgebung, doch dürfte man nach den neuesten Forschungen nicht mehr im Zweifel sein, auf welcher Seite die Wahrheit liege, wie dieß aus folgendem erhellen dürfte. Der Berg senkt sich westlich in das schon genannte Ledschathal hinab; am östlichen Fuße liegt in der Richtung von Nord-West gegen Süd-Ost der Wadi Schu'eib, d. i. das Thal Jethro's, auch חֹבָב von den Arabern Schu'eib شعيب genannt, weil nach der Tradition bis hieher die Herden des Midianiterfürsten zur Weide getrieben worden sein sollen; jetzt könnte es passend das Klosterthal heißen. Dieses Thal kann angesehen werden als ein verengter Fortsetzungsspalt der Ebene Rachah, die ebenfalls von Nord-Westen gegen Süd-Osten der Länge nach sich ausdehnt. Gegen Süden ist dieses Thal nicht ganz geschlossen, wie das Ledschathal, aber auch nicht ganz offen, sondern etwa eine Stunde von seiner Mündung durch eine mäßig hohe Paßhöhe (nach Wellstedt Dschebel Sebaijeh, richtiger von Schubert und Lepsius Meraga auch Menegada Musa) durchschnitten. Ueber diesen Paß führt die Straße nach Schurm zum Aila-Golf. Im Norden fällt der Berg, von wilden nackten Spalten durchrissen, mit mächtigen Kämmen und Spitzen gekrönt, fast senkrecht 1500 Fuß in die weite Ebene er-Rachah, im Süden aber senkt er sich von einer Höhe von 2000 Fuß pyramidal hinab im Süd-Süd-Osten auf niedrige Kieshügel, westlich aber in die weite und große Ebene Sebaijeh. Die nördliche Ebene er-Rachah, wegen einiger dort befindlichen Gärten auch Bostan-Ebene genannt, ist eine hohe Ebene von 4000 Fuß über d. M., die sich, wie bereits erwähnt worden, von Nord-Westen gegen Süd-Osten, von dem Passe Nukb Hawy gegen das Thal Schu'eib, eine Stunde lang und 10 bis 20 Minuten breit hinzieht und an ihrem östlichen Ende in den W. Scheikh mündet. Im Norden ist sie vom Dschebel Fureia begrenzt, der schroff und steil aufsteigt, am Gipfel aber ein flaches Tafelland darbietet, das als Weideplatz für Kameele benützt wird. Im Süd-Westen bilden die Fortsetzungen des Dschebel Humr wegen der Vorsprünge und Spitzen desselben unregelmäßige Begrenzungen. Am Eingange in das Ledschathal ist ein geräumiger Einbug, im Süden ist es aber die senkrechte Horebwand, deren Fuß von der Ebene aus berührt werden kann. Dicht vor dem Fuße des Horeb ist das tiefe Bett eines Gießbaches, durch welches zur Regenzeit das Wasser von el-Ledscha und von den Bergen rings um den Einbug quer über die Ebene nach Osten strömt, indem die Ebene ein wenig gegen Süd-Osten sich abdacht. Doch ist sie nicht ganz horizontal, sondern hat fast in der Mitte eine sanfte Wölbung, die sich sowohl gegen Nord, wie gegen Süd zur Horebwand etwas senkt, und die Wasserscheide bildet (Robins. a. a. O. I. S. 156. Ritter a. a. O. S. 599). Diese Ebene ist vor Robinson von keinem Reisenden gehörig beachtet und näher untersucht worden. Der schriftgläubige Nordamerikaner war der erste, der beim Ansichtigwerden der Ebene freudig überrascht in die Worte ausbrach: „Hier ist Platz genug für ein großes Lager." Er rechnet den Flächeninhalt auf eine engl. □Meile (eine halbe Stunde im □): nehmen wir noch hinzu den westlichen Einbug am Eingange in die Ledschaschlucht

und die nördliche Erweiterung der Ebene durch den W. Scheikh, der sozusagen eine Fortsetzung der Ebene ist, so wird der Flächenraum doppelt so groß. Was für die Ebene er-Rachah Robinson geworden, das sind für die Ebene es-Sebaijeh am südlichen Fuße des Berges die beiden jugendlichen Reisenden Fr. Ad. Strauß und W. Krafft. Sie fanden diese Ebene in Verbindung mit dem gleichnamigen Thale, das von der Ebene aus um den südlichen und östlichen Fuß des Dschebel ed-Deir als des dritten Parallelstockes der Sinaigruppe in den W. esch-Scheikh mündet und mit ihm ein einziges großes Thal auszumachen scheint; es hat auch an den schmalsten Stellen eine Breite von 600 Fuß. Die Länge jener Ebene von Osten nach Westen beträgt im Ganzen fast 24,000 Fuß, die Breite zwischen 1400 und 1810 (die Ebene er-Rachah ist 7000 Fuß lang und 2700 breit). Nach Süden erhebt sie sich allmählig und die hier angrenzenden Berge erheben sich sehr sanft und erreichen keine bedeutende Höhe, so daß sich die Ebene besonders gegen Osten amphitheatralisch erhebt. Auch von dieser Ebene aus kann der Fuß des Horebberges berührt werden und der südliche Gipfel desselben ist von hier ebenso sichtbar wie der nördliche von er-Rachah. Aus diesem, was über die beiden Ebenen bemerkt worden, geht zur Genüge hervor, wie vorschnell Winer's Aeußerung in seinem Realwörterbuch noch 2. Aufl. Art. Sinai gewesen ist, wenn er unter anderm sagt: „Welchen Gipfel man aber auch als Schauplatz der Gesetzespromulgation denke, falsch bleibt immer die gewöhnliche Vorstellung, als ob am Fuße des Berges sich eine große Fläche ausbreite, wo das israelitische Volk habe stehen können, vielmehr ist ringsum nur ein Gewirre von Thälern und Klüften; und schwerlich war die ganze Nation unmittelbar Zeuge dessen, was auf dem Berge sich ereignete" (vgl. Realw. a. a. O. 129 ff.). Nicht ohne Grund hat der Herr Mosen aus Aegypten in diese Gegenden geführt, wo er gewiß sehr oft die Herden Jethro's weidete, um ihn mit dieser für die Aufstellung des israelitischen Volkes so geeigneten Bodenbildung dieses Ortes bekannt zu machen. Bevor wir jedoch die gewonnenen Resultate zur Beleuchtung des bibl. Berichtes benützen, wollen wir den Berg selbst näher kennen lernen. — Etwa eine halbe Stunde vom Eingange des Thales Schu'eib ist an der östlichen Wand im Thale das unter dem Namen St. Catharinenklosters bekannte Hospiz angebaut, in frühern Zeiten lange das einzige Ziel der Pilger, die nach dem Sinai wallfahrteten, und der gewöhnliche Mittelpunct auch der heutigen Reisenden, die von hier aus ihre Observationsausflüge nach allen Richtungen der Gebirgsgruppe anzustellen pflegen. Es soll vom Kaiser Justinian im Jahre 527 an der Stelle erbaut sein, wo die fromme Helena eine kleine Kirche hat erbauen lassen; es liegt nach v. Schubert 4725 Par. Fuß über d. M., nach Russegger 5115 (Annalen für Erdkunde von Berghaus, Februar und März 1839. S. 425 ff.), nach Rüppell etwa 4966 Fuß, also jedenfalls um vieles tiefer als das Kloster der Vierzig. Das Gebäude bildet ein unregelmäßiges Viereck, 245 Par. Fuß lang und 204 Fuß breit, von hohen Mauern aus Granitblöcken umgeben und hie und da durch kleine Thürme befestigt. Das Thor oder besser die Thüre, die in das Haus führt, ist der möglichen Ueberfälle räuberischer Araber halber 28 Fuß 9 Zoll über dem Boden, Briefe und Reisende müssen also hinaufgewunden werden. Im Innern gibt es eine Menge Höfe, die das Haus zu einem förmlichen Labyrinthe machen. Die Kirche ist massiv und fest aus der Zeit Justinians mit Reparaturen und Anbauen späterer Jahrhunderte. Die Nische über dem Altar enthält ein großes Mosaikstück, die Verklärung Christi darstellend und die Portraits Justinians und seiner Gemahlin. Hinter dem Altar zeigte man die Stelle, wo der brennende Dornbusch gestanden haben soll, die jetzt als die heiligste der ganzen Halbinsel angesehen wird; alle die diesen Ort betreten wollen, dürfen es wie einstens Moses nur mit bloßen Füßen thun. Die Stelle selbst ist mit einer Silberplatte bedeckt und die Capelle mit reichen Teppichen, Bildern und silbernen Ampeln verziert. Nahe dabei zeigt man auch den Brunnen, wo Moses Jethro's Herde getränkt haben soll. In der Sacristei

werden die Reliquien der hl. Catharina aufbewahrt, nämlich eine Hand und der Schädel in Gold gefaßt und mit Edelsteinen verziert. Von diesen Reliquien hat das Kloster den Namen, denn nach der Kirche sollte es Kloster der Verklärung (wie auch Burkhardt es nennt) heißen. Quaresmius nennt es St. Salvator, Rüppell Kloster der Verkündigung. Nebst der Kirche gibt es noch in demselben Kloster 24 Capellen, von denen auch einige den Lateinern, Armeniern, Syrern und Kopten gehörten, jetzt sind alle griechisch. Aber auch eine Moschee befindet sich innerhalb der Klostermauern, die etwa 200 Menschen fassen mochte, eher ein Beweis der Politik der Klosterbewohner als ihrer Toleranz oder richtiger Indifferentismus. Jetzt ist sie außer Gebrauch gekommen, da mohammedanische Pilger sehr selten sind. Das Kloster hat auch einen Garten, wo sich zugleich die Begräbnißstätte der Klosterbrüder befindet, die Mauer des Gartens ist nicht unübersteiglich. Die Mönche sind Basilianer, ergänzen sich meist von griechischen Inseln und führen ein sehr einfaches und ruhiges Leben. Rud. v. Suchem beschreibt ihre Lebensweise mit Worten, die bis heute wahr sind: „Sie führen ein strengen Orden; leben keusch und züchtig, sind unterworfen ihrem Ertzbischoff und Prelaten; trincken nicht Wein denn in hohen Festen; essen nimmer kein Fleisch, sondern erhalten sich mit Kräutern, Erbsen, Bohnen und Linsen, welches sie ihnen mit Wasser, Saltz und Essig zubereiten; essen bei einander in einem Refectorio ohn ein Tischtuch; verrichten in der Kirche ihr Ampt mit großer Andacht Tag und Nacht; und befleißen sich in allen Dingen, daß sie deß Anthonii Regl nachkommen" (Reißbuch 2. Ausg. S. 839). Der gegenwärtige Erzbischof ist der Expatriarch von Constantinopel, der von einem Concil der Mönche, zu welchem auch die Filiale von Kairo ihre Abgeordnete schickt, aus den Priestern der Congregation selbst gewählt wird, auf die Angelegenheiten des Klosters aber keinen Einfluß hat. Der Vorsteher des Klosters ist der Prior. Burkhardt fand da 23, Robinson 26 Mönche, v. Schubert sagt, es wären ihrer 26, von denen einige Almosen zu sammeln ausgegangen wären. Der Weg auf den Berg führt südlich vom Kloster durch eine Schlucht hinauf, die sich schräg durch die senkrechte Felsmauer des Berges zieht. Etwa in 1½ Stunden erreicht man den Rücken des Berges, 12—1300 Fuß über dem Thale, der jedoch nur eine sanfte Einsenkung des Bergrückens ist, welche die nördliche Gipfelhöhe mit der südlichen vereinigt, selbst aber sich gegen die Westseite des Bergabhanges hinabsenkt, wo ein steiler Bergpfad hinabführt zum Kloster der Vierzig. An der Stelle, wo man vom Catharinenkloster aus an jener Einsenkung anlangt, ist ein Brunnen und eine hohe Cypresse, dicht daran ein kunstloses Gebäude mit den Capellen des Propheten Elias und Elisa. In der Capelle des Elias befindet sich nahe am Altare ein Loch, groß genug, um einen Menschen zu fassen, wo der Prophet der Offenbarung des Herrn (1 Regg. 19, 8. 9) theilhaft geworden sein soll. Von hier aus südwärts steigt man zum Berge Mosis oder zur südlichen Bergspitze, die man in etwa ¾ Stunden erreicht. Sie ist etwa 700 Fuß über dem eben erwähnten Becken. Der Gipfel besteht aus einer kleinen Fläche von ungeheuren Felsen, etliche 80 Fuß im Durchmesser, die gegen Osten zu am höchsten sind. Hier steht eine kleine fast verfallene Capelle, früher zwischen Griechen und Lateinern getheilt, gegen Südwest etwa 40 Fuß davon eine kleine verfallene Moschee. Der Weg hinauf ist zwar steil aber nicht schwierig. Daß diese Bergspitze die Stätte der Gesetzesoffenbarung an Moses und das Volk gewesen, wird aus folgendem erhellen. Etwa in 15 Minuten von der Eliascapelle am Bergrücken gegen Nord-Nord-West kommt man zu einem andern Becken, wo viel Gesträuch und ein künstlicher Wasserbehälter ist, in der Nähe die kleine Capelle St. Joannis Bapt. In derselben Richtung etwa 20 Minuten weiter trifft man ein größeres Becken von 12 Bergspitzen, umgeben mit Spuren menschlicher Cultur, in der Nähe eine kleine Capelle der hl. Jungfrau Maria vom Gürtel; 10 Minuten weiter ein noch tieferes Becken, ebenfalls von 12 hohen Bergspitzen umgeben, von denen die eine Ras es-Suffafeh genannt, sich etliche 500

Fuß über dem Becken erhebt und sehr schwer und nur auf Umwegen zu ersteigen ist. Man genießt von hier aus die herrlichste Aussicht auf die zu den Füßen sich ausbreitende Ebene er-Rachah und die umliegenden Berge und Thäler. Robinson scheint sich beim Besteigen derselben überzeugt zu haben, daß diese oder eine der benachbarten Felsklippen der Ort sei, wo der Herr herabfuhr mit Feuer und das Gesetz verkündigte. Er sagt hierüber a. a. O. I. S. 176 wie folgt: „Hier lag die Ebene (Rachah), wo das ganze Volk sich versammeln konnte; hier stand der Berg, dem man nahe kommen, den man anrühren konnte, wenn es nicht verboten wurde; hier auch der Berggipfel, wo allein der Blitz und die dicke Wolke sichtbar und der Donner wie der Posaunenschall gehört werden konnte als „„der Herr vor allem Volke herabfuhr auf den Berg Sinai.““ Wir gaben uns dem Eindrucke des ehrfurchtgebietenden Ereignisses hin und lasen mit einem Gefühle, das sich nie verwischen wird, die erhabene Darstellung des Vorganges und der Gebote, die dort gegeben wurden, im Grundtext, wie sie vom großen hebräischen Gesetzgeber selbst niedergeschrieben sind“ (Exod. 19, 9—25. 20, 1—21). Zwischen Ras es-Sussafeh und der Ebene ragen noch einige niedrigere Bergspitzen über die Ebene hinein, die aber Robinson wegen Mangels an Zeit nicht besuchen konnte. Robinson tritt jedoch mit der eben angeführten Vermuthung einer fast 1500 jährigen Tradition entgegen, die er gewiß nicht für grundlos erklärt hätte, wäre ihm die Umgegend genauer bekannt geworden. Von der Ebene es-Sebaijeh nichts ahnend sagt er nämlich: Der Berg Mosis wäre wenigstens 1½ Stunde von der Ebene (er-Rachah) entfernt und nicht sichtbar, auch die Ebene sei von demselben nicht sichtbar, noch auch der Boden der angrenzenden Thäler, auch gäbe es in der Nähe des südlichen Fußes des Berges keinen Platz, wo das Volk sich hätte aufstellen können. Der einzige Fleck, der nicht unmittelbar von hohen Bergen umgeben ist, liege südöstlich, wo sich die Bergwand fast senkrecht auf nackte Kiesberge herabsenkt. Nach den neuesten Untersuchungen von Krafft und Strauß sprechen aber für die südliche Bergspitze oder den Berg Mosis als den Gesetzesberg nach der bereits gegebenen Darstellung nicht nur dieselben topographischen Verhältnisse wie für den Ras es-Sussafeh als: die weite Ebene am Fuße desselben als Versammlungsort des Volkes, die beinahe senkrechte Aufsteigung des Berges aus derselben und die Berührbarkeit desselben von der Ebene aus, was ein Gehege um den Berg nothwendig machte (Exod. 19, 12), ferner die Sichtbarkeit der Bergspitze von der Ebene aus; — sondern es spricht für den Mosesberg noch überdieß eine beinahe 2000 jährige Tradition, dann die Lage der Ebene es-Sebaijeh selbst, die sich gegen Süden amphitheatralisch erhebt, so daß sie für die Aufstellung des Volkes sehr geeignet war, während die Ebene er-Rachah gegen Norden von schroffen und steilen Bergen, die vom Volke nicht betreten werden konnten, begrenzt ist; so wie auch der Umstand, daß die Ebene er-Rachah jenseits der Wasserscheide nordwärts immer mehr sinkt, die Aussicht auf den Sussafeh immer mehr und mehr benimmt, während bei der aufsteigenden Ebene es-Sebaijeh der Sinai immer höher und majestätischer hervortritt (vgl. Fr. A. Strauß, Sinai und Golgatha 3. Aufl. Berlin 1850. S. 162. 163. und handschriftl. Mittheilung F. A. Strauß Tagebuch bei Ritter a. a. O. S. 596). Auch ist der Weg nach Robinsons eigenem Geständniß auf den Sussafeh sehr beschwerlich, während der Mosesberg einen bequemeren Zugang hat. Zu alle dem kommt noch, daß die Worte der Schrift über den Vorgang der Gesetzgebung sich besser mit der Ebene es-Sebaijeh als mit er-Rachah vereinigen lassen. Im Exod. Cap. 19. V. 2 heißt es: „und lagerten in der Wüste daselbst gegen dem Berge.“ Daraus geht hervor, daß die ungeheure Zahl von Individuen nicht allein, wie auch natürlich in der Ebene er-Rachah, die viel zu klein für eine so große Masse war, sondern auch in den umliegenden Thälern, nämlich in W. esch-Scheith, W. el-Ledscha, W. Schu'eib und W. Sebaijeh lagerten, wie dieß auch ihre Herden nothwendig machten. Im V. 17 heißt es, „daß Moses das Volk aus dem Lager

Gott entgegen führte". Da nun die Ebene er-Rachah ohnedem mit Lagern angefüllt war, so blieb kein Raum übrig, wohin sie hätten herausgeführt werden, um so weniger aber wie sie vor Donner und Blitz zurückweichen und in der Ferne hätten stehen können, ohne in's Lager zurückzukehren (Cap. 20, 18 u. 21). Ein solcher war aber noch in der Ebene es-Sebaijeh vorhanden. Uebrigens ist trotz dem der Ausdruck „das Volk" nicht so zu nehmen, als ob alles Volk gemeint wäre, denn dieses hätte unmöglich durch so enge Thäler in einem Tage hindurchgeführt werden können; es ist wie auch sonst häufig bei Moses nur ein beträchtlicher Theil des Volkes, vornämlich bestehend aus den Stammhäuptern, Vorstehern der Geschlechter und der Familien zu denken. Uebrigens haben die Mönche, wahrscheinlich aus Bequemlichkeit, auf dem Wege, den sie mit den Pilgern vom Kloster der Vierzig durch die Ledschaschlucht und die Rachahebene nach ihrem Kloster im Schu'eibthale einschlagen, alle merkwürdigen Orte der Halbinsel zusammengedrängt, so den Fels, aus dem Moses in Raphidim Wasser schlug, den Ort, wo die Erde die Rotte Korah verschlang (!) u. s. w. Daß das Bett des Gießbaches in der Rachah mit den Wassern zusammenhängt, in welche Moses den Staub des goldenen Kalbes streute und daraus dem Volke zu trinken gab, leuchtet von selbst ein. Was die biblischen Namen des Gesetzesberges חֹרֵב und סִינַי betrifft, so ist schon darauf hingewiesen worden, daß ח׳ der allgemeine Name für die ganze Gebirgsgruppe ist, während ס׳ den einen Gesetzesberg bezeichnet. Sonst glaubte man das Entgegengesetzte, wie nach Gesen. zu Burkhardt S. 1078. Rosenmüller a. a. O. III. 115 und Winer Art. Horeb 2. Aufl. in seinem bibl. Realwtb. Die erstere Ansicht theilen die neuesten Forscher wie Robinson a. a. O. I. 197 ff. und Anmerkg. XV. S. 427 f. Wellsted II. Cap. VI. S. 86—92. Hengstenberg, Authentie des Pent. II. S. 396—399. Rödiger nota 82 zu Wellsted II. S. 89—91. Ritter a. a. O. 743 u. A. Die Gründe für diese Ansicht sind nach Robinson zwei: 1) wo die Israeliten vom Orte der Gesetzgebung entfernt sind, heißt der Berg חֹרֵב, also vor und während des Zuges aus Aegypten bis zur Gesetzesstätte (Exod. 3, 1. 17, 6). Ebenso sind zu verstehen die Stellen, wo der ganz allgem. Name הַר הָאֱלֹהִים vorkommt (Exod. 3, 12. 4, 27. 18, 5). Ferner nach ihrer Abreise von der Gesetzesstätte und im ganzen Deuteron. mit Ausnahme der poet. Stelle 33, 2., ja im letzten Buche werden alle Begebenheiten, die früher als am Sinai vorgefallen beschrieben werden, auf den Horeb versetzt (vgl. Deut. 1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69 [vulg. 29, 1]). In Num. 10, 12., wo sie vom Sinai aufbrechen, und im Verzeichnisse der Lagerplätze 33, 15 ist die Wüste Sinai genannt, d. i. die nächste Umgebung des Gesetzesberges, wo unmöglich Horeb stehen konnte. Auch die heutigen Araber sprechen von der Reise von Kairo nach Dschebel et-Tur, während sie die einzelnen Berge mit den Namen Dschebel Katherin, Dschebel Musa u. s. w. nennen. Der Name סִינַי kommt zuerst vor Exod. 19, 1. 2 als Name der Umgebung der Gesetzesstätte in der Benennung „Wüste Sinai". So lange die Israeliten vor dem Sinai lagern, kommt immer dieser specielle Name vom Gesetzesberge vor, einmal Exod. 33, 6., ausgenommen; vgl. Exod. 19, 11. 24, 16. 31, 18. 34, 29. 32. Lev. 7, 38. 25, 1. 26, 46. (vulg. 45) 27, 34. Num. 3, 1. In Num. 1, 1. 3, 14 ist wieder die Wüste Sinai genannt. Später werden in der hl. Schrift beide Namen promiscue gebraucht, wie dieß auch nicht anders zu erwarten ist; so Horeb in 1 Reg. 8, 9. 19, 8. 2 Chron. 5, 10. Ps. 106, 19. (vulg. 105) Mal. 3, 22. (vulg. 4, 4); Sinai in Judic. 5, 5. Ps. 68 (vulg. 67), 9. 18. Im N. T. ist nur vom Gesetzesberge die Rede, der aber auch Sinai genannt wird (Act. 7, 30. 38. Gal. 4, 24. 25). 2) Während das Volk in Raphidim lagerte, erhält Moses den Befehl mit den Aeltesten vor dem Volke zu gehen und den Fels in Horeb zu schlagen, um Wasser für's Lager zu bekommen (Exod. 17, 1. 6). Mögen wir nun auch mit Ritter Raphidim im untern Scheikhthale annehmen, jedenfalls muß ein Theil des Horeb bei Raphidim gewesen sein, was nur dann sein konnte, wenn

Horeb der allgemeine Name der Gesammtgruppe war, die allerdings bis zu den Vorbergen des Serbal, wo ihre äußerste Nordwestgrenze ist, sich ausdehnt. — So sehr auch der Gesetzesberg zu allen Zeiten eines besondern Ansehens bei dem Gesetzesvolke sich zu erfreuen hatte, wie dieß aus den angeführten Stellen und aus den mannigfaltigen und häufigen Bildern der Propheten und Gottesmänner, entnommen aus den Vorgängen am Sinai, hervorgeht; so finden wir doch nach dem Abzuge der Israeliten von dieser Stätte keinen Juden, der eine Wallfahrt nach diesem Berge unternommen hätte. War ja doch der Herr nicht am Sinai geblieben, sondern war mitgezogen in feuriger Wolkensäule nach dem gelobten Lande und hatte sich daselbst gelagert ober den Cherubim im Allerheiligsten, wohin jeder Jude des Jahres wenigstens dreimal zu pilgern verbunden war, vgl. Ps. 68, 18 סִינַי בַּקֹּדֶשׁ; so wie auch der Blick des Israeliten in der Folge nicht auf den Gesetzesberg, sondern auf das Gesetz selbst gerichtet war. Nur vom Propheten Elias lesen wir, daß er, um den Nachstellungen der Jezabel zu entgehen, nicht ohne göttliche Verfügung auf den Berg Horeb, d. i. Sinai geflohen ist (3 Reg. 19), wo ihn der Herr einer der großartigsten Offenbarung würdigte, und in erhabener Vision ihm die Stadien vom Walten des göttlichen Geistes in seinem Reiche vom alles niederreißenden Sturmeseifer bis zum sanften Säuseln des prophetischen Geistes vorführte. Der Repräsentant des Gesetzes also und der Repräsentant der Prophetie des A. B. standen auf demselben Berge, wie sie sich auch später am Tabor zusammenfanden, um Zeugen zu sein der offenbar gewordenen Herrlichkeit des Herrn unter den Menschen, auf die sie so lange gehofft und die Ihrigen vertröstet haben, zugleich aber auch um hinzuweisen auf den innigen Zusammenhang des Gesetzes mit der Prophetie, die ein unzertrennliches Ganzes bilden, und einander gegenseitig ergänzen hinweisend auf Den, der da gesagt hat: Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere sed adimplere (Matth. 5, 17). — Die Vegetation des Sinai und seiner Umgebung ist nicht so reich wie die des Catharinenberges; das Clima ist jedoch sehr gesund und die Luft rein, wie dieß die hochbetagten und dennoch rüstigen Mönche im Sinaikloster beweisen (Robinson hatte einen fast 90 jährigen Mann zur Bedienung erhalten). Der Winter ist jedoch kalt, das Wasser gefriert bis zum Februar und oft fällt Schnee auf den Bergen (Robinson a. a. O. I. 194 f.) Der dritte Gebirgsstock, der östlichste, heißt bei Robinson Dschebel ed-Deir (Klosterberg), bei de Laborde St. Epistemiberg, im Mittelalter St. Bestin genannt, soll seinen Namen von einer Frau Episteme haben, die mit ihrem Gemahl Galaction auf diesem Berge gewohnt und später daselbst ein Nonnenkloster gestiftet haben soll, dessen Ruinenstelle noch durch ein Kreuz bezeichnet ist, daher auch der Name Kreuzberg (vgl. R. Pococke Beschreibung des Morgl. 2c. I. 220. de Laborde, voy. de l'Arabie Pétrée p. 67. Robins. a. a. O. I. S. 155. v. Schubert, Reise II. 329). Fast in der Höhe des Horeb fällt er nördlich in den W. Scheikh, westlich in den W. Schu'eib, östlich und südlich in den W. Sebaijeh, die schon besprochen sind und denen er seine topographische Wichtigkeit fast allein zu danken hat. — III. Die Wüste Sinai מִדְבַּר סִינַי, die als Lagerplatz der Israeliten während des Aufenthaltes derselben in der Nähe der Gesetzesstätte oft erwähnt wird (Exod. 19, 1. 2. Num. 1, 1. 3, 14. 9, 1. 10, 12. 33, 15 u. a.), sind die Thäler, Schluchten und Ebenen in der Nähe des Sinaiberges, also der W. Ledscha, W. Schu'eib, W. Sebaijeh mit der gleichnamigen Ebene im Süden und der W. Scheikh mit der Ebene er-Rachah im Norden, nach Ritter auch vielleicht noch der W. Hibran (vgl. Burkhardt bei Gesen. II. 912 ff. Seetzen, monatliche Correspond. XXVII. S. 63 ff. [Petr.]

Sinaita, Joh., s. Johannes Climacus.

Sinear (שִׁנְעָר LXX. und Vulg. Sennaar), der ältere Name für die babylonische Ebene, wie sich aus Gen. 10, 10 ff. und 11, 1 ff. klar ergibt. Es war der

erste bleibende Wohnsitz der aus der Sündfluth geretteten Menschheit, dort gründete Nimrod die erste Gewaltherrschaft und baute Babylon, Arach, Achad und Chalanne (Erech, Accad und Chalne). Nach dem vereitelten Thurmbau verbreiteten sich von da aus die Völker über die Erde. Sonst wird in der hl. Schrift noch Gen. 14, 1. Amraphel König von Sennaar erwähnt, und kömmt der Name noch Jes. 11, 11. Zach. 5, 11 und Dan. 1, 2 vor.

Sinecuren (sine cura) sind scheinbar gleichbedeutend mit beneficia sine cura oder non curata, gleichwohl aber von den sog. einfachen oder Incurat-Beneficien wesentlich verschieden, insofern letztere regelmäßig die bischöfliche Investitur erfordern und zur Residenzpflicht verbinden (s. Kirchenamt, VI. 119). Sie dürfen auch nicht mit dem provisorischen Früchtegenuß zeitweilig unbesetzter Beneficien (s. Commenden, II, 705 f.) verwechselt werden. Sinecuren heißen solche Pfründen, die gar keine Obliegenheit irgend eines Kirchenamtes oder einer geistlichen Function haben, also eigentlich beneficia sine officio sind. Dergleichen Sinecuren waren die an manchen Stiftern durch Wahlcapitulationen entstandenen Präbenden, z. B. die domcapitelschen Oberpfarreien; und fanden auch sonst noch da statt, wo mittelst Dispens der Besitz einer zweiten Pfründe (s. Cumulation, II. 749 f.) gestattet war. Sie sind aber offenbar dem Geiste der Kirchengesetze ganz zuwider, und heutzutage ohnehin in Teutschland nicht mehr üblich.

Singhalesen, Christenthum bei ihnen, oder auf der Insel Ceylon. Den ersten sicheren Bericht über das Christenthum auf Ceylon gibt uns Cosmas Indicopleustes. Cosmas stammte aus Alexandrien, und bereiste in Handelsgeschäften Aethiopien und Indien, und zwar vor dem J. 535 n. Chr. Zurückgekehrt trat er in den Mönchsstand. Sein wichtigstes Werk ist die „Cosmographie", in welchem die ganze Erde ausführlich beschrieben war, „sowohl die jenseits des Oceans gelegene, als die diesseitige mit allen Gegenden". Leider ist das Werk verloren. Von den Alten kannte kein Geograph Indien und Aethiopien so genau wie Cosmas, der viele Jahre an Ort und Stelle gewesen war und eine seltene Beobachtungsgabe zeigt. Ferner hat Cosmas astronomische Tafeln verfaßt, die er an den Diacon Homolog sandte; auch schrieb er einen Commentar zu dem hohen Liede. Einzig erhalten ist uns die von Cosmas mehrfach überarbeitete christliche Topographie — *χριστιανικὴ τοπογραφία* — bestehend aus zwölf Büchern, die Montfaucon zum ersten Male aus einem Florentiner Codex in der „Collectio nova patrum et scriptorum graecorum," 1706. T. II. herausgegeben hat; sie steht auch bei Gallandi „Veterum P. analecta nov." Venet. 1751. Im eilften Buche seines Werkes handelt Cosmas von der Insel Ceylon. Er sagt, die Insel Sielediva, von den Griechen Taprobane genannt, d. i. Ceylon, sei in zwei Reiche getheilt, die sich beständig befeinden. In dem zweiten Reiche befand sich eine Stadt und ein Hafen, wo Handelsleute aus aller Welt zusammenströmten. „Dieselbe Insel hat aber auch eine Kirche der daselbst weilenden christlichen Perser, und einen aus Persien gesandten Priester und Diacon, nebst dem ganzen kirchlichen Dienst. Die Einwohner aber und die Könige haben eine andere Religion". Daraus erhellt, daß das Christenthum in Ceylon sich auf die daselbst angesiedelten christlichen Perser beschränkte, und daß diese Christen Nestorianer (s. d. A.) waren. Einige Schriftsteller, besonders Hough in „the History of Christianity in India", London 1839 meinen, daß das Christenthum auf Ceylon bis zur Ankunft der Portugiesen im J. 1505 fortgedauert habe, während Andere wohl mit Recht das völlige Erlöschen des Christenthums annehmen. Die mohammedanischen Reisenden Ibn Wahab und Abu Zeid, die im neunten Jahrhundert eine Beschreibung von Ceylon geben, wissen nichts von Christen. Abu Zeid sagt nur: „die Könige, welche damals regierten, gestatteten die freie Ausübung jeder Religion, und es fänden sich auf der Insel eine Menge Juden und andere Secten, selbst Tanuis oder Manichäer." Der Venetianer Marco Polo

(s. d. A.), der um 1290 nach Ceylon kam, nennt die Einwohner Götzendiener. Auch der Mohammedaner Ibn Batuta, der um 1324 auf Ceylon reiste, berichtet nichts von Christen. Als die Portugiesen im J. 1505 nach Ceylon kamen, fanden sie den Dienst des Brahma unter den Tamils im Norden, den Dienst des Buddha unter den Singhalesen im Süden verbreitet (s. Lamaismus und Paganismus). Seit 1530 bis 1540 hielten die Franciscaner Missionen auf Ceylon. Der hl. Franz Xaver (s. d. A.) predigte im J. 1544 vorübergehend auf Ceylon, und taufte etwa 600 bis 700 Parawas (Fischer); im J. 1548 machte er einen zweiten Besuch auf der Insel. Im J. 1557 wurde das Bisthum Cochim errichtet, welchem auch die Insel Ceylon zugetheilt wurde. Im J. 1560 nahmen die Portugiesen Jaffnapatam im Norden ein; damit hatte das Christenthum im Norden der Insel eine sichere Basis; es wurden Pfarreien begründet; besonders Franciscaner und Jesuiten versahen die Missionen. Zu Jaffna selbst gab es ein Jesuitencolleg, ein Dominicaner- und ein Franciscanerkloster. Selbst Brahmanen bekehrten sich zu Christus. Aber im Innern und im Süden der Insel hielten die Singhalesen fester an dem Buddhadienst. Nur in der Festung Colombo gab es 2 Pfarreien, sowie 5 Ordenshäuser. Außerhalb der Stadt zählte man bloß 7 Pfarreien. Später bekehrte sich der König von Cotta, zunächst aus äußern Anlässen; das zog noch andere Bekehrungen nach sich. Die Buddhapriester zogen sich in das Innere nach Situak und Kandy zurück. Als der König von Cotta im J. 1597 starb, vermachte er sein Land an Portugal. Die Häuptlinge von Cotta huldigten. Dagegen hatten sich am Hofe zu Kandy Holländer niedergelassen; als die Portugiesen im J. 1614 den König baten, in Kandy eine Kirche und ein Kloster bauen zu dürfen, schlug er es auf Betreiben der Holländer ab. Im J. 1636 verband sich der König von Kandy mit den Holländern, um die Portugiesen aus dem Lande zu vertreiben; in einem Vertrage vom J. 1638 versprach er keinen katholischen Priester in seinem Lande zu dulden. Die Holländer nahmen im J. 1640 Galle, Colombo 1656, und Jaffna 1658 ein. Alles, was sie eroberten, behielten sie für sich, und ließen dem Könige von Kandy das Nachsehen. Alsbald begannen sie einen Vernichtungskrieg gegen die Katholiken. Die Priester, die sich in Colombo und Jaffna vorfanden, wurden auf das Festland von Indien transportirt. Ein kranker Jesuit wurde enthauptet, weil er das Beichtsigill nicht brechen wollte. Im J. 1658 wurde bei Todesstrafe verboten, einen katholischen Priester zu beherbergen; diese Verordnung wurde im 18. Jahrhundert mehrfach wiederholt. Die Holländer aber hielten ihre Religion nur durch Strafen aufrecht. Die Katholiken waren genöthigt, sich mehr in das Innere des Landes zurückzuziehen, und fanden jetzt zu Zeiten Schutz bei dem Könige von Kandy. Ihre Missionäre machten insgeheim Reisen durch das Land; verkleidet und in beständiger Lebensgefahr spendeten sie die Sacramente. Die größten Verdienste erwarb sich der Oratorianer von Goa, Joseph Vaz, dessen Orden die Mission auf Ceylon übernahm. Er erlangte im J. 1694 vom Könige von Kandy die Erlaubniß, die katholischen Kirchen in der Vorstadt Bogambra wieder aufzubauen, die dessen Vorgänger hatte zerstören lassen. Der Bischof von Cochim wählte den J. Vaz zu seinem Generalvicar, und es gelang diesem in kurzer Zeit, die katholische Kirche auf Manaar und in Jaffna wieder herzustellen; ja er dehnte sie über die Küstenprovinzen aus, und gewann mehr als 30,000 Seelen aus dem Heidenthum. J. Vaz starb zu Kandy im J. 1711 (s. Leben des P. J. Vaz von Dorego, Colombo 1848). Da trotz seines Todes die Zahl der Katholiken sich mehrte, so ließ sich die holländische Regierung von ihren Geistlichen zu einem mehr activen Wirken gegen das „Papstthum“ bestimmen (Em. Tennent, „das Christenthum auf Ceylon“ S. 25). Die Katholiken hatten im J. 1717 400 Kirchen, während die Holländer nur den vierten Theil besaßen. Da wurden im J. 1715 alle Versammlungen der Katholiken, d. i. jeder Gottesdienst verboten, und dieses Verbot wurde mehrfach wiederholt; in demselben Jahre wurden alle katholischen Taufen untersagt. Im J. 1748

wurde verboten, daß ein Eingeborner zum Priester erzogen werde. Im J. 1751 wurde die Feier der hl. Messe verboten; ähnliche Verbote häuften sich. Jede durch einen katholischen Priester geschlossene Ehe war ungültig; verboten wurde den Katholiken das Begräbniß auf den eigenen Kirchhöfen; für das Begräbniß auf andern Kirchhöfen wurden übermäßige Taxen eingezogen. Kein Katholik durfte von Seite der Regierung Grundeigenthum, keiner irgend einen Rang oder ein Amt erhalten. Trotzdem dauerten die Erfolge der Kirche fort. Die Katholiken kannten ihre Zahl, und verletzten kühn die ungerechten Verbote. In den letzten 30 Jahren der holländischen Regierung, von 1765 bis 1796, wurden die Katholiken theilweise geduldet. Mit dem Schwinden der Holländer verschwand auch ihre Religion aus dem Lande, und es gibt heutzutage keine holländischen Presbyterianer mehr auf Ceylon. Ein anderes System befolgten die Engländer. Durch Verordnung vom 17. Mai 1806 hob der Gouverneur Maitland alle ungerechten Gesetze der Holländer gegen die Katholiken auf; diese sollten ihre Religion frei üben und zu allen Aemtern Zutritt haben. Noch im J. 1802 zählte man 136,000 Namensprotestanten unter den Tamilen im Norden; im J. 1806 waren diese alle wie verschwunden. Die Einen waren wieder Heiden; große Massen waren Katholiken geworden. Vor dem J. 1812 war der Protestantismus wie erloschen. Seit dieser Zeit zeigten die protestantischen Secten größere Rührigkeit; im J. 1812 kamen Baptisten; im J. 1814 kamen Methodisten; im J. 1816 kamen americanische Missionäre, im J. 1818 Männer der Hochkirche, welchen allen ihre besondern Districte auf der Insel zugetheilt wurden. Sehr thätig waren die Americaner; aus ihren Druckereien gingen 130 Millionen Druckseiten und ihr Aufwand beläuft sich auf 110,000 Pfund Sterling. — Trotzdem wuchs die Zahl der Katholiken; die Katholiken auf Ceylon aber zeichnen sich selbst nach dem Zeugnisse der Protestanten durch christliche Tugenden vor allen andern Bekenntnissen aus. Besonders wird ihr Gehorsam und ihre Opferwilligkeit gerühmt. Im J. 1836 erhob Papst Gregor XVI. Ceylon zu einem eigenen apostolischen Vicariat (s. Indien), mit zwei getrennten Bezirken; der südliche Theil, mit dem Sitze des Bischofs zu Colombo, umfaßt die singhalesischen Bezirke; der nördliche, mit dem Sitze zu Jaffna, umfaßt die tamilischen Districte von Jaffna und Trincomalie. Erster Bischof war Vincenz de Rosario. Er stammte aus Goa (s. d. A.), war Oratorianer, und wurde zum Bischofe in Colombo geweiht im December 1838. Er starb am 29. April 1842, 72 Jahre alt. Ihm folgte sein bisheriger Coadjutor Caietan Antonio, Bischof von Usula i. p. Sein Coadjutor ist J. Bravi, Bischof von Tipasa. Dagegen ist Hor. Bettachini, Bischof von Zorona, apostolischer Vicar des nördlichen Bezirks von Ceylon. In neuerer Zeit haben sich Missionäre aus der Gesellschaft der Marienpriester oder Oblaten, deren Vorsteher der Bischof von Marseille ist, auf Ceylon niedergelassen. Bei der im J. 1850 und 1851 zu Jaffna wüthenden Cholera haben der apostolische Vicar Bettachini und seine Mitbrüder den größten Heldenmuth gezeigt. Der Marienpriester Franz Leydier ist im Dienste der Kranken gestorben; andere Priester dieser Gesellschaft sind inzwischen nach Ceylon gereist. — Im J. 1849 gab es (nach dem Berichte des Bischofs Antonio) 116,000 Katholiken auf der Insel; darunter Singhalesen 83,561; Tamilen 31,952, die übrigen 1141 sind Bürger und Europäer. Kirchen gab es mehr als 300; 32 Priester wurden von 500 Katecheten unterstützt. Schulen gab es 46 mit etwa 2000 Schülern. — Quellen: 1) Skizze der Erhebung und des Wachsthums der katholischen Kirche in Ceylon, Colombo 1848. 2) Wisemann, die Unfruchtbarkeit der protestantischen Missionen, 1835. 3) Das Christenthum in Ceylon, von Em. Tennent, teutsch von Zenker, Leipzig 1851 (daraus ein Auszug in der „Theolog. Monatschrift“ von 1851. S. 484). 4) Geschichte der kathol. Missionen in Ostindien von Müllbauer, Freiburg 1852. 5) Annalen des Glaubens von 1851. H. VI. S. 56. [Gams.]

Singlin, Anton, † 1664; und Sinnich, Johann, † zu Löwen 1666,

waren beide entschiedene Jansenisten, deren Schriften auch in diesem Sinne verfaßt sind, s. Feller, D. II. s. h. v. und „Jansenisten."

Siniter הַסִּינִי LXX ὁ Ἀσενναῖος, Vulg. Sinaeus nach Gen. 10, 17. und 1 Chron. 1, 15. der achte unter den eilf Söhnen Canaans und Stammvater eines gleichnamigen canaanitischen Stammes, der Siniter, die im Norden von Sidon und Tyrus im eigentlichen Phönicien am Libanon sich niederließen. An beiden Stellen wird dieser Stamm neben den Arkitern genannt und scheint somit ihr Nachbar gewesen zu sein, was auch durch Joseph Gorionid. S. 92. ed. Breithaupt bestätigt wird, welcher die ערקים und סינים als Verbündete des Artaxerxes Ochus anführt, (vgl. Diod. Sic. XVI. 41 ff.) so daß die Siniter in der Perserzeit noch eine eigene Verfassung gehabt hatten. Später sind sie aus der Geschichte gleich andern verschwunden und ihr Name hat sich höchstens in einem oder dem andern Ortsnamen erhalten, so wie der ihrer verwandten Nachbarn der Arkiter; aber auch diese letzten Spuren sprechen für die in der Bibel angedeutete Nachbarschaft beider. Hieron. in quaest. in Gen. 10, 17. sagt, die Civitas Sini sei nicht weit von Arcä entfernt im Nordosten von Tripolis (siehe Arkiter) und das Reyßbuch des hl. Landes setzt S. 66 Syn, auch Sinochym genannt, eine Stunde nördlich von Archas. Auch Breydenbach fand noch 1483 einen Flecken Syn, kaum eine Stunde vom Flusse Arka. Daß auch die von Strabo XVI. S. 755. erwähnte Bergfeste Σιννᾶ damit zusammenhänge, ist nicht zu zweifeln. Die jüdischen Interpreten deuten den Sini der Bibel bald von Tripolis wie Saadia zu Gen. 10, 17. Seph. Juchasin p. 135 b., bald von Orthosia (1 Macc. 15, 37.) einer Seestadt Phöniciens nördlich von Tripolis (nach der Peutinger. Karte 12 Meilen entfernt) oberhalb der Mündung des Flusses Eleutherus (Plin. V. 17. Strabo XVI. S. 753. Ptol. V. 15.) wie Onkelos, Jonathan, Breschit Rabba zu Gen. 10, 17. und das Thargum zu 1 Chron. 1, 15. stimmen also im Allgemeinen mit der oben gegebenen Bestimmung des Sitzes der Siniter überein. Der Name Sin kommt auch weiter nördlich vor. Khalil ben Schahin (siehe Rosenmüller analecta arab. III. p. 25.) nennt auch Sin سين als Namen einer schönen Stadt im Paschalik Aleppo, wahrscheinlich in der Nähe des gleichnamigen Flusses, Nahr es-Sin gelegen, der zwischen Laodicea und Aradus fließt (vgl. Buckingham, Reisen durch Syrien und Paläst. II. S. 438.). — Von diesen Sinitern sind wohl zu unterscheiden die Jes. 49, 12. erwähnten סִינִים ein von Palästina sehr entfernt liegendes und nach dem Contexte entweder südlich oder östlich wohnendes Volk. Für ein südliches Volk halten es der Chaldäer, die jüd. Ausleger und auch der hl. Hieronymus, der es mit „terra australis" übersetzt, indem er höchst wahrscheinlich סינים mit סיני zusammenhielt; nach ihm Grotius u. A. Die LXX übersetzen es mit Περσῶν, ein quid pro quo. Andere, auch neuere wie schon Aben Esra und auch Ewald denken an Pelusium סִין bei Ezech. 30, 15. 16., was aber gewiß ganz vergriffen ist, denn weder war Pelusium bedeutend von Palästina entfernt, noch kann ein Stadtbezirk ein Land אֶרֶץ genannt sein. Es kann wohl für ausgemacht angesehen werden, daß der Prophet den fernen Osten, das hintere Asien gemeint habe. Ob gerade das Land China gemeint sei, wie Arias Montanus, Junius, Langlés, Gesenius im thesaurus und lex. man., auch Umbreit im pract. Commentar über Jes. II. S. 375. und Rudolf Stier im Jesaias II. 316 f. erklären, wäre schwer zu erweisen, wiewohl gegen das Bekanntsein eines so uralten Volkes und Staates wie China bei den Hebräern zu Zeiten des Propheten historisch nichts vorgebracht werden kann. Nur wäre zu erweisen, daß auch der Name des Volkes und Landes so alt sei. Im spätern hebr. Sprachgebrauche steht allerdings סינים für China oder auch für die Mongolei vgl. Zeitschrift „Orient" 1847. Nr. I. S. 10. Haneberg, Versuch einer Gesch. der bibl. Offenbarung S. 351. Ferner Feldhoff, Völkertafel S. 110. [Petr.]

Sinn der Rede, s. Hermeneutik, Exegese und Mystischer Sinn.

Sinnlichkeit ist ein Begriff, der in einer bald weitern, bald engern Bedeutung auftritt und ebendeßhalb schwierig und verwickelt erscheint. Nicht geringer sind die Schwierigkeiten, wenn es gilt, die eigenthümliche Bedeutung und Behandlung der Sinnlichkeit aufzuzeigen, da nicht leicht über eine andere Materie die Interessen und Ansichten sich mehr durchkreuzen und widersprechen. Indem wir es versuchen, über den vorliegenden Gegenstand in Kürze das erforderliche Licht zu verbreiten, zieht zunächst der Begriff der Sinnlichkeit unsere Aufmerksamkeit auf sich. In dieser Hinsicht drängt sich uns vor Allem der psychologische Gesichtspunct auf. Unter Sinnlichkeit verstehen wir den Inbegriff der Empfindungen, Triebe und Neigungen, welche in der leiblichen Natürlichkeit des Menschen begründet liegen. Sofern man auch von einer innern Sinnlichkeit oder einer geistigen Natürlichkeit spricht, gehören dem in Rede stehenden Gebiete auch die geistigen Triebe und Affecte an. In ihrem still wogenden Strome spiegeln sich natürliche Zustände, wie die von Freude und Trauer, ab, während die äußere Sinnlichkeit an die Sinneswerkzeuge und die vermittelst ihrer empfangenen Eindrücke, Anschauungen und Bilder der Außenwelt gebunden ist. — In ethischer Beziehung ist es die Richtung des Geistes auf das Irdische, Zeitliche und Vergängliche, was man unter Sinnlichkeit begreift. In einer engern Fassung des ethischen Begriffes ist der Ausdruck „Sinnlichkeit“ gleichbedeutend mit sinnlicher Lust, entzügelter Befriedigung des sinnlichen Triebes, schrankenlos waltender Begierde, ungeordnetem Schwelgen in äußerlichen Genüssen und Vergnügungen (luxuria). — Wenn wir nach dieser kurzen Begriffsentwickelung fragen, worin die Bedeutung der Sinnlichkeit bestehe, so wird sich erstlich zeigen, daß sie dazu bestimmt sei, der Seele Bilder und Vorstellungen aus der Erscheinungswelt zuzuführen und eine verbindende Brücke zwischen Geist und Natur zu bilden. Ebenso dient sie hinwiederum mit ihren Organen und Kräften, den Willen des Geistes in seiner äußern Bethätigung ausführen zu helfen und als treue, willige Gefährtin im irdischen Tagewerk ihn zu unterstützen. Beruht hierin im Allgemeinen die Bedeutung der Sinnlichkeit und kann hierüber wohl kaum ein Zweifel entstehen, so begegnen wir dagegen einer fast unübersehbaren Reihe von Streitigkeiten, sobald es sich darum handelt, die Bedeutung der Sinnlichkeit in specielleren Beziehungen festzusetzen. Nur andeuten können wir hier die wichtigeren Fragen und Controversen, die sich im Laufe der Geschichte über den eben angezeigten Punct erhoben. Wer kennt nicht aus Cicero's academischen Untersuchungen den tiefgreifenden Zwiespalt, den die Streitfrage über die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen schon unter den alten Philosophen hervorrief? Noch heftigere Debatten entbrannten über die Frage von den angebornen Ideen, welche eine philosophische Schule (Aristoteles, Locke, Condillac) verwarf, die andere (Plato, Leibnitz) in Schutz nahm. So wie die Anhänger der erstern den Ursprung aller geistigen Erkenntnisse und Begriffe aus den Sensationen ableiteten und den Geist vor dem Augenblick, wo die Eindrücke der Außenwelt an ihn herantreten, für eine tabula rasa erklärten: so anerkannten die Vertreter der letztern einen dem Geiste vom Schöpfer als Mitgift verliehenen Schatz höherer Ideen und apriorischer Erkenntnisse, deren Fülle sich mit dem erwachenden Bewußtsein von selbst mehr und mehr aufschließt. Noch bedeutungsvoller zeigen sich aber die Erörterungen, welche mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem sittlichen Geiste und der Sinnlichkeit sich beschäftigten. In dieser Hinsicht tauchten wo möglich noch schreiendere Gegensätze empor, an deren Versöhnung man zum Theil bis zur Stunde vergeblich arbeitet. Was kann widerspruchvoller sein als die Ansichten, wovon die eine alles Böse und alles Uebel in der Welt der Sinnlichkeit auf die Rechnung schreibt, die andere in der Emancipation des Fleisches das Heil der Menschheit erblickt? Wie grell sticht die Behauptung, daß Krankheit der Tugend ebenso förderlich, als Gesundheit ihr gefährlich sei, von dem alten Spruche ab, der also lautet: Mens sana in corpore sano! Es dürfte sich der Mühe lohnen, bei diesen so mißtönenden

Antinomien etwas länger zu verweilen und zu versuchen, ob uns vielleicht ihre Ausgleichung gelingt. Was die erste Antinomie betrifft, so ist das eine Glied derselben eben so falsch, als das andere verderblich. Es ist falsch und unbegründet, wenn behauptet wird, die Sinnlichkeit sei nicht nur der Sitz und das Organ, sondern selbst Princip und Quell des sittlich Bösen in der Welt. Wir können nicht läugnen, daß die sinnliche Natur des Menschen in ihrem gegenwärtigen gestörten Zustande einen nicht geringen Reiz zur Sünde in sich schließt und folglich nur zu häufig die veranlassende Ursache zum Bösen wird; aber deßhalb ist die Sinnlichkeit noch lange nicht das erzeugende Princip, noch der bewirkende Grund der Sünde. Es verräth vielmehr eine große Oberflächlichkeit, wenn man für das Böse keinen tiefern Grund zu finden weiß, als die Sinnlichkeit und ihre Lust. Allerdings ist die Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist vom Uebel und die Bethätigung dieses Uebergewichtes — Sünde; allein die bestimmende Ursache dieses verkehrten Verhältnisses liegt im Geiste, in seiner freigewollten Selbstverkehrung. Ist der Zusammenhang mit dem Willensentschluß das begründende Princip alles Sittlichen, so gibt es kein Böses im menschlichen Dasein, das nicht im wollenden Geist seinen Ursprung und Grund hätte. Zwar hat unter den verschiedenen Versuchen, die Quellen des Bösen zu entdecken, kaum ein anderer zahlreichere Anhänger, besonders in unsern Tagen, gefunden, als die Sinnlichkeitstheorie, die Ableitung des Bösen aus dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist; indeß hat die ernster sinnende Forschung nicht ermangelt, die Wurzeln einer so räthselvollen Erscheinung tiefer zu suchen und jener flachen Anschauungsweise nachdrücklich entgegen zu treten; wir erinnern nur an einen Heros der christlichen Speculation, Augustin (de civit. Dei lib. XIV. c. 2—5.). Von diesem Standpunct aus erblickt man eben so in der Selbstsucht (vgl. den Art. „Selbstsucht") das Realprincip des Bösen, wie in der Liebe Gottes die Quelle alles Guten. Auf der andern Seite wird der Antheil, den die Sinnlichkeit, wie sie in Folge des Sündenfalls beschaffen ist, an den sündigen Bethätigungen hat, nichts weniger als zu gering angeschlagen, ja er tritt unter dem bezeichneten höhern Gesichtspunct erst in sein wahres Licht, das uns leider furchtbare Jammerscenen und Verwüstungen enthüllt, womit die angemaßte Herrschaft der entzügelten Sinnenlust unser Geschlecht umgibt. Es möge hier eine einzige Stimme aus dem heidnischen Alterthume anzuführen genügen, die aus tausendjähriger Erfahrung heraus, gestützt auf unzählige Thatsachen der Menschengeschichte, sich mit einem Ernste, mit einer Entschiedenheit ausspricht, wie sie kaum größer und stärker sein kann. Es ist die vielberühmte, von Cicero (de senect. c. 12.) uns aufbewahrte Rede des Tarentiners Archytas: „Nichts von Allem," sagt dieser würdige Schüler des Pythagoras, „was die Natur dem Menschen verliehen, kann zu einem tödtlichern Verderben ausarten, als die Sinnlichkeit, ihre gierigen Triebe reizen blindlings und zügellos zum Genuß. Aus dieser Quelle entstehen Hochverrath, Staatsumwälzungen, heimliche Besprechungen mit dem Feind, kurz, es gibt kein Verbrechen, keine Uebelthat, zu welchen die sinnlichen Begierden nicht Antriebe darböten. Unzucht, Ehebruch und alle dergleichen Verbrechen entstehen durch keinen andern Reiz, als den der Sinnlichkeit. Während die Natur, oder eine Gottheit dem Menschen nichts Edleres verliehen hat, als die Vernunft, gibt es keinen größern Feind dieses göttlichen Gnadengeschenks als die Sinnlichkeit. Wo diese vorherrscht, da hört die Mäßigung auf, und im Reiche der Sinnlichkeit kann überhaupt die Tugend nicht bestehen. Um aber dieß noch besser einsehen zu können, so stelle man sich einen Menschen vor, welcher von der denkbar höchsten Macht der Sinnlichkeit gereizt wird. Es wird Niemand, glaube ich, daran zweifeln, daß er im Taumel dieses Genusses nichts mit Verstand überlegen, nichts mit Vernunft, nichts mit Nachdenken auffassen kann; deßwegen gibt es nichts so Verabscheuungswürdiges, nichts so Verderbliches als die Sinnlichkeit, da sie, in zu hohem Grade und zu lange befriedigt, das Licht des Geistes ganz zum Erlöschen bringt." —

Gehen wir zur andern Antinomie über, so liegt auf offener Hand, daß die leiblichen Zustände der Gesundheit und Krankheit, der ungeschwächten oder geschwächten Kraft der sinnlichen Sphäre in dem oben bezeichneten umgekehrten Verhältniß zum Seelenheil nur unter der Voraussetzung stehen können, die wir vorhin als die Folge des Sündenfalls erklärten. Es mag wahr sein, was man vielfach behauptet, daß für die gefallene Natur nichts gefährlicher ist, als das Wohlgefühl strotzender Gesundheit, nichts dagegen zuträglicher, als eine gewisse Schwäche und Ohnmacht der sinnlichen Seite des Daseins. Selbst Pascal zählt zu den Anhängern dieser Meinung. Wenn wir nun gar nicht Ursache haben, dieser Ansicht den Wahrheitskern, den sie in sich trägt, streitig zu machen, so wird man doch zugestehen müssen, daß dieser Thatbestand nur die Ausnahme bildet und dazu dient, die Regel zu bestätigen. Und diese Regel ist keine andere, als die des alten Spruches, daß in einem gesunden Körper auch eine gesunde Seele wohnt. Der normale Zustand des menschlichen Daseins beruht auf der Integrität seiner beiden so innig zusammenhängenden Seiten, der leiblichen und geistigen, die in harmonischem Einklange zu wirken bestimmt sind. Es ist wahr, der Kranke kann durch die Kraft des Geistes das Niederdrückende seines Zustandes überwinden, dem Gebrechlichen bleiben immerhin noch Wege zu heilsamer Wirksamkeit geöffnet. Allein wie schwierig ist sowohl das Eine als das Andere! Denn, wie Shakspeare (Lear II. 4.) sagt:

„Wir sind nicht wir,
Wenn die Natur im Druck, die Seele zwingt,
Zu dulden sammt dem Leib."

Wer will läugnen, daß mit der gesunden, frischen Lebenskraft die Herrschaft des Geistes über die Natur, der Wirkungskreis der practischen Thätigkeit sich erweitert, und daß es ein wahres Wort ist, das Rousseau im Emil ausspricht: Il faut que le corps ait de la vigueur pour obéir à l'ame; un bon serviteur doit être robuste? — Diese Ansicht hat das unzweideutige Zeugniß der Schrift für sich, welche keineswegs einer mit Mäßigkeit verknüpften Pflege des Leibes entgegen ist und nicht umsonst den Gläubigen nach Abstreifung des *σῶμα ψυχικὸν* ein *σῶμα πνευματικὸν* in Aussicht stellt, das für den Dienst des Geistes eben so geschickt und tüchtig sein wird, als jenes für denselben vielfach unangemessen erscheint. Oder woher rührt so manche Lücke im Gebiete geistiger Thätigkeit, woher so manche Vernachlässigung auf dem practischen Felde? Woher anders als von dem Umstande, daß der Geist für viele seiner eifrigsten Bestrebungen, seiner frömmsten Wünsche an der unvollkommnen Leiblichkeit das rüstige Werkzeug zur Vollziehung nicht findet? Freilich darf hierbei nicht vergessen werden, daß diese Schwäche und Ungefügigkeit in letzter Beziehung wieder auf eine Schuld des Geistes zurückführt. Daß dieser sich in der Stunde der Prüfung schwach finden ließ, hatte zur Folge, daß das Fleisch jetzt schwach erscheint, oder vielmehr nicht stark genug, den Willen des erstern auszuführen. Der Geist verlor mit seiner Losreißung von Gott, der Quelle ewigen Lebens, die Stärke, die siegreiche Kraft, womit er zuvor die Leiblichkeit beherrschte und seinen erhabenen Zwecken dienstbar machte. Keinen Herrn über sich erkennend, fand er auch nach unten keinen willigen Gehorsam mehr, ja sank sogar unter das tyrannische Joch fleischlicher Begierden, das der ohnmächtig gewordene Wille vergebens abzuschütteln suchte. Nur durch den Eintritt in den Kreis der Erlösung gewinnt der Geist die verlorne Herrschaft über die Natur wieder und nur unter dem Schirme der Gnade vermag er den Zauber der verlockenden Sinnlichkeit siegreich zu brechen. Die Geschichte der Heiligen liefert den thatsächlichen Beweis für diese Behauptung; nicht Wenige unter ihnen erprobten eine Macht selbst über die äußere Natur, die wir ein Wunder nennen würden, wenn sie etwas anders wäre, als die einfache Wiederherstellung der Herrschergewalt, womit der Mensch ursprünglich bekleidet war. Und wie wenig er diesem Vorrechte zu entsagen braucht, sobald er sich wieder zur demüthigen Hingabe an die Erlösung aufrichtet, beweist unter

Anderen die Thatsache, daß die Natur von der Kirche sich in den Umkreis ihres Cultus aufgenommen findet und derselben in den heiligsten Beziehungen mit ihren sinnlichen Elementen als Träger und Veranschaulichungsmittel dient, was eben so die verklärende Wiederherstellung der sinnlich-leiblichen Natürlichkeit vorherverkündigt, als es einem unläugbaren, tiefen Bedürfnisse der menschlichen Natur entgegenkommt, wie es das Dichterwort gleich schön und wahr ausspricht:

„Nicht genug ist sich
Das Herz; ein irdisch Pfand bedarf der Glaube,
Das hohe Himmlische sich zuzueignen.
Drum ward der Gott zum Menschen, und verschloß
Die unsichtbaren himmlischen Geschenke
Geheimnißvoll in einem sichtbar'n Leib."

Wenn nun das Wesen und die Bedeutung der Sinnlichkeit in dem Gesagten besteht, so läßt sich in Bezug auf die entsprechende Behandlung derselben, um anderer minder wichtigen Folgerungen nicht zu gedenken, leicht einsehen, daß es sich auf der einen Seite nicht darum handeln könne, die sinnlichen Triebe und Bedürfnisse zu unterdrücken und auszutilgen, sondern nur sie zu mäßigen und dem Dienste des Geistes zu weihen; daß aber auf der andern Seite um so strenger über ihrer Zucht gewacht werden müsse, je näher es ihnen in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit liegt, die von der Natur geordneten Schranken zu durchbrechen und Zerrüttung und Verwüstung anzurichten, so weit ihre verderbliche Herrschaft reicht. So viel ist bei Allem klar, daß es nicht zum Ziele führt, wenn man, um der Sünde los zu werden, sich der Sinnlichkeit entäußert; die Selbstsucht, die da im Geiste ihren Sitz hat, muß überwunden, der verkehrte Eigenwille muß gebrochen werden: nur auf diesem Wege gelangen wir zur Entsündigung, zur Ausrottung des Bösen. Der Gegensatz von Geist und Fleisch wird nicht dadurch versöhnt, daß das eine Glied, die Sinnlichkeit gänzlich unterdrückt, der Körper ertödtet wird. Nur dadurch ist eine Versöhnung des Gegensatzes möglich, daß die Leiblichkeit mit Allem, was ihrem Gebiete angehört, dem Dienste des Geistes gewonnen und zu einem fügsamen Werkzeug für die höhern geistigen Bestrebungen bereitet und angeeignet wird. Wie verkehrt und übel begründet das Verfahren Derjenigen ist, welche von Allem, was sie sündigen und fehlen, die Schuld dem Fleische zuschreiben und dasselbe dafür büßen lassen, wie es bei Horaz heißt: Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi, das zeigt auf treffende Weise Franz von Sales, indem er in seiner Philothea (III. 23.) solche Leute mit Balaam vergleicht, der um des Uebels willen, das er sich durch seine Hartnäckigkeit zugezogen, auf seine arme Eselin losschlägt, die doch unschuldig ist. Indeß ist der große Bischof von Genf weit entfernt, die körperlichen Abtödtungen zu verwerfen; er bemerkt ausdrücklich, daß sie zur Ausrottung des Bösen beitragen; aber — setzt er hinzu — das Hauptaugenmerk muß auf die Reinigung des Herzens, auf die innere Umwandlung der Gesinnung gerichtet sein. — Man hat, wie die größten Geisteslehrer bemerken, sich überhaupt vor zwei Abwegen zu hüten: vor zu großer Weichlichkeit, Nachgiebigkeit und Unterthänigkeit in der Behandlung des Körpers und vor zu weit getriebener, die Gesundheit gewaltsam zerrüttender Strenge. Das erstere Verfahren nennt der hl. Bernhard Grausamkeit, indem er sagt: „Eine solche Liebe zerstört die Liebe; eine solche Barmherzigkeit ist voll Grausamkeit; denn es wird auf diese Weise dem Leibe so gefröhnt, daß die Seele ertödtet wird. Und was ist das für eine Liebe: das Fleisch lieben und den Geist verschmähen? Niemand glaube, daß er durch eine solche Barmherzigkeit werde Barmherzigkeit erlangen!" Das letztere Verfahren, abgesehen davon, daß es nicht selten in der Erfahrung sich unpractisch erweist, kommt nothwendig in Widerspruch mit der Erfüllung höherer, nothwendiger Pflichten, die da durch ungeschwächte Körperkraft bedingt erscheint. [Fuchs.]

Sion (Zion) bezeichnet I. das hebr. צִיּוֹן (der dürre, trockene) LXX. *Σιών* als nomen proprium ursprünglich der Burg auf der Nordwestecke eines der Hügel, auf

welchen Jerusalem gebaut war (2 Sam. 5, 7. 1 Reg. 8, 1. 1 Chron, 11, 5.); dann aber als poet. Name dieses Hügels selbst. Daher auch häufig im A. Testamente הַר צִיּוֹן 2 Rgg. 19, 31. Ps. 48 (vulg. 47.) 3. 78 (vulg. 77.), 68. 133 (132), 3. Jes. 4, 5. 29, 8. Abd. V. 17. bei den Arabern heißt er صَهْيُونُ, bei den Syrern ܨܶܗܝܽܘܢ. So häufig auch dieser Name im A. Bunde genannt wird, so erfahren wir dennoch nichts über seine Lage; Josephus dagegen nennt den Berg nie, sondern spricht nur immer im Allgemeinen vom λόφος (collis), die Lage desselben aber läßt sich aus dessen Angaben genau bestimmen. Die hieher gehörigen Stellen de bello jud. V. 4. 2. VI. cp. 6., wo er die dreifache Mauer Jerusalems, und cp. 8, wo er den Anfang der Belagerung beschreibt, sind von Reland (Palästina S. 846 f.) besprochen und gezeigt, daß der Hügel Sion im Südwesten der Stadt gelegen ist, für welche Lage auch die Tradition einsteht, die den Berg einstimmig nach dem Süden der Stadt versetzt; so schon Barhebr. Chron. S. 282. vgl. Winer bibl. Realler. 2. Aufl. Art. Zion. Reland widerlegt auch zugleich a. a. St. die Ansicht von Joh. Lightfoot, welche dieser Gelehrte nach dem Vorgange Aben Esra's zu Ps. 48, 2. einer falschen Interpretation der Stellen Ps. 48, 3. Ez. 40, 2. und bei Josephus folgend, in seinen horis hebr. in Matth. cp. 22. 23. dahin ausgesprochen hat, daß der Berg Zion im Norden der Stadt zu suchen sei. Gar keine Beachtung verdient E. E. Clarke's ganz vereinzelt dastehende, auf einige mißverstandene Grabschriften gebaute Hypothese, daß der sogenannte Berg des bösen Rathes (deir el kaddis — Modistus) im Süden des traditionellen Sion der eigentliche Sion und das zwischen beiden liegende Thal ben Hinnom das Tyropöon des Josephus sei. (Er besuchte Jerusalem 1801, gab aber seine travels erst 1812 in London heraus; siehe W. Krafft, Topographie Jerusalem's S. 3 und 192 ff.). Josephus nennt diesen Berg im Vergleiche mit Akra λόφος τὴν ἄνω πόλιν ἔχων, ὑψελότερος πολλῷ και τὸ μῆκος ἰθύτερος (d. i. grader, ebener, offener) bell. jud. V. 4 sqq. Er senkt sich nach seinen drei Seiten sehr steil und hie und da jäh in die ihn umgebenden drei Thäler herab. Im Westen in das Thal Gihon (?), das im Süden nach einer fast rechtwinklichen Biegung zum Thal Hinnom wird, und im Osten in das Tyropöon. Im Norden ist er von keinem Thale begrenzt, sondern es lehnt sich hier an ihn die große Terasse des westlichen Höhenzuges, auf der die Kirche des hl. Grabes steht. Hier an seinem Nordrande läuft eine Straße vom Jaffa-Thore nach dem Harom esch-Scherif; vgl. Jerusalem, eine Vorlesung von Dr. E. G. Schulz. Berlin 1845. S. 54. gegen Robinson, Paläst. II. S. 22. Dieser Berg ist der höchste unter denen, auf welchen Jerusalem gebaut war, wie schon oben Josephus bezeugt, daher auch der auf ihm gelegene Stadttheil ἡ ἄνω πόλις hieß. Nach v. Schubert's barometrischen Messungen beträgt seine Höhe an der Ostseite bei 2381 Par. Fuß über d. M., die Westseite jedoch ist höher, daher auch Strauß (Sinai und Golgatha) seine Höhe auf 2500 Par. Fuß bringen konnte. Sion scheint in den ältesten Zeiten der Königssitz Melchisedek's gewesen zu sein, der zu Salem, dem spätern Jerusalem wohnte Gen. 14, 8—20., wo aber Moriah noch unbebaut war. (Vgl. Gen. 22, 1—19.) Später war der Berg im Besitze der Jebusiter, einer Abzweigung der Canaaniter, die ebendaselbst eine Veste hatten, die unzugänglich und unbezwinglich schien 2 Sam. 5, 6. Josua nahm zwar Canaan ein, aber die Jebusiter konnte er aus Sion nicht vertreiben Jos. 15, 63. Jud. 1, 21., sie behaupteten sich in dessen Besitz bis in das achte Jahr der Regierung David's, in welchem die Burg durch den Heldenmuth Joabs erstiegen und bezwungen wurde (2 Sam. 5, 5—9. 1 Chron. 11, 6.). David wohnte nun auf der Burg Sion (auf der Nordwestecke des Berges), baute sie mehr aus, befestigte sie, umgab den Berg am Gipfel mit einer Mauer mit mehreren Thoren und nannte das ganze Davids Stadt. (2 Sam. 5, 9. 6, 12. 16. 1 Reg. 8, 1.). Besonders bedeutend wurde der Berg, als David

die Lade des Herrn auf den Sion bringen ließ und der Herr auf diesem Berge seine Wohnung aufschlug (2 Sam. 6.). Darum „brach aus Sion an der schöne Glanz Gottes“ Ps. 50 (vulg. 49), 2; die ganze Herrlichkeit Jerusalems hatte in Sion ihren Mittelpunct. Von nun an wird Sion gleichsam das Herz der alttestamentlichen Theocratie, Typus und Repräsentant des neutestamentlichen und auch des ewigen Gottesreiches. Von Sion aus strömt Licht und Leben nach dem übrigen Lande bis zu den Heidenvölkern aus; daher auch von den Propheten und hl. Dichtern Sion nicht nur für die ganze Stadt Jerusalem sondern auch für den Tempelberg selbst genannt und als Mittelpunct des Gottesreiches betrachtet wird. Salomo, der Jerusalem überhaupt durch Bauten verschönerte, baute auch auf Sion auf der Nordostecke des Berges, dem Tempel gegenüber sein eigenes Haus (1 Reg. 7, 1 ff. 10, 17.), das wegen der Menge des verbauten Cedernholzes das Waldhaus Libanons genannt wird. In diesem Palaste war auch die Thron- und Gerichtshalle und das Haus der Tochter Pharao's (1 Reg. 7, 7. 8. vgl. Commentar über die Bücher der Könige S. 92 ff.). Durch einen Erdwall מִלּוֹא (Jos. *γέφυρα*) an der Nordostecke des Berges im Tyropöon verband Salomo denselben mit dem Tempelberge Moriah (1 Reg. 11, 27. Josephus Antiq. VII. 3. 2. schreibt diesen Bau gegen das Bibelwort David zu; ebenso die arab. Beschreibung Jerusal. (1495) in den Fundgruben des Orients Bd. II. S. 126. vgl. überhaupt Krafft a. a. O. S. 110 ff.) Usias stellte wieder den Theil der Mauer her, welchen Joas, König von Israel eingerissen hatte, und befestigte sie 2 Reg. 14, 13. 2 Chron. 26, 9. vgl. V. 15. Auch Hiskias besserte an derselben aus, um Sanherib widerstehen zu können 2 Chron. 32, 2—5. Herodes baute an der Nordwestecke von Sion an der Stelle der alten Burg Davids einen Palast mit 3 Thürmen Hippicus, Phasail und Mariamne, *ἡ ανωτέρω αὐλή* oder auch *ἡ τοῦ βασιλεως αὐλή*, von welchen Jos. Fl. de bello jud. IV. 4. 4. vgl. II. 3. 2. und 17, 8. eine ausführliche Beschreibung gibt, von welchem aber wohl zu unterscheiden ist der Palast der Hasmonäer an der Nordostecke des Berges oder der alte Königspalast Salomos, *τὰ βασίλεια* genannt. Als etwa 60 Jahre nach der Zerstörung durch Titus Hadrian die Stadt und die Mauern wieder hergerichtet, blieb ein großer Theil von Sion außer den Mauern theilweise als Ackerfeld liegen, Micha 3, 12. vgl. Euseb. dem. evang. VIII. 3. p. 406. edit. Colon. Cyrill. Hierosolym. Catech. XVI. 18. p. 253. Nach diesem Theile führt heute das Sion-Thor. Man findet hier das angebliche Grab Davids und der andern Könige, über welchem die Mohammedaner eine für sehr heilig gehaltene Moschee gebaut haben. Dieses Gebäude ist eine christliche Kirche gewesen, die Apostelkirche *ἅγια Σιών* genannt, und zwar nach der Tradition an der Stelle, wo das Cönaculum stand, in welchem Christus das hl. Abendmahl eingesetzt, die Apostel den hl. Geist empfangen haben und Maria gestorben sein soll. Schon Cyrillus Katech. XVI. 2. p. 225. Epiphan. de pond. et mens. n. 14. erwähnt der Apostelkirche und jener Tradition. Die anstoßenden Gebäude waren ehedem von 1313—1561 ein Kloster der Franciscaner oder Minoriten, jetzt sind sie die Wohnung des Pascha, so oft er nach Jerusalem kommt. (Robinson a. a. O. I. 400 ff. Kraft a. a. O. S. 191. 192. 208. 210.) Außerhalb der Mauer steht noch überdieß ein armenisches Kloster, früher das Haus des Kaiphas; hier sind auch christliche Begräbnißplätze vertheilt, der der Armenier dicht am Kloster, im Südwesten der der Lateiner dicht an der Sionsmauer, südlich vom armenischen der griechische und noch südlicher der americanische, mit einer Mauer umgeben. Der Berg Sion ist eine Ruhestätte der Todten geworden. Den Berg innerhalb der Mauer bewohnen theils Armenier theils Juden. Die Armenier haben den westlichen Theil des Berges inne und besitzen hier ein Kloster, das größte der Stadt, genannt des hl. Jacobus des Zebedäiden, in welchem zur österlichen Zeit gegen 3000 Pilger aufgenommen werden können. Die Kirche, eine der größten nach der Grabeskirche, soll an der Stelle stehen, wo der hl. Apostel den Martyrertod erlitten hat; östlich grenzt daran ein

armenisches Nonnenkloster. Die Juden haben den nordöstlichen Theil des Berges inne. Nebst den Armeniern und Juden wohnen hier etwa 20 syrische Christen oder Monophysiten und haben ein Kloster inne, welches das Haus des Johannes Marcus sein soll. An der Nordwestecke, wo ehemals die Burg Davids, später der Palast des Herodes stand, begann im Jahre 1842 der Bau eines protestantischen Bethauses in Kreuzesform und im gothischen Style. Im Süden, östlich vom Sionsthore sind die Wohnungen der Aussätzigen, ein paar elende Hütten, von siechen Leuten bewohnt, welche Aussätzige genannt werden. Ob jedoch ihre Krankheit der Aussatz der Bibel ist, konnte Robinson nicht entscheiden, die Symptome sollen die der Elephantiasis sein. Sie leben hier als eine Art Parias beisammen und heirathen auch nur unter einander. Die Kinder sollen bis zu den Jahren der Mannbarkeit oder auch über dieselben hinaus gesund sein. Dann fängt das Uebel an den Fingern oder an der Nase oder an andern Theilen des Körpers an und greift immer mehr und mehr um sich. Doch erreichen diese Unglücklichen nicht selten ein Alter von 40 bis 50 Jahren. (Vgl. Robinson a. a. O. I. 404.) Vgl. hiezu den Art. Jerusalem. — II. Sion der Vulgata entspricht auch dem שִׂיאֹן des Urtextes bei den LXX. Σηών in Deut. 4, 48., das nur ein anderer Name für den Hermon ist, die östliche Abzweigung des Antilibanon. Robinson a. a. O. III. 625. Andere verstehen unter שׂ den Dschebel Heisch, einen niedrigen breiten Vorsprung oder einen bergigten Landstrich, der vom Fuße des Hermon nach Süden hinabzieht und den See Merom im Osten einschließt (vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. S. 75. Art. Hermon.). — III. שִׁאוֹן, eine Stadt im Stamme Issachar, (Jos. 19, 19.) noch jetzt ein Flecken am Fuße des Tabor, heißt in der Vulg. Seon und auch LXX haben Σηών. Hieron. in Onom. s. v. sagt: Hodieque ostenditur villa (Seon) juxta montem Thabor. [Petr.]

Sion, (Sitten), Bisthum im Wallis. Das Wallis ist jenes Land in der Schweiz, welches um mit Wolfgang Wenzel zu reden, voll greller, klimatischer und nationaler Gegensätze ist, wo italische Glut und ewiges Eis dicht bei einander wohnen, wo man aus reichen, schönen Thälern zu starren, drohenden, wolkenumzogenen Gebirgen aufschaut, um deren grause Zacken der Lämmergeier seine Kreise zieht; wo feuriger Wein und orientalische Pfirßen nahe bei kümmerlichen Tannen und Lerchen wachsen, wo zur nämlichen Zeit alle vier Jahreszeiten in einer Pfarrei anzutreffen sind, wo der Zauber einer großartigen schauerlichen Mittelaltersgeschichte auf den zerfallenen Burgen und Bergen liegt; wo zwei ganz verschiedene Völker in dem Einen großen Thale wohnen, das die Rhone bespielt: im berganstrebenden Osten gegen die Grimsel, die Furka und den Simplon hin rein erhaltene kräftige, kühne germanische Gestalten, Sitten und Sprache, im Westen hingegen, dem Waatlande zu, die mit dem Lande abgeflachten Cretinsnaturen und ausgeartete französische Sprache. — Wie diese Völker einst getrennt waren, so ist ihre Geschichte von Versuchen erfüllt bald von der unglücklichen Ehe sich zu trennen, bald das Band wieder auf's neue anzuknüpfen. Allen Welteroberern war dieses Land von jeher wichtig, weil es die großen Alpenpässe von Frankreich nach Italien hütet, den peninischen Paß über den Jupitersberg (mons Jovis, jetzt großer St. Bernhard), den Paß über den Berg Sempronius (Cimpron, Simplon) und den Grieß- oder Augustpaß nachmals St. Theodulspaß genannt. — Vertriebene Kelten haben lange vor Christi Geburt dieses große Rhonethal bewohnt, darunter die Yiberer (von der Furka, jugo, Juberer) von der Quelle des Rhodanus bis unterhalb Brig, von da bis unterhalb Sitten die Seduner (Hügelbewohner) und um Martinach, wo das alte Octodurum gestanden die Weragner, weiter unten dem See zu die Nantuaten. Unter den römischen Kaisern wurde das Land durch Präfecte regiert, die auf dem Felsberge Valerie, dem spätern bischöflichen Sitze, zu Sitten wohnten. Das Bisthum Sion oder Sitten gehört mit jenem von Chur und Aventicum zu den ältesten im alten Helvetien. Sein Ursprung fällt mit dem Martyrtode der thebäischen Legion

zusammen, welche unter Diocletian und Maximian (22. Sept. 302) zwischen Martinach und Agaun zu Tarnado (dem spätern St. Moritz) für das Bekenntniß des christlichen Glaubens niedergemetzelt wurden. Die neuere Kritik hat zwar versucht durch innere und äußere Gründe die Glaubwürdigkeit dieses historischen Factums zu beanstanden, allein so leicht mag dieses nicht geschehen. Die ganze Einführung der christlichen Religion im Wallis, die Stiftung der uralten Abtei St. Moritz u. s. f. knüpfen sich an dieß Ereigniß, dem bis in's vierte Jahrhundert hinab eine ununterbrochene Kette von Ueberlieferungen und Denkmälern zur Seite steht. Schon 8 Jahre nach dem Martyrtode des hl. Mauritius und seiner Gefährten (310 n. Chr.) verkündete in diesen Thälern das Evangelium der hl. Bischof Oggerius, aus Italien kommend, dann der hl. Sulpitius, 347 der hl. Sempronius, der nach dem Zeugnisse des hl. Athanasius unter den 34 Bischöfen Galliens sich befand, die dem Concil von Sardica beiwohnten. Zur Stütze für die historische Wahrheit vom Martyrtode der thebäischen Legion dient außer den Denkmälern der Kirchen zu Solothurn, Zurzach und Zürich der besondere Umstand, daß um das Jahr 550 die Verehrung des hl. Mauritius und seiner Gefährten im nahen Burgund schon allgemein verbreitet war und der hl. Gallus während seines Aufenthaltes zu Luxeuil (590—610) sich eine Reliquie vom hl. Mauritius zu verschaffen wußte, die er wie die vita primaeva meldet, mit anderen sorgfältig in seiner Capsel verschloß, an seinem Halse trug und mit hinauf in den Arbonerforst nahm. — Als der erste bleibende Bischof des Bisthums Sitten wird indeß der hl. Theodor verehrt; er ward gesendet vom hl. Protasius, Bischof von Mailand (349), wohnte dem Concil von Aquileja (381) und jenem von Mailand (390) bei, baute zu Tarnado einen Tempel. Schon Theodor verband durch eine bestimmte Regel zu einem gemeinsamen Leben die frommen Männer, die zu den Gräbern des hl. Mauritius und seiner Gefährten wallfahrteten und dort zum Lobe Gottes ihr Leben zu weihen sich entschlossen hatten. Von da an blühte diese Anstalt immer besser empor, bis der Bischof Leontius um das J. 478 sie der besondern Leitung des hl. Severins übergab und sodann den bischöflichen Sitz von St. Moritz nach Octodur (Martinach) verlegte. Auf diese Weise erhielt die weltberühmte Abtei St. Moritz neben dem Bisthum ihre selbstständige Stellung. Der Arianismus, der unter burgundischer Herrschaft (450—534) einige Zeit sich geltend machte, wurde in Folge der Rückkehr des Königs Sigismund zum katholischen Glauben bald wieder verdrängt. Dieser Fürst ließ die Kirche und das Kloster zu St. Moritz vergrößern, bereicherte sie mit großen Vergabungen, die er in Gegenwart von 9 Bischöfen und eben so vielen Großen des Reiches (Andere lesen 60, LX. statt IX.) unterm 30. April 516 zu St. Moritz verschrieb. Ein Jahr später wurde vom hl. Avitus, Erzbischof von Vienne, eine Provincialsynode zu Epaonda bei St. Moritz abgehalten, einer Ortschaft die nachmals (563) durch den Einsturz des Berges Taurus verschüttet wurde. Die Cataloge der Bischöfe von Sitten führen nach dem hl. Theodor I. an den hl. Florentin, Mönch von Aquileja, der nach der Chronik des hl. Hieronymus (377) von den Vandalen unterhalb Sitten gemartert wurde. Auf diesen folgt Mauritius I. (419), welchem Papst Bonifacius I. den Untersuch in einer Klagsache des Bischofs Maximus von Valentia übertrug, der hl. Salvius, der 448 das Laterculum (vid. Bolland. tom. I. Jan. und tom. ult. Junii) verfaßte. Protasius (450—60), Leontius wurde 463 vom Papste Hilarius beauftragt in Verbindung mit den Bischöfen von Vienne, Lyon und Narbonne, den Streit über den Vorrang der beiden Kirchen von Vienne und Arelate zu schlichten; Dominicus und der hl. Theodor II., der mit König Sigismund der mehrerwähnten Synode von St. Moritz (516) beiwohnte. Ihm folgte Constantius, der 527 dem Concil zu Carpentra und 529 jenem von Orange beiwohnte, Rufus (541—50), Agricola (560), der hl. Heliodor war auf dem Concil zu Macon (585) anwesend und verlegte den bischöflichen Sitz von Martinach nach Sitten, um größere Sicherheit gegen die Ueberschwemmungen der Rhone und gegen die Streifzüge der

Longobarden, Saracenen und Hunnen zu gewinnen. Die Longobarden fielen wiederholt 568—69, 574—75, 579 und 595 über den Simplon in diese Thäler ein, die Saracenen 730—46 vom Westen her, bevor Carl Martel bei Roncesal sie schlug. — Unter der fränkischen Herrschaft zeichnete sich besonders Bischof Willikar aus, früher Erzbischof von Vienne, war er von den Saracenen vertrieben, wurde Abt zu St. Moritz, empfieng hier (753) den vor dem longobardischen Könige sich flüchtenden Papst Stephan II. in seinem Kloster und war der erste Bischof, der nach Carlmanns Tod Carl den Großen zu Karkanak als König des Frankenreiches ausrief und begrüßte. In diese Zeit fällt die berühmte Schenkung der Grafschaft und Präfectur von Wallis mit allen Regalien durch Carl den Großen (donatio Carolina) an den bischöflichen Stuhl von Sitten. Urkundlich ist sie nur in einer Legende de vita b. Caroli regis und S. Theoduli enthalten, die nach dem J. 1168 am Großmünster in Zürich verfaßt worden. Diese donatio Carolina war durch viele Jahrhunderte der Gegenstand der Verneinung und der politischen Fehden. Joh. Müller spricht sich für ihre Aechtheit aus, ihr zur Seite steht die älteste Ueberlieferung, sie wurde von König Rudolph I. (899), von Kaiser Heinrich VI. (1189), von Kaiser Carl IV. (1365) und von Kaiser Carl V. (1517), dem Cardinalbischof Schinner anerkannt und bestätigt. Schwieriger ist zu ermitteln, welchem Bischofe diese Schenkung gemacht worden, das in den spätern Jahrhunderten sich für die Kirche im Wallis zu einem wahren Danaidengeschenk verwandelte. Unter dem Abtbischof Altheus (793) wurde die bischöfliche Kirche von Sitten in den Metropolitanverband von Tarantaise aufgenommen, nachdem sie zuerst unter Mailand bis 390, sodann unter Lyon bis 500 und von 510 bis 793 unter Vienne gestanden hatte. Unter dem Metropoliten von Tarantaise verblieb das Bisthum, bis im J. 1512 der Cardinalbischof Matthäus Schinner es von Tarantaise loszureißen und dem hl. Stuhle unmittelbar zu unterstellen wußte. In das J. 962 fällt die Gründung eines kirchlichen Hospitiums auf dem großen St. Bernhardsberge durch den hl. Bernhard von Menthon zur Erleichterung des gefahrvollen und beschwerlichen Uebergangs über dieses hohe und wilde Gebirg, welcher durch die Gräuelthaten und Erpressungen der hohen und gemeinen Räuber immer unsicherer geworden war. Die kaum entstandene Anstalt war aber bereits schon wieder verschwunden, als im J. 1026 Kaiser Conrad mit den Königen Canut dem Großen und Rudolph III. von Burgund über diesen Berg nach Mailand und Rom reiste. Denn Canut führte über die Unsicherheit dieses Bergpasses vor dem Papst und Kaiser ernste Klage. Darauf wurde der starke Zoll abgeschafft und König Rudolph besonders beauftragt für die Sicherheit der Straße zu sorgen, was er auch vollzog. Schon im J. 1049 fand Papst Leo IX., als er über den Berg reiste, dort eine Innung von Chorherren (canonicos fratres) vor, in denen die erste Stiftung Bernhards von Menthon wieder aufgeblüht zu haben scheint. Unter Bischof Hermannfred eilte Kaiser Heinrich IV. (1076) im strengsten Winter durch das Wallis über den Bernhardsberg nach Italien, um Papst Gregor VII. zu Canossa zu erreichen. Zu Wiflisburg (Waat) traf der Bedrängte mit seinem kleinen Gefolge, der Königin, dem jungen Heinrich und einem Diener die Wittwe des Grafen Odo von Champagne, Adelheid von Susa. Zahllose Gefahren bot die Bergreise bei rauhem Winter dar. Nur mit großer Mühe wurde die Spitze des Berges erreicht, größere Gefahr jedoch war auf der Seite gegen Italien zu bestehen; die Königin und ihre Begleiterinnen wurden in Rinderhäute gewickelt und über die steilen Eisfelder hinuntergeschleift, die meisten Pferde gingen zu Grunde, von Wiflisburg bis Canossa dauerte die Reise 10 volle Tage (10—20. Jänner). Für die geleistete Hilfe erhielt Hermannfred für sich und seine Nachfolger vom Kaiser die Landstriche Naters und Leuk zu ewigen Reichslehen. Das Ansehen dieses Bischofs war groß, er diente den Königen von Burgund als Erzkanzler, den Päpsten Victor II., Nicolaus II. und Alexander II. als Legat bei den Königen von Frankreich und England, präsidirte die Kirchenver-

sammlungen von Lisieux in der Normandie (1055), zu Chalons (1063), zu Winchester in England (1072) und wohnte der feierlichen Krönung Philipps von Frankreich und Wilhelms des Eroberers bei. Nach ihm saßen Gausbert, Othon, Villeneus II., Boson und der hl. Garin auf dem bischöflichen Stuhle von Sitten; von dem Letztern schrieb der hl. Bernherd von Clairvaux (1138) an die Mönche im Alpthale, deren Abt Garin einst gewesen, ein denkwürdiges Elogium. Die Kastvogtei über das Bisthum Sitten, die Jahrhunderte über bei den Grafen von Savoyen stand, übertrug Kaiser Friedrich I. dem Zähringischen Hause, das volle 200 Jahre in Hochburgund und Wallis im größten Ansehen stand und mit den beiden Söhnen Berchtolds V. (des Erbauers von Bern, † 1218) erlosch. In das folgende Jahrhundert fallen mehrfache Kämpfe, welche die Bischöfe zur Wahrung ihrer Hoheitsrechte im Sinne der Carolina gegen die Grafen von Savoyen, die einheimischen Edlen, besonders gegen jene von Thurn, unternahmen, während die Stadt Sitten immer mehr zu ihrer Selbstständigkeit gelangte, die sieben Zehnen oder Districte und in ihnen die freien Gemeinden und eigene Pfarreien mit besonderen Rechten sich ausbildeten. Neben dem Bischof Heinrich von Raron der gegen Graf Peter von Savoyen der Kirche und des Landes Rechte muthvoll vertheidigte und den Handel und Transit eröffnete, ist in diesem Jahrhundert besonders Bischof Rudolph Peter von Orons, ein Waatländer, zu erwähnen; er war ein Neffe des hl. Petrus, Erzbischofs von Tarantaise, bei ihm hielt sich mehrere Tage im October 1275 zu Sitten Papst Gregor X. auf, der vom Concil von Lyon über den Simplon nach Rom zurückreiste, nachdem er am 16. Oct. zu Lausanne den König Rudolph von Habsburg mit dem Grafen Philipp von Savoyen ausgesöhnt, diese beiden und die Herzöge von Lothringen und Bayern mit 500 anderen Grafen und Rittern zu einem neuen Kreuzzug entflammt hatte. Das folgende 14. und 15. Jahrhundert sind voll von einheimischen Kämpfen der Bischöfe gegen die Gewaltthätigkeiten der Edeln von Thurn und jener von Raron, so wie der auswärtigen Fehden gegen Savoyen und Bern. Unmittelbar vor dem Einbruch der Reformation tritt uns noch auf dem bischöflichen Stuhle von Sitten der berühmte Matthäus Schinner entgegen, der seinem greisen Oheim Nicolaus Schinner in der gleichen Würde folgte. Von armen Eltern 1456 in der Pfarrei Ernen geboren, verlebte Matthäus seine Studienjahre, oft von Thür zu Thür das Almosen suchend zu Sitten, Bern und Como, an letzterm Orte versah er zuweilen die Stelle des berühmten Meisters Theodor Lucinus. Vom Hauslehrer stieg er allmählig zum Kaplan, Pfarrer und Domdecan auf Valerie, endlich zur bischöflichen Würde (20. December 1499) empor, ward später zum Cardinal erwählt, wurde geheimer Rath zweier Kaiser Maximilians I. und Carls V. und öfters von den Päpsten als Legat verwendet, der Weg zur päpstlichen Tiara wäre ihm offen gestanden, hätte er nicht durch seine diplomatische Thätigkeit sich Frankreich zu seinem unversöhnlichen Feind gemacht. Die mannigfachen Verhältnisse mit dem teutschen Reiche, mit Frankreich, Italien und der Schweiz, in welchen damals der jeweilige Bischof von Sitten als Oberherr des Wallis sich verflochten fand, eröffneten dem gewandten, talentvollen, lebhaften und listigen Mann den erwünschten Schauplatz, minder zwar für die bischöfliche als vielmehr für die diplomatisch-politische Thätigkeit. Ueberall unterhielt er Verbindungen, hatte überall Freunde, wußte alles, was vorging, erlaubte sich vieles. Als Diplomat beredt und klug war er bei den Eidgenossen lange die Seele aller ihrer Unternehmungen gegen Frankreich, in den Mailändischen Kriegen der Wundermann, der für Spanien und den Herzog von Mailand in der Schweiz Armeen wie aus dem Boden hervorrief durch seine nie rastende Thätigkeit und sein Ansehen, das er in der Schweiz genoß. Doch wandte sich die Gunst des Tages besonders im Wallis allmählig gegen ihn, von seinen Landsleuten gehaßt zog er sich nach Rom zurück, wohnte noch der Wahl Adrians VI. bei, neben welchem er am meisten Stimmen auf sich vereinigte, jedoch bald darauf (am 30. des Herbstmonats 1522) starb und in der Kirche Dell'anima begraben ward. —

Mittlerweile brach die Reformation herein, die sich auch im Wallis in einzelnen Regungen bald bemerkbar machte und zwar durch Thomas Blatter, einen Freunde des Erasmus, Zwingli's und Myconius und durch Studierende und Schulmeister, die in Lausanne, Genf, Zürich, Basel oder Bern die neuen Lehren auffingen und mit sich nach Hause brachten. Doch war das gemeine Volk in diesen Rhonethälern viel zu abgeschlossen von der übrigen Welt, viel zu einfach in seinen Sitten und zu ergeben dem alten katholischen Glauben, als daß die neue Lehre vielen zündbaren Stoff bei ihm vorgefunden hätte. Zur Erhaltung der katholischen Religion schloß Wallis schon im J. 1528 mit Savoyen und den Urkantonen einen Bund, den es wiederholt erneuerte, darum sehen wir die Walliser neben den Letztern bei Kappel und auf dem Gubel wider die Zwinglischen in den Vorderreihen kämpfen. Im Unterwallis fand die Reformation einen entschlossenen Gegner an dem Abte von St. Moritz, im obern Theile an dem kräftigen Bergvolk, vor allem aber an der unermüdeten Thätigkeit des Bischofs Adrian von Riedmatten, der nicht nur die Wunden, die Bischof Schinner dem Lande geschlagen, wieder heilte, sondern dem Volke auch das hohe Erbgut seiner Väter — den katholischen Glauben bewahrte — ein wahrer Vater des Vaterlandes, der allgemein betrauert (17. März 1548) das Zeitliche verließ. Auch die Väter Capuciner leisteten in dieser schwierigen Zeit für die Erhaltung der Kirche in Wallis große Dienste, sie kamen in dieses Land und in die übrigen Theile der Schweiz durch die besondere Verwendnng des hl. Carl Borromäus. Schon im J. 1585 zogen sie in St. Moritz ein, 1602 begaben sie sich nach Sitten und begeisterten durch ihre zahlreichen und gelungenen Missionen Geistlichkeit und Volk zur Treue und Standhaftigkeit im katholischen Glauben. Also vorbereitet versammelten sich die Walliser Hohe und Niedere in Masse am 24. Heumonat 1603 auf der Planta-Ebene zu Sitten, um über die Religion einen bleibenden Beschluß für das ganze Land zu fassen. Spanien und die katholischen Orte waren einerseits, Graubünden und die reformirten Orte andererseits nicht minder dabei thätig und auf den Ausgang gespannt. Mit ungeheurem Mehr stieg die Wagschale zu Gunsten der Katholiken, den Reformirten wurde eine Frist von 2 Monaten eingeräumt zum katholischen Glauben zurückzukehren oder das Land zu verlassen. Kaum hatten sich indessen die Religionskämpfe gelegt, so begannen die Streitigkeiten der Vorstände der 7 Zehnen gegen die Bischöfe über die Hoheitsrechte wieder. Der Landvogt von St. Moritz leitete seine Gewalt vom Volke ab, der Bischof dagegen berief sich auf die Carolina. Von diesen Kämpfen sich ferne haltend suchte Adrian II. von Riedmatten die Reformation innerhalb der Kirche nach den Beschlüssen des Tridentinums ins Werk zu setzen, er stellte die Kirchenzucht bei Clerus und Volk wieder her und leuchtete selber allen Anderen als ein Beispiel apostolischen Eifers und strenger Sitten voran († 7. Weinmonat 1613). Sein Nachfolger Hildebrand Jost, eines Schulmeisters Sohn, Freund und Vertrauter des hl. Bischofes Franz Sales von Genf, der ihm bei seiner Consecration (27. Wintermonat 1614) assistirte, verlebte in Zerwürfnissen mit dem Adel und den Zehenvorständen 25 leidenvolle Jahre für die Behauptung seiner kirchlichen und weltlichen Rechte; aber auch als Kirchenfürst gab er das Beispiel strengster Abtödtung und seltener Frömmigkeit. Das schönste Zeugniß gab ihm der hl. Bischof von Genf, als er bei der Nachricht der erfolgten Erwählung Hildebrands zum Bischof von Sitten (Sion) voll Freude ausrief: ich danke dir o Herr, weil du es nicht zugelassen, daß das Licht in Sion auslösche. Während die Glaubenskämpfe schwiegen, setzten sich die Unruhen um die Hoheitsrechte von beiden Seiten bis zum J. 1640 fort. Von da an und bis zum J. 1790 traten die ruhigsten Zeiten für Wallis ein; die politischen Fragen wurden factisch dahin erlediget, daß beide Theile, das Domcapitel einerseits und das Volk andererseits bei jeder neuen Bischofswahl ihre Rechte vorbehielten, und die Bischöfe in weltlichen Rechtsamen geschehen ließen, was sie nicht hindern konnten. Darum sanken die weltlichen Hoheitsrechte der Bischöfe immer mehr dahin bis sie durch

einen französischen Machtspruch (1798) völlig aufgehoben wurden. Drei Adriane von Riedmatten III., IV. und V. verherrlichten noch durch ihre Weisheit und Tugend von 1640—1701 den bischöflichen Stuhl von Sitten, sie gründeten katholische Lehranstalten und Volksschulen, um die Wallisaner Jugend vom Besuche reformirter Schulen fern zu halten und den Einflüssen des Protestantismus von Waat, Bern und Genf her, mit den Waffen der Wissenschaft und Bildung entgegen zu treten. Musterhaft waren auch alle nachfolgenden 8 Bischöfe von Sitten, denen die meisten den edlen alten Familien Blatter, Roten, Zenruffinen und de Preux angehörten, der gegenwärtige Mgr. Peter Joseph de Preux war erwählt den 8. Wintermonat 1843 und consecrirt den 30. Jänner 1844, er ist vom hl. Theodor an gerechnet in der ununterbrochenen Reihenfolge der Bischöfe von Octodur und Sitten der 86. Selbst die am 26. December 1810 durch Napoleon verfügte Einverleibung des Wallis in das französische Kaiserreich ließ das Bisthum und die Klöster auf dem Simplon und St. Bernhardsberg bestehen, es war den Patrioten, die nach dem unglücklichen Sonderbundskriege ans Regiment kamen, vorbehalten, auch an diese Stiftungen ihre verwegenen Hände anzulegen. — Metropolitanverband und Domcapitel. Der ältere Metropolitanverband von Sitten mit Mailand, Lyon, Vienne und Tarantaise ist oben erörtert worden, seit dem Cardinalbischof Matthäus Schinner bildet Sitten ein Immediatbisthum. Das Domcapitel besteht aus 24 Domherren, da indessen nur 12 Präbenden bestehen, so leben die übrigen 12 auf verschiedenen Landpfarreien als Pfarrer. Das Domcapitel enthält vier Würden, die des Decans von der Stadt Sitten, des Decans von der Burg Valerie (bischöflichen Residenz), des Domcustos und Domcantors. Ein eigenes Priesterseminarium wurde 1744 zu Gerunden errichtet, im J. 1817 nach Sitten auf die Burg Valerie versetzt, wo gegenwärtig (1852) vier Professoren die Theologie lehren. — Grenzen, Districte, Pfarreien und Zahl der Gläubigen. Das Bisthum Sitten begreift in sich das ganze Wallis mit Ausnahme der Pfarrei St. Gingulph im untersten Theile des Wallis, welche dem Bisthum von Anneçy (Piemont) einverleibt ist. Im Canton Waat erstreckt sich das Bisthum Sitten über die Districte von Aigle und Ormonts bis nach Villeneuve. In diesen beiden Districten waren als die katholische Religion noch bestand, acht Pfarrkirchen: Aigle, Belmont, Bex, Messet, Ollon, Ormonts, Noville und Yvorne. Das Bisthum zählt 185 Weltpriester, 11 Districte und im ganzen 103 Pfarrkirchen, von denen 21 den Klöstern zugehören, nämlich 8 den regulirten Chorherren vom Kloster St. Bernhardsberg, 10 andere den regulierten Chorherren von St. Moritz und 3 besorgt werden von Capitularen dieses Klosters. Nach der neuesten Volkszählung enthält Wallis 81,559 Einwohner, darunter nur 463 Protestanten, somit 81,096 Katholiken, wobei die Katholiken im Waat nicht inbegriffen sind, die dem bischöflichen Verbande von Sitten angehören. — Klöster und andere fromme Stiftungen. Das älteste Kloster des Bisthums Sitten und der ganzen Schweiz ist die Abtei St. Moritz (abbatia Agaunensis), wozu schon der hl. Theodor den Grund gegen das J. 360, wie erwähnt worden, legte. Die ersten Mönche widmeten sich neben dem hl. Dienste am Grabe der Martyrer der thebäischen Legion der Handarbeit, nachdem es aber König Sigismund von Burgund 517 reichlich dotirte, wurde ihnen von den Vätern der Synode zu St. Moritz der Choralgesang vorgeschrieben, der ununterbrochen Tag und Nacht eingehalten wurde und bis zum J. 478 war der Abt des Klosters zugleich Bischof von Octodur (Martinach). Der fromme Sinn der Großen wandte dem Kloster St. Moritz die reichsten Vergabungen und Besitzungen zu. Unter Kaiser Ludwig dem Frommen wurden aber die Mönche ihres ärgerlichen Lebens wegen vertrieben und ein Stift von 30 Chorherren mit Genehmigung des Papstes Eugen II. (824) errichtet. Als auch diese im Ablaufe der Zeiten ausarteten, wandelte Amadeus III. Graf von Savoyen 1128 das bisherige weltliche Chorherrenstift in ein solches nach der Regel des hl. Augustin um. — König Theodorich von Burgund stiftete (596—613) unweit

St. Moritz ein Frauenkloster zu Ehren des hl. Martinus, das aber bald wieder eingieng. Das Hospiz oder Kloster auf dem großen St. Bernhardsberg wurde von dem hl. Bernhard von Menthon 962 gestiftet und dem Orden der regulirten Chorherren des hl. Augustin übergeben. Schon früher war indeß diese Bergspitze von frommen Männern bewohnt, denn im Jahre 730 kömmt ein Vulgarius als Abt von Jupitersberg vor, 851 wird Hermann Großalmosenier von Jupitersberg zum Bischof von Lausanne gewählt. Oft hat das weltberühmte Institut auf dieser unwirthlichen Höhe ewigen Schnee's Päpsten und Kaisern, Fürsten und Herren, Kriegern und Pilgern, Reichen und Armen ein gastfreundlich Obdach geboten, manchen verirrten oder von Lawinen überschütteten Wanderer haben die frommen Mönche geleitet von ihren vortrefflichen Spürhunden mit eigener Lebensgefahr (noch im Jahre 1845 versanken drei Paters in solchem Liebesdienst in den Abgrund) das Leben gerettet. Darum wurde diese Stiftung mit den reichsten Vergabungen bedacht, erfreute sich des Schutzes aller Regierungen, selbst der besonderen Gunst Napoleons, der mit ihm den Spital auf dem Simplon und die Abtei St. Moritz vereinigte. Nur die neuen Culturhelden des schweizer. Radicalismus blieben für diese Gefühle der Humanität und Gerechtigkeit unzugänglich. Nach dem Sonderbundskriege wurde diese herrliche Stiftung auf dem St. Bernhardsberge mit den übrigen kirchlichen Instituten in Wallis aufgehoben. Gegen diese Unthat erließ der würdige Propst Fr. Benjamin Fillinz eine feierliche Protestation an die christlichen Regierungen und Völker Europa's gerichtet. „Der große St. Bernhardsberg, heißt es darin, sei vor neun Jahrhunderten ein schrecklicher Wohnsitz von Götzendienern und Räubern gewesen; da habe ein Held der christlichen Liebe diese Räuberhöhle erstiegen, die Götzenbilder und den Götzendienst zerstört, auf den Ruinen des Tempels des Jupiter Pöninus das hl. Kreuz aufgepflanzt und ein Hospiz gegründet, um darin den Pilgern und Reisenden jedes Standes und Alters gegen Unwetter und Mißhandlung Schutz zu gewähren. Dieses herrliche Denkmal des hl. Bernhards von Menthon habe seit dem zehnten Jahrhundert seine Wirksamkeit keinen Augenblick unterbrochen, Ordensgeistliche hätten immer den Dienst Gottes und der Nächstenliebe versehen, Reiche und Staaten seien mittlerweile gefallen, Anstalten der Menschen, die ewiger Dauer sich zu erfreuen schienen, seien verschwunden, das Hospiz auf dem großen St. Bernhard habe aber immer fortbestanden. Selbst Napoleon sonst so rücksichtslos gegen die Klöster, habe dasselbe respectirt und junge Leute, die dort dem Dienste der Gastfreundschaft und Nächstenliebe sich widmen wollten, vom Kriegsdienste befreit. Nur unserer Zeit sei es vorbehalten gewesen, an dieses allgemeine Gasthaus aller Nationen und Religionen räuberische Hand anzulegen. Die eidgenössischen Commissäre, die Herren Druey von Waadt, Franchini von Tessin, Frei von Basel und Delarageaz von Waadt errötheten nicht, den ihnen gewordenen Auftrag mit Strenge durchzuführen. Sie erstiegen den Berg, die Thüren wurden mit Beilen gesprengt, die Schlösser mit Dietrichen geöffnet. Das gleiche Verfahren sei auch im Hospiz von Martigny angewendet worden, wo die Kranken und altersschwachen Ordensbrüder lagen. Der bitterste Hohn habe sich dieser Verfolgung beigesellt. Die Regierungscommissarien hätten sich nicht geschämt, den Mönchen zu sagen, man werde sie weder wegjagen noch hindern Gastfreundschaft zu üben, nachdem man doch die Anstalt durch Geldauflagen und Naturallieferungen erdrückt habe.“ „Wir machen, so endet das merkwürdige Actenstück, diesen Act der Spoliation öffentlich bekannt, damit Europa die Leute, die gegenwärtig in Wallis regieren, kennen und nach Gebühr beurtheilen lerne.“ Die Väter Capuciner kamen auf Verwendung des hl. Carl Borromäus und auf Anordnung des Papstes Clemens VIII. ins Wallis (1601), zuerst bezogen sie den Convent St. Laurenz bei St. Moritz, 1628 kamen sie nach Sitten, 1640 nach Brig, das aber bald wieder einging. Unter Napoleon 1812 wurden beide Capucinerklöster aufgehoben, und im J. 1814 wieder hergestellt. Die Väter der Gesellschaft Jesu kamen auf Betreibung der Väter

Capuciner ins Wallis, um dort die höheren Schulen zu leiten. Sie wohnten zuerst in verschiedenen Häusern, wie im Kloster Gerunden, bis ihnen die Herren v. Stokelper 1662 das Collegium zu Brig erbauten, nach Sitten kamen sie erst im Jahre 1734. Aus beiden Instituten wurden sie vertrieben nach der Aufhebung des Ordens durch Papst Clemens XIV. 1771; dennoch wirkten sie unter dem Namen „der Väter des Glaubens" in Wallis fort, bezogen nach der Wiederherstellung des Ordens durch Pius VII. im Jahr 1814 wieder ihre früheren Collegien und wirkten höchst wohlthätig bis die Freiheit und Toleranz des neuesten Schweizerbundes „ihnen und ihren Affiliirten" keinen Raum mehr im weiten Vaterlande gönnte. Zu Brig bestund ein Ursulinerkloster, worin eine Töchterlehranstalt bestand, auch dieses Kloster fand vor den neuen Herrschern keine Gnade. Sonst befinden sich im Bisthum Sitten jetzt noch verschiedene Frauenvereine vom hl. Vincenz von Paulo und vom hl. Joseph zu St. Moritz, Montheg, Martinach u. a. O. für den Unterricht der weiblichen Jugend. In früheren Jahrhunderten kannte man zwei Stifte auf Valerie und zu Sitten, die schon 1177 unter Alexander III. ihren Anfang nahmen; Malteser Ritter und Johanniter, die das St. Jacobshospiz auf dem Simplon und das des heil. Johannes zu Salgesch besorgten, das Pilgerhospiz des hl. Anton zu Brig, andere zu Visp, Martinach, Orsiière; in den meisten Gemeinden zur Pflege der Armen und Kranken hl. Geistbruderschaften nach den Hospitalitern des Guido von Montpellier eingerichtet; Carthäuser zu Gerunden (1331) und nach deren Wegzug Carmeliter, Jesuiten und zuletzt 1630 bis 1838 Trappisten; ferner ein Frauenkloster zu Fieß nach der Regel des hl. Augustin; Bernhardinerinnen 1636 für die Erziehung der weiblichen Jugend zu St. Moritz und später zu Colombey und Trappistinnen, vertrieben 1798, unter denen auch die Tochter des Prinzen Condé sich befand. — Quellen über die Geschichte von Wallis: Josias Simmler, 1574; Valeria christiana von Sebast. Brignet, Domherr zu Sitten, 1744; l'histoire du Valais par Mr. Boccard Mansin, 1844; P. Sigismund Furrer, gewesener Capuciner Provincial, Geschichte von Wallis 1852 u. f. f. [Gr.]

Sionita, Gabriel, s. Polyglottenbibeln (Pariser).

Siph oder Ziph (זִיף), zwei Städte im Stamme Juda (Jos. 15, 24. u. 55.), wovon nur die andere zwischen Maon und Hebron gelegene weiter in der Schrift vorkömmt. Die Umgegend ein guter Waldboden mit reichen Triften, nach Osten in der Lage ansteigend, hieß die Wüste Siph, wie die Umgegend von Maon die Wüste (מִדְבָּר) Maon. In beiden hielt sich David längere Zeit vor Saul verborgen (1 Sam. 23, 14—24), sowohl durch Waldung als feste Puncte (der Hügel Hachila wird genannt) geschützt. Dort war es auch, wo er das Leben seines Feindes in der Hand hatte, aber aus Ehrfurcht vor dem Gesalbten des Herrn seiner schonte (1 Sam. 26, 1—25). Die Entfernung von Hebron bestimmt das Onomast zu 8 röm. Meilen. Die Ruinen sind noch heute vorhanden und führen denselben Namen; Robinson (II, 417 ff.) gelangte zu ihnen und zum Hügel Siph (Tel Sif) von Hebron aus in einem Kameelritte von $1^3/_4$ Stunde.

Sirach, s. Ecclesiasticus.

Siricius, Papst, ein Römer, bestieg den päpstl. Stuhl im December 384. Als eifriger Wächter über die Reinheit des kath. Glaubens verdammte er die Häretiker Jovinian (s. d. Art.) und den B. Bonosus von Sardica (s. Bonosus) und bekämpfte mit aller Strenge die Manichäer und Priscillianisten (s. diese Artikel). Zur Unterdrückung der Manichäer und Priscillianisten in Rom nahm er auch die Hilfe des Kaisers Theodosius in Anspruch, mißbilligte es jedoch sehr, daß Priscillian und die andern Häupter dieser Secte mit dem Tode bestraft wurden. Ebenso besorgt war Siricius um Herstellung der Kirchenzucht; dieß beweisen die von ihm vorhandenen ächten Decretalbriefe, namentlich sein Antwortsschreiben auf die Fragen des Bischofs Himerius von Tarragona (s. d. A. Himerius), und das Synodalschreiben an die africanischen Bischöfe, worin in neun Capiteln die Beschlüsse enthalten

sind, welche in der von Siricius i. J. 386 abgehaltenen röm. Synode zur Herstellung der verfallenen Kirchenzucht in Africa gefaßt worden waren. Besonders drang Siricius auf strenge Beobachtung der Cölibatsgesetze, und in Hinsicht darauf geschah es, daß er den Rath ertheilte, die Geistlichen aus dem Mönchsstande zu nehmen. Im Uebrigen scheint Siricius von dem römischen Clerus, welchen Hieronymus scharf geißelte, gegen diesen eingenommen worden zu sein. Siricius starb den 26. November 398. Wenn Baronius den Namen des Siricius aus dem röm. Martyrologium gestrichen hat, weil er dem Hieronymus abgeneigt gewesen sei und dem Rufinus von Aquileja ein Empfehlungsschreiben ausgestellt habe: so hat hingegen Papst Benedict XIV. den Namen dieses Papstes auf den 26. November wieder in das röm. Martyrolog einrücken lassen und ihm das Lob beigelegt, daß er wegen seiner Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und seines Eifers berühmt gewesen sei, indem er verschiedene Ketzereien verdammt und die Kirchenzucht durch die heilsamsten Gesetze verbessert habe. S. Pagi, Brev. R. P. [Schrödl.]

Sirlet, Wilhelm, geboren zu Squillace in Neapel, geehrt von den Päpsten Marcell II. und Pius IV., durch letztern Bibliothecar des Vatican, und Cardinal auf den Rath des hl. Carl Borromäus, starb 1585, 71 Jahre alt. Er war sehr bewandert in den Sprachen, arbeitete an der Verbesserung des römischen Breviers und Meßbuches, sowie an der Correctur der Vulgata. Zum Theile verdankt man ihm den Catechismus Concilii Tridentini. Noch sind von ihm „Variae Lectiones", und verschiedenes Andere, was er nicht veröffentlichen wollte.

Sirmium, eine Stadt in Pannonien, wo Kaiser Constantius oft sein Hoflager hielt, ist in der Geschichte des Arianismus berühmt geworden durch mehrere dort gehaltene Synoden und Conferenzen und mehrere dort entworfene Glaubensformeln. Im Jahre 349 versammelten sich dort mehrere Bischöfe, um die Absetzung des damaligen Bischofs von Sirmium, Photinus (s. d. Art.), welche schon auf der Synode zu Mailand 347 ausgesprochen war, auszuführen. Photinus war bis dahin durch seine Partei im Besitze des Bisthums erhalten und konnte auch jetzt noch nicht entfernt werden (Hil. frag. 2. p. 639). Die Bischöfe konnten nichts anderes thun, als ein Schreiben über den Häresiarchen an die Orientalen erlassen. Nach Tillemont waren die Bischöfe dieser Conferenz Abendländer und orthodox; der Mauriner Coustant dagegen in den Noten zu Hilarius hält diese Synode für eine arianische und bezieht die Stelle Hil. fragm. 2. p. 635 auf eine Synode zu Mailand und Sulp. Sev. p. 241 auf diese sirmische Synode. — Im Jahre 351 versammelte Kaiser Constantius auf Betreiben der Eusebianer an seinem Hofe eine Anzahl arianischer Bischöfe aus dem Orient (Hil. de syn. p. 485) zu Sirmium, Photinus wurde, als der Häresie des Sabellius und Paulus von Samosata schuldig, abgesetzt (Socr. 2, 29), desgleichen Palladius, den die Photinianer zum Bischof geweiht hatten. Die Versammlung beschränkte sich aber nicht auf diese Maßregel, sondern sprach sich auch für die von den Arianern zu Sardica (s. d. Art.) oder eigentlich zu Philippopolis entworfene Glaubensformel aus und ließ durch Marcus von Arethusa eine neue Formel in griechischer Sprache entwerfen, — die erste sirmische Formel, bei Ath. de syn., Socr. 2, 30 und lateinisch bei Hil. de syn. p. 485. Sie besteht aus einem kurzen Glaubensbekenntniß und 27 Anathematismen. Hilarius gibt in seiner Schrift de synodis, welche überhaupt eine versöhnende und vermittelnde Tendenz hat, der Formel eine orthodoxe Deutung, Athanasius dagegen verwirft sie, weil darin, obwohl sie im Ganzen nicht deutlich arianisch ist, der Sohn nicht nur nicht *ὁμοούσιος*, sondern (im 17. Anathematismus) „dem Vater unterworfen" genannt ist (ob Papst Liberius diese Formel unterschrieb darüber vgl. den Art. Liberius). Photinus weigerte sich, die Formel zu unterschreiben. Der Kaiser bewilligte ihm aber ein neues Verhör: vor 8 vornehmen Beamten, die der Kaiser zu Richtern ernannte, disputirte er mit Basilius von Ancyra, wurde aber besiegt und verurtheilt. Nun verbannte ihn Constantius und ernannte den Arianer

Germinius zu seinem Nachfolger. Unter den anwesenden Bischöfen befanden sich auch Ursacius von Singidunum und Valens von Mursia, welche überhaupt bei allen Verhandlungen und Intriguen zu Sirmium betheiligt sind. — Im Jahre 357 kamen wieder einige Arianer aus dem Abendlande zu Sirmium zusammen, um eine neue Glaubensformel zu entwerfen. Die Seele der Versammlung waren Valens, Ursacius und Germinius. Dießmal wurde in der Formel, die Potamius von Lissabon in lateinischer Sprache entwarf, — die zweite sirmische Formel, — der Arianismus entschieden ausgesprochen (Hil. de syn. p. 465; Ath. de syn.; Socr. 2, 30). Der Gebrauch der Ausdrücke οὐσια, ὁμοούσιος und ὁμοιουσιος wurde untersagt, der Vater als größer, denn der Sohn erklärt (diese Formel soll Hosius unterschrieben haben s. d. Art. Ein Schreiben orientalischer Bischöfe gegen den Ausdruck ὁμοούσιος wurde auf dieser oder der folgenden Synode verlesen). Die Formel wurde von den Bischöfen in Gallien, denen sie zugeschickt wurde, verworfen und Phöbadius von Agen schrieb eine Widerlegung derselben. Im Orient nahm ein zu Antiochien unter Eudoxius gehaltenes Concil der Anomöer die Formel mit Freuden auf und erließ ein Dankschreiben an Valens, Ursacius und Germinius. Dagegen versammelten Georg von Laodicea und Basilius von Ancyra im folgenden Jahre (358) eine Anzahl Semiarianer zu Ancyra, welche ein Schreiben entwarfen, worin sie den Anomöern gegenüber das ὁμοιούσιος festhalten; das Schreiben schließt mit 18 Anathematismen. Basilius von Ancyra ging nun mit zwei andern Bischöfen nach Sirmium, um den Anomöern entgegenzuwirken, und gewann den Kaiser für die Beschlüsse von Ancyra. Von den 18 Anathematismen enthielt der letzte eine Verwerfung des ὁμοούσιος; dieser wurde aber zu Sirmium nicht vorgelegt und vielleicht gar nicht publicirt; da Hil. de syn. p. 466 ff. nur die 12 ersten Anathematismen mittheilt, so ist nicht unwahrscheinlich, daß nur diese in Sirmium vorgelegt wurden. Die gerade zu Sirmium anwesenden Bischöfe, worunter auch Ursacius und Valens, wurden nun auf Betreiben der Semiarianer zu einer Synode versammelt, und mußten eine in ihrem Sinne gehaltene Formel unterschreiben, entweder die 12 Anathematismen von Ancyra selbst, oder eine neu entworfene Formel, welches dann die dritte sirmische wäre. Nach Soz. 4, 15 hätte auch Papst Liberius diese Formel unterschrieben. Soz. 4, 6 und Socr. 2, 30 erzählen ferner, die Arianer hätten eine sirmische Formel später zurückgenommen und sich Mühe gegeben, alle Exemplare derselben zu vernichten, sie hätten sogar ein Edict des Kaisers erwirkt, worin unter Androhung von Strafen die Auslieferung derselben anbefohlen wurde. Dieß ist vermuthlich die zweite Formel gewesen (Tillemont. t. 7 les Ariens note 58), nach Andern die dritte. — Im J. 359 finden wir Basilius von Ancyra wieder am Hofe des Constantius zu Sirmium, nebst den arianischen Bischöfen Georg von Alexandria, Marcus von Arethusa, Valens, Ursacius, Germinius und einigen andern. Valens ließ nun durch Marcus von Arethusa wieder eine neue Formel in lateinischer Sprache entwerfen, — die dritte, oder wenn man die ebenerwähnte mitzählt, die vierte sirmische Formel (s. Ath. de syn. p. 875). Der Gebrauch des Worts οὐσια wird darin ganz untersagt, weil es nicht in der Schrift stehe und weil die, welche es nicht verständen, daran Anstoß nähmen; dagegen wurde darin erklärt, der Sohn sei dem Vater ähnlich nach der Schrift. Der Kaiser befahl jedoch den Semi-Arianern zu Liebe, beizufügen „in allen Stücken“: filium similem patri per omnia (κατὰ πάντα), ut sacrae dicunt et docent scripturae. Trotz dieser Concessiona nahmen die Semi-Arianer die sonst den Anomöern günstigere Formel nur ungern an, und andererseits sträubte sich Valens, bis es der Kaiser ausdrücklich befahl, das per omnia mitzuunterschreiben. Basilius erklärte, da er wohl sehen mochte, daß die Anomöer einen andern Sinn in die Formel hineinlegten, wie er, beim Unterschreiben ausdrücklich, der Sohn sei dem Vater nicht bloß in Bezug auf den Willen ähnlich, sondern auch in Bezug auf die Substanz (Epiph. haer. 73; Hil. fragm. 15. p. 708). — Athanasius tadelte an dieser Formel außer dem Inhalte auch noch dieses, daß

dem Kaiser darin der Titel „ewiger König" von Menschen gegeben sei, welche dem Sohne Gottes die Ewigkeit absprechen und daß man der Formel das Datum (22. Mai 359) beigefügt habe, da doch der katholische Glaube keiner Zeitbestimmung unterliege. Diese Formel legten Ursacius und Valens und ihre Partei dem bald darauf versammelten Concil von Rimini vor. Vgl. Nat. Alex. Saec. 4 diss. 31 u. 32. Tillemont t. 7. und die in dem Artikel Photinus angeführten Schriften. Vgl. hierzu den Art. Pannonien. [R.]

Sirmond, Jacob, ein sehr gelehrter und um die Herausgabe vieler alten Kirchenschriftsteller hochverdienter Jesuit, wurde am 12. Oct. 1559 zu Riom in der Auvergne geboren. Seine angesehenen Eltern schickten den 10jährigen Knaben in das Jesuiten-Collegium nach Billom. Hier studierte Sirmond 6 Jahre und gewann den Orden der Jesuiten so lieb, daß er 1576 in denselben eintrat. Nachdem er hierauf theils im Noviciate, theils in den vorschriftsmäßigen Studien einige Jahre zugebracht, lehrte er zu Paris 2 Jahre die sogenannte Humanität und 3 Jahre die Rhetorik. Während dieser kurzen Zeit erwarb er sich seine großen Kenntnisse in der lateinischen und griechischen Sprache und seinen schönen, klaren und gedrungenen Styl. Seit 1586 studierte er vier Jahre lang die scholastische Theologie und beschäftigte sich gleichzeitig viel mit den Studien des Alterthums und der lateinischen und griechischen Väter, wobei er an seinem Ordensbruder Fronton le Düc (s. d. A.) einen trefflichen Studiengenossen fand. Damals schon übersetzte er die Schriften mehrerer Väter aus dem Griechischen ins Lateinische und illustrirte den Sidonius Apollinaris mit Noten. Da sich bereits der Ruf von Sirmonds Gelehrsamkeit bis nach Italien ausgebreitet hatte, berief ihn der General Aquaviva 1590 nach Rom und bestellte ihn zu seinem Secretär. Sechzehn Jahre lang bekleidete nun Sirmond diesen Posten und achtzehn Jahre hielt er sich in Italien auf. Dieser Aufenthalt gewährte ihm die Verbindung mit den ausgezeichnetsten und gelehrtesten Männern Italiens, namentlich Bellarmins und Baronius', dessen Kirchengeschichte von Sirmond mit manchem Beitrag unterstützt wurde, und verschaffte ihm Zutritt und freie Benützung vieler der vornehmsten italienischen Bibliotheken, aus deren Manuscript-Schätzen er mit großem Fleiße viele alte wichtige Schriften zum Behufe der Veröffentlichung durch den Druck sammelte. Nach Paris 1608 zurückgekehrt und auch hier die Bibliotheken durchforschend und zu seinem Zwecke benützend, fing er endlich seit 1610 an, seine angesammelten Schätze der gelehrten Welt bekannt zu geben, und es verfloß seitdem bis zu seinem Tode 1651 selten ein Jahr, in welchem er nicht ein oder mehrere alte, zum Theil noch nie gedruckte Werke herausgegeben hätte. Hier seien einige der wichtigsten genannt: Goffridi abb. Vindocin. opera — Ennodii ep. Tic. opera — Flodoardi presb. Rem. Ecclesiae historia — S. Fulgentii ep. Rusp. de veritate praedest. et gratiae l. III — Petri Cellensis epistolae — Apollinaris Sidonii opera — Paschasii Radberti abb. Corb. opera — B. Eugenii episcopi Tolet. opuscula — Idatii episc. chronicon — Anastasii Bibl. collectanea — Facundi Hermianensis opera — Theodoreti opera graecolatina — S. Aviti Vienn. opera — Eusebii Caes. ep. opuscula — Hincmari Rem. opera — Theodulfi Aur. ep. opera u. s. w. Außerdem schrieb er noch viele theologische Abhandlungen und muß insbesondere auch seine Sammlung der gallischen Concilien in drei Bänden (Paris 1629) hervorgehoben werden. Seit 1617 war er Rector des Jesuitencollegiums zu Paris, das damals Männer wie einen Fronton le Düc, Petavius, Cellotius, Vigerius und Andere zählte. Im J. 1637 wählte ihn König Ludwig XIII. zu seinem Beichtvater, welches Amt er 5 Jahre bekleidete. Schon über 85 Jahre alt ging er nochmal (1645) nach Rom, um an den allgemeinen Comitien seines Ordens Theil zu nehmen. Er erreichte ein Alter von beinahe 93 Jahren und starb den 7. Oct. 1651. Mit seiner Gelehrsamkeit verband er große Bescheidenheit und eine treue Erfüllung aller seiner Standesobliegenheiten. S. die Gesammtausgabe seiner kleinen Schriften in V. Voll. Venet. 1728. Vgl. hiezu d. Art. Petavius. [Schrödl.]

Sisak, s. Sesak.

Sisebut, s. Gothen. Die „Epistolae" (im Ganzen 8) und die „Vita et Passio S. Desiderii, dieses ausgezeichneten Königs der Westgothen, stehen, aus Florez „Espanna Sagrada" entnommen, bei Migne P. t. 80.

Sisera, s. Barak und Debora.

Sisinnius. I. Sisinnius der Novatianer. Er war zugleich mit dem Kaiser Julian von dem Philosophen Maximus gebildet worden; er war sehr beredt, in der hl. Schrift und den profanen Wissenschaften gleich sehr bewandert. Er wurde zuerst Lector des Bischofs der Novatianer Agelius, später Presbyter, dann im J. 395, nach dem Tode des Marcian selbst Bischof seiner Secte in Constantinopel. Ein gefürchteter Dialectiker — war sein Wandel untadelhaft; von angenehmem Wesen, feinen Sitten, wegen seiner geistreichen Witze von Socrates und Sozomenos gefeiert, war er zugleich ein Lebemann im bessern Sinne. Er schrieb Mehreres, worin er zu viel der Form huldigte, und dichterische Ausdrücke gebrauchte, „so daß er größern Ruhm als Redner, denn als Schriftsteller erwarb." Gegen Chrysostomus, mit dem er überhaupt im Streite lag, schrieb er ein Werk über die Buße, weil Chrysostomus gesagt: „wenn du tausendmal bereuest, so tritt dennoch herzu." Sisinnius verfaßte auch einen encyclischen Brief gegen die Messalianer — Socrates, h. e. V, 10. 21. VI, 21. 22. Sozom. h. e. VIII, 1. Photius, C. 52. c. 4. — II. Nach dem Tode des Bischofs Atticus von Constantinopel (426) waren die beiden Wahlcandidaten Philippus von Side (s. d. Art. Kirchengeschichte) und Proclus von Constantinopel. Das Volk aber war für Sisinnius, einen Presbyter in der Vorstadt Eläa; denn er galt als fromm und gab den Armen über Vermögen. Er wurde den 28. Februar 426 geweiht, starb aber schon den 24. December 427. „Er war wegen seiner Mäßigung und seines reinen Wandels, sowie wegen seiner Milde gegen die Armen sehr gefeiert. Von einfachem ungekünsteltem Wesen war er weniger ein Geschäftsmann; darum war er auch bei den Geschäftsmännern nicht wohl gelitten, und stand bei ihnen in dem Rufe der Unthätigkeit" (Socrates h. e. VII. 27. 28). — Der ebengenannte Proclus durch Talent und Sitten früh hervorragend, war erst Schreiber bei den Patriarchen Chrysostomus und Atticus, wurde vor 425 Lector, Diacon und Priester, und wurde (426) durch Sisinnius zum Bischofe von Cyzicus geweiht. Doch die Bewohner dieser Stadt nahmen den Proclus nicht auf, und zogen einen Mönch Dalmatius vor. Proclus aber blieb in der Hauptstadt und erwarb sich besonders als Prediger großen Ruhm. Nach Maximian's Tode (Nestorius war Bischof von 428 bis 431; Maximian von 431 bis 434) wählte Kaiser Theodosius II. den Proclus zum Patriarchen von Constantinopel, welch' hohes Amt er bis zu seinem Tode (446) als der würdigste Mann mit weiser Milde bekleidete. Er brachte die Ueberreste des Chrysostomus von Cumana nach Constantinopel, und vereinigte die bisher getrennten Anhänger des Letztern wieder mit der Kirche (438). — Schriften: 1) Epistola ad Armenos de fide vom J. 435. Er warnt die Armenier gegen die Irrlehren des Nestorius und Theodor von Mopsveste, ohne den Namen des Letztern zu nennen, welcher den Armeniern sehr theuer war. 2) Homilien 20, auf die Feste des Herrn und der Heiligen, worunter eine auf Chrysostomus. Von seinen Predigten sind viele verloren gegangen. 3) Briefe 5. — Seine „Opuscula" erschienen: 1) zu Leyden 1617; 2) zu Rom 1630; 3) in Combefis Auctarium, 1648. T. I.; 4) bei Gallandi bibliotheca T. IX. (Socrates h. e. VII. 28. 40. 41. 45). — III. Sisinnius Magister wurde im J. 994—995 nach dem Tode des Nicolaus Chrysoberges Patriarch von Constantinopel, welche Stelle er drei Jahre bekleidete. Er legte die längst obwaltenden Streitigkeiten wegen der vierten Ehe bei. Er erließ einen „Tomus Synodalis", den 30 Metropoliten unterschrieben, *περι τοῦ μὴ λαμβάνειν δύο ἀδελφοὺς ἐξαδέλφας δύο* (Leunclav., Jus graeco-rom. L. III.). — IV. Sisinnius Martyrer, s. Smaragdus M. — V. Sisinnius Papst, im

J. 708. Nach dem Tode Johanns VI. (707) war drei Monate Sedisvacanz. Sisinnius, ein Syrer aus Griechenland wurde consecrirt den 18. Januar 708, und verwaltete die Kirche nur 20 Tage. Er weihte Bischöfe für Corsica, und traf Anstalten zu Wiedererbauung der Mauern Roms und einiger Kirchen. Er wurde begraben den 7. Februar. — Vita Sis. ap. Vignolium lib. pontif. I. p. 321. Jaffe, Regesta Pontif. 1851. p. 173. Philipp Müller, die römischen Päpste" 6. Bd. 1852. S. 153—155. [Gams.]

Sitten, Bisthum, s. Sion.

Sittenlehre, s. Moral.

Sittlichkeit, s. Moralität.

Siv und Siwan (Monate), s. Jahr der Hebräer.

Siviardus, Abt in Mans um 710, schrieb „Vita S. Carilesi, Abbat. Anisolensis I; es steht bei Mabillon, Saecul. Benedict. I. p. 642.

Sixtus I—V., Päpste. Der erste und der zweite Papst dieses Namens gehörten der frühesten Zeit der Kirchengeschichte an, indem Sixtus I. der sechste Nachfolger des hl. Petrus war, Sixtus II. aber 257—258 lebte; beiden werden einige Ordinationen sowie die Krone des Martyrthums zuerkannt. Sixtus III. (432—440) sah die Appellation der Metropoliten von Tarsus und Tyana an den apostolischen Stuhl, als sie sich mit Absetzung bedroht sahen. Er war auch der Erbauer der sogenannten liberischen Basilica St. Maria Maggiore, wie die Mosaiken am Triumphbogen und an den Wänden des Hauptschiffes beweisen; auch St. Lorenzo im Lucina wie das Baptisterium des Laterans wurden in seiner Zeit das eine erbaut, das andere erneut. Von seinem Tode an bis zur Wahl Sixtus IV. verflossen 1031 Jahre. 1471 beschlossen die Cardinäle auf Zureden des Cardinals Latino Orsino, des Vicekanzlers Radrigo Borgia und Francesco Gonzaga's, einen der gelehrtesten Mönche, welcher als Prediger beinahe in allen großen Städten Italiens Aufsehen erregt hatte und Lehrer des Cardinals Bessarion gewesen war, den Franciscaner Franz Rovere, geb. in Celle bei Savona als Nachfolger des prunkliebenden Venetianers Pauls II., der die Gelehrten verfolgt hatte, zum Papste zu wählen. Er suchte anfänglich ein Concil im Lateran zu berufen, den Frieden unter den christlichen Fürsten herzustellen, einen großen Waffenzug gegen die Osmanen zu Stande zu bringen. Das Erste wie das Zweite mißlang; das dritte brachte, obwohl der Papst, Venetianer und Neapolitaner sich zu wiederholten Seezügen verbanden, kein rechtes Resultat hervor; wohl aber nahmen in seiner Zeit die Osmanen Otranto fort und bedrohten so Italien mit dauernder Invasion. Bereits hatte bei Sixtus die Liebe zu seinen Verwandten, die Versorgung seiner zahlreichen Neffen, von denen einer, zum Cardinale erhoben, in zwei Jahren 200,000 Goldthaler verbrauchte und 60,000 an Schulden hinterließ, das Uebergewicht erlangt und ihn die Sorge für die wahren Bedürfnisse der Kirche vergessen gemacht. Bemüht, einem andern Neffen Gieronimo Riario, dem Gemahl einer natürlichen Tochter Galeazzo Visconti's, Herzogs von Mailand, ein Fürstenthum zu verschaffen, und persönlich wider Lorenzo von Medici aufgebracht, ließ sich der Papst in die Verschwörung der Pazzi zu Florenz wider die Mediceer ein und die christliche Welt sah nun das Scandal, daß der Erzbischof von Pisa nach der schändlichen Mordscene in der Hauptkirche zu Florenz aufgehängt wurde und der Papst, welcher seinem Neffen Hieronymus die Leitung der Angelegenheit überlassen, auch noch nachdem Lorenzo sich gerettet, das Bubenstück nur halb gelungen war, Florenz wegen Ermordung des darein verwickelten Erzbischofes und der temporären Gefangenschaft des Cardinals Raphael Riario den Krieg erklärte. Jetzt beschwichtigte Lorenzo Magnifico durch seine Klugheit den hereinbrechenden Sturm, da es ihm gelang den König Ferdinand von dem Bündnisse mit dem Papste abzuziehen. Aber selbst der Einbruch der Türken in Italien, welcher in Sixtus den Entschluß entstehen ließ, sich aus Italien zu flüchten, konnte, als die Gefahr sich verzogen, den Papst nicht bewegen, seinen Plänen

zu Gunsten seiner Neffen zu entsagen. Er verband sich mit den Venetianern wider Hercole von Este, Herzog von Ferrara, um bei dieser Gelgenheit ein Stück Land für Girolamo Rimio zu erhaschen. Noch einmal trat ganz Italien im Angesichte der geschwungenen Türkengeisel in Waffen; bald verband sich aber der Papst wider die Venetianer selbst, während er im Innern in einen Kampf mit der den Neapolitanern anhängenden Partei der Colonnesen gerieth. Durch den Krieg erschöpft, fing Sixtus an Kirchenämter zu verkaufen und veranlaßte so den schändlichen Wucher mit Taxen und Sporteln, welches mehr als alles andere dazu beitrug, den römischen Stuhl im Auslande verhaßt zu machen; er erhöhte die Steuern und schrieb neue aus, trieb Zehnten von Prälaten ein und suchte so dem Geldmangel zu steuern. Andrerseits unterstützte er die aus ihren Reichen vertriebenen griechischen Fürsten, baute St. Maria del Popolo, mehrere andere Kirchen, wie auch die nach ihm genannte Capelle, welche Ghirlandajo, Perugino und andere Meister mit Gemälden schmückten. Er stellte die große Wasserleitung aqua vergine her, wie er auch der vaticanischen Bibliothek ihre Einrichtung und den gelehrten Platina, dem die Papstgeschichte so viel verdankt, zum Vorstande gab. Er baute die nach ihm genannte Tiberbrücke, das Hospital von S. Spirito, den kleinen Palast in Belvedere mit Gemälden von Montangne; er war rastlos Rom mit Werken der Kunst wie der Wissenschaft zu schmücken, es in der Zeit, als diese alles galten, zum Sitze der Künste und der Wissenschaften zu machen. Man kann auch nicht anders sagen, als es war bei der beständigen Verkleinerung des Gebietes des Kirchenstaates durch die Nachbarn eine Art von Nothwendigkeit für den Papst geworden, sich auf einen Verwandten, ihm ganz ergebenen zu stützen und durch diesen den Kirchenstaat vor räuberischen und gewaltsamen Angriffen zu schützen. Es kam dazu, daß Sixtus keine Fehlbitte geschehen lassen konnte, so daß er endlich Johann von Montemirabile aufstellte, damit er nicht verschiedenen Personen eine und dieselbe Sache gewähre. Er canonisirte den hl. Bonaventura den Zeitgenossen des hl. Thomas von Aquin und suchte den ärgerlichen Wetteifer zwischen den Thomisten und Scotisten zu tilgen. So war er nicht ohne mannigfaltige Verdienste; allein sie wurden in Schatten gestellt durch den egoistischen Antheil an den italienischen Kriegen, unter welchen die edelste Zeit verrann. Die Türken blieben unbesiegt, die Unordnungen der Kirche häuften sich; eine Geisel gesellte sich allmählig zur andern bis beide vereint über den römischen Stuhl losbrachen und zuletzt der italienische Krieg den furchtbaren Sacco di Roma 1527 gebar. Als Sixtus hörte, Ludovico Sforza, Vormund des jungen Herzogs von Mailand, habe einen Separatfrieden mit den Venetianern geschlossen, welcher alle Bemühungen der großen lega italiana gegen Venedig vereitelte, wurde er so betrübt, daß er fünf Tage darauf starb (13. Aug. 1484), den Tod mehr eines unglücklichen Diplomaten als eines Papstes. — Sixtus V. 1585—1590. 101 Jahre nach dem Tode Sixtus IV. kam ein anderer Sixtus auf den päpstlichen Thron, wie dieser Franciscanermönch und gefeierter Prediger, Freund und Beförderer der Kunst, der Rom mit Gebäuden zierte, die vaticanische Bibliothek vermehrte, die St. Peterskirche mit der großen Kuppel überwölbte, den großen Obelisken aufrichtete, überall Denkmale des Sieges des Kreuzes über die Welt aufrichtete; allein in jeder andern Beziehung war Fra Felice Montello von Fra Francesco Riario strenge verschieden. Konnten in Teutschland nur Personen aus altem und dem höchsten Adel Bischöfe werden, so war es ein auffallender Gegensatz des römischen Wesens zum teutschen Wesen, daß Fra Felice in seiner Jugend Schweine gehütet hatte. Nicht minder auffallend aber war, daß während die Zeit so manchen neuen Orden geboren, in den großen Drangsalen des Investitur- und Kaiserstreites der römische Stuhl seine Bischöfe aus Benedictinern und Clugniacensern genommen, erst Pius V. und nun auch Sixtus V., unter 14 Candidaten für das Papstthum der würdigste, den sogenannten Bettelorden angehörten, gleich als sollte im Andrange des fürstlichen Absolutismus das elevare pau-

perem de stercore recht anschaulich gemacht und ehe der Revolutionsdämon entfesselt wurde, die Beschämung vorausgeschickt werde, daß den Königen der Erde, wenn auch noch nicht ein ehemaliger corsischer Unterlieutenant, doch eines Bauernsohnes mit dem Hirtenstabe gezierte Hand den Weg zeige, welchen sie zu wandeln hätten. Hatte sich Fra Riario durch seine Milde ausgezeichnet, welche auf dem päpstlichen Throne zu heilloser Schwäche ausartete, so hatte es in der früheren Laufbahn des bei seiner Erhebung 64 Jahre zählenden Papstes Sixtus Scenen der Strenge genug gegeben und nur dann war die äußerste Milde und Nachgiebigkeit bei ihm sichtbar, wo es sich um Angelegenheiten seiner eigenen Person handelte, wie er denn niemals einen Streit mit den Cardinälen hatte und die Ermordung seines Neffen mit bewunderungswürdiger Resignation trug. Kaum war er aber Papst geworden (24. April 1585), so bot er die äußerste Strenge auf, um Rom vor der Erneuerung von Mord und Blutvergießen zu bewahren und während bis dahin eine zügellose Ungebundenheit geherrscht hatte, setzte er es durch eine furchtbare Rücksichtslosigkeit der Person durch, daß Rom eine Ruhe genoß, wie man von England in den Tagen Wilhelms des Eroberers rühmte. Wie aber in Bezug auf innere Ordnung Rom neu wurde, wurde es auch neu nach Außen, durch Straßen, Herstellung von Wasserleitungen, Kirchen, Palästen und anderen Gebäuden. Loretto und Montello wurden zu Städten erhoben. Hingegen verschwand das Prachtvolle des Septizoniums des Severus unter den römischen Ruinen spurlos und auch andere litten nicht unbeträchtlichen Schaden, da der Gebrauch aufkam, sie als Steinbrüche für christliche Gebäude zu behandeln. Sixtus sah im Alterthume nur eine überwundene Welt, die dienen mußte, gleich dem antik römischen Bogen, auf den er seine Neubauten stützte. Andrerseits ließ er in dem Zeitalter, in welchem eine Fluth von Häresien aus der Auslegung der Bibel entstanden, aus der von ihm angelegten Druckerei eine prachtvolle Bibel hervorgehen (s. Vulgata und Septuaginta), gleich als forderte er seine Zeit heraus nochmal sich daran zu machen, nochmal den Kampf mit der Kirche zu wagen, welche die Teutschen umgestürzt zu haben glaubten, und deren äußeres Abbild die St. Peterskirche in Rom Sixtus jetzt im Siegesgefühle zu vollenden trachtete. Ueberhaupt ist in allem, was er that, eine Kühnheit, fast möchte man sagen, die trotzige Weltverachtung sichtbar, welche man oft in hervorragenden Charakteren des Franciscanerordens findet. Er hatte, als er Papst wurde, geschworen, alles aufzubieten die christlichen Fürsten zum Kampfe mit den Türken wie mit den Ketzern zu entflammen, welche, die einen nach Innen, die andern nach Außen, die Kirche zu Grunde zu richten sich bestrebten. Zu diesem Zwecke suchte er durch Entbehrungen aller Art einen Schatz für den Nothfall anzulegen und während Sixtus IV. seinen Verwandten alles gab, gab der fünfte Sixtus ihnen nichts, sparte aber fünf Millionen Scudi zusammen, um, da der Krieg mit den Hugenotten nicht entschieden war, für alle Wechselfälle gegen diese ebenso gedeckt zu sein, wie gegen die Osmanen. Gerade damals hatte sich die Kirche in Bewegung gesetzt, um aus der Vertheidigungsstellung, in welcher sie seit 1517 gewesen und auf allen Puncten Verluste über Verluste erlitten hatte, in die Offensive überzugehen. Dieses wichtige Moment fällt nicht zufällig in die Periode Sixtus V. Er hatte gleich anfänglich den jungen König von Navarra, welcher die katholische Religion wieder verlassen hatte, excommunicirt. Jetzt unterstützte er wirksam Heinrich III. wider seine hugenottischen Gegner, Philipp II. als er die unüberwindliche Flotte zur Bezwingung Englands ausrüstete, den Erzherzog Maximilian als er sich um die Krone Polen bewarb. Allein gerade jetzt trat auch Unglück über Unglück ein. Der Erzherzog wurde von dem polnischen Kanzler Zamryski geschlagen und gefangen und der Legat des Papstes hatte genug zu thun, ihn aus der Gefangenschaft zu befreien. Wurde so die angebahnte Vereinigung Polens mit Böhmen, Ungarn, Oestreich zu Einem Reiche der teutschen Linie des Hauses Habsburg vereitelt, so vereitelten die Stürme, welche die spanische Flotte vernichteten, nicht

bloß die Eroberung Englands, sondern auch die davon abhängige Bezwingung der aufrührerischen Niederlande, und um das Unglück voll zu machen, blieb nicht nur die Hinrichtung der Königin Maria Stuart 1587 ungesühnt, sondern verübte auch König Heinrich III. an den Häuptern der Liga, dem Herzoge und dem Cardinal von Guise eine ähnliche Verrätherei, wie sie sein Vorgänger Carl IX. an den Häuptern der Hugenotten verübt; er ließ sie verhaften und hinrichten 23. und 24. Dec. 1588. Sixtus allein war der Mann, welcher durch soviel Mißgeschicke nicht gebeugt wurde. Er citirte den König nach Rom zur Verantwortung und bedrohte ihn mit dem Banne, wenn er den Cardinal von Bourbon und den Erzbischof von Lyon nicht frei gebe. 2 Monate später ward Heinrich III. von Jacob Clement dem Dominicaner umgebracht. Nun verband sich der Papst mit König Philipp II. wider Heinrich IV., aber gerade dieser Bund ward eine Quelle großen Zerwürfnisses des Papstes mit Spanien, da Sixtus nur überhaupt einen katholischen König für Frankreich wollte, Spanien die Verkleinerung Frankreichs noch daneben beabsichtigte. Wie unwillkürlich fühlte sich Sixtus zuletzt auf die Seite Heinrichs IV. gezogen; die Zerwürfnisse hierüber mit Philipp II. schienen bereits so hoch zu steigen, daß ein offener Bruch kaum mehr vermieden werden konnte. Nach einer handschriftlichen Geschichte Sixtus V. in Rom wollte der spanische Gesandte gegen das Benehmen des Papstes öffentlich bei einer Procession, vor den Augen der Römer protestiren und unterließ es nur, als ihm bekannt wurde, wie er anfangen würde zu protestiren, würde der Scharfrichter ihn augenblicklich niederhauen. Sixtus stand bereits mit Sachsen und den Hugenotten in Verbindung. Es handelte sich darum, den römischen Stuhl in seinem Benehmen von Spanien unabhängig zu machen, Frankreich nicht eine Beute von Spanien werden zu lassen. Ehe es darüber zu einer Entscheidung kam, starb der Papst 27. August 1590 mitten in großartigen Plänen, welche sich selbst bis auf die Eroberung Aegyptens bezogen. Er versorgte den Kirchenstaat mit einer Flotte, begründete 15 Consistorien von Cardinälen, deren Gesammtzahl 70 nicht übersteigen sollte, bestimmte Todesstrafe auf Ehebruch und suchte so die Grundlage aller Staaten, Heilighaltung der Ehe wieder aufzurichten; stiftete neue Feste, canonisirte Diego von Alcali d'Henarez († 1263), besorgte bis zum letzten Hauche seine Geschäfte. Sein letzter Ganz war, Gott in der Kirche St. Maria der Teutschen zu danken für die Bekehrung eines teutschen Fürsten und starb dann mitten in einem Ungewitter, in welchem die Menge verwundert über alles, was in fünf Jahren der Bauernsohn aus den Grotten von Castel di Fermo geschaffen, das Wirken des Bösen sah. Noch sind das Beste, was über ihn geschrieben worden, die Memorie des Tempesti. Die neueste Arbeit von Lorentz ist des großen Papstes unwürdig; von dem elenden Gewäsche, was Leti u. a. über ihn verbreiteten, kann hier nicht die Rede sein. Eine vorzügliche Lebensbeschreibung von ihm befindet sich in Ms. in der Bibliothek der Augustiner zu Rom. [Höfler.]

Sixtus von Siena, geb. 1520 zu Siena, stammte von jüdischen Eltern her, war eine Zeitlang selbst Jude, bekehrte sich sodann zum Christenthum und wurde ein Franciscaner. Wegen hartnäckig festgehaltener Irrlehren war er bereits zum Scheiterhaufen verurtheilt, als Papst Pius V. damals noch Inquisitor und Cardinal, seine Hartnäckigkeit besiegte und ihn in den Orden des hl. Dominicus aufnahm. Seitdem zeichnete sich Sixtus durch Frömmigkeit, große Beredtsamkeit in Verkündignng des göttlichen Wortes und durch Abfassung verschiedener Schriftwerke aus, wodurch er sich nicht bloß bei den Katholiken sondern auch den Protestanten großen Beifall erwarb; vor Allen erfreute er sich aber der Gunst und Hochschätzung seines Retters, des Papstes Pius V. Unter seinen Schriften steht oben an die „Bibliotheca sancta, ex praecipuis Catholicae ecclesiae auctoribus collecta etc. Venet. 1566, Francof. ad Moen. 1575, Colon. 1626 und noch öfter gedruckt. Dieses für seine Zeit vortreffliche Werk, das überhaupt eine Einleitung zur Kenntniß der biblischen Bücher und der vorzüglichsten Hilfsmittel zu ihrem Verständnisse

enthält, besteht aus acht Büchern. Das erste Buch handelt von der Eintheilung und Auctorität der hl. Bücher; das zweite enthält ein historisches und alphabetisches Dictionär der Schriftstellen, Bücher und Codices, die in dem biblischen Text vorkommen; das dritte handelt von der Methode, die hl. Schrift zu erklären; das vierte zählt alle kathol. Authoren alphabetisch auf, die die hl. Schriften erklärt haben; das fünfte enthält eine Sammlung von Erläuterungen und Bemerkungen zu verschiedenen Texten des A. Testaments; das sechste leistet dasselbe bezüglich des N. Testamentes, so daß diese beiden Bücher als ein Commentar zur ganzen hl. Schrift betrachtet werden können; das siebente und achte Buch endlich ist gegen die alten sowohl als neuern Häretiker und gegen Alle gerichtet, welche dem Ansehen der hl. Schrift entgegentreten. Einen großen Dienst leistete dem Verfasser dieser werthvollen Schrift die Kenntniß nicht nur der lateinischen, sondern auch der griechischen und hebräischen Sprache. Sixtus von Siena „ist es — bemerkt Fr. Reithmayr (Einl. in die can. Bücher des neuen Bundes, Regensb. 1852, S. 13) — der vorzüglich in den letzten Büchern der historisch-critischen Behandlung Bahn gebrochen hat. Die Arbeit des Sixtus, ausgezeichnet für den damaligen Stand der Wissenschaft, erhielt sich lange im wohlverdienten Ansehen. Lange vermochten die Protestanten ihr keine ähnliche an die Seite zu stellen. Auch was katholischer Seits in der nächsten Zeit geleistet wurde, kommt ihr nicht gleich." Vergl. hierzu den Art. Einleitung. Sixtus starb im J. 1569. S. Dupin, Bibl. B. 16. [Schrödl.]

Skepticismus von σκεψις, Zweifel. Was auf erkenntniß-theoretischem Gebiete als Skepticismus bezeichnet wird, ist jedoch mehr als Zweifel, der noch zwischen mehreren Ansichten schwankt, — es ist die, auf eine Untersuchung des menschlichen Erkennens sich stützende Behauptung: daß selbes der Objectivität ermangle, d. h. zu dem Ansichsein der Dinge nicht hinanreiche, — oder, daß es uns wenigstens an einem Criterium mangle, nach welchem sich mit Zuverlässigkeit die wahre von der nur wahr scheinenden Erkenntniß unterscheiden ließe. In Folge der ersteren Behauptung wäre der Mensch auf subjective Wahrheit beschränkt, er könnte nur sagen: wie ihm die Dinge erscheinen, nicht aber, wie sie an sich sind; — zu Folge der letzteren Behauptung könnte er wohl sagen: wie die Dinge wahrscheinlich an sich sein dürften, — aber ohne daß diese Wahrscheinlichkeit in irgend einem Falle zur Gewißheit sich erhöbe. Hinsichtlich des Skepticismus der ersteren Art ist ferner zu unterscheiden, ob er das subjectiv Wahre als ein für alle erkennenden Subjecte gleiches behauptet, oder als ein für jedes derselben verschiedenes. In jenem Falle stützt er sich auf die gleiche Gesetzmäßigkeit des Auffassens und Denkens aller Menschen, zu Folge welcher das, dem Einen als wahr Erscheinende auch jedem Anderen als solches erscheinen muß. In dem letzten Falle aber begründet er seine Behauptung durch Hinweisung auf die individuelle Verschiedenheit der Auffassungskraft in den Einzelnen, auf die Abhängigkeit unserer Vorstellungen von inneren und äußeren, stets sich ändernden Verhältnissen, aus welchen folgt, daß jeder nur sagen kann: wie ihm ein Ding jetzt gerade erscheine, nicht aber, wie es allen Menschen, oder ihm selbst später erscheinen müsse. — Die Geschichte der Philosophie zeigt uns den Skepticismus in mehreren Formen und wenn er auch nicht mit Homer beginnt, wie Sextus Empiricus meint, so begleitet er doch die griechische Philosophie in ihrer Entwicklung von Epoche zu Epoche bis zu ihrem Verfalle als ein Zeuge gegen sie, daß sie die Frage über die Genesis des Erkennens, über das Verhältniß des Denkens zum Sein entweder noch ganz ignorirt, oder doch nicht befriedigend beantwortet habe. Man könnte die Geschichte des Skepticismus mit dem Gegensatz der jonischen und eleatischen Weltauffassung beginnen, der zunächst die Sophistik gebar; man nennt aber gewöhnlich Pyrrhon von Elis, einen Zeitgenossen Alexanders d. G. als Stifter der skeptischen Schule. Worin seine Skepsis bestanden, läßt sich nur undeutlich aus einem satyrischen Gedichte seines Schülers Timon entnehmen. Aenesidemos zu Alexandrien um

50 v. Chr. entwickelt in seinen pyrrhonischen Untersuchungen diese Skepsis und sucht sie zugleich von jener der neuen Academie zu unterscheiden, welche in ihrer Polemik gegen die Stoa ebenfalls zu einer Art Skepticismus sich getrieben fand. Dieser Unterschied soll nach Aenesidemos und Sextus Empiricus übereinstimmender Ansicht darin bestehen: daß während die Dogmatiker (zunächst hier die Stoiker) behaupten, sie hätten die Wahrheit schon gefunden, — die Academiker aber, die Wahrheit sei nicht zu finden, — sie (die Pyrrhoniker) selbe noch suchen, aber eben darum auch ihr Urtheil aufschieben, oder jeder Behauptung sich enthalten. — Vergleicht man übrigens das, was wir über die Lehre der neuen Academie, (des Arkesilaus und Karneades) wissen, mit den bekannten 10 Zweifelsgründen des Aenesidemos und den, von Sixtus später hinzugefügten, so scheint jene Unterscheidung nicht ganz richtig. — Diese Zweifelsgründe selbst, hergenommen von der Veränderlichkeit der sinnlichen Objecte, der Mehrheit und individuellen Verschiedenheit der Sinnesorgane, der die Anschauungen modificirenden Umstände, der sich widerstreitenden Behauptungen der Philosophen rc. beurkunden, daß der Pyrrhonismus selbst seine Ansicht von dem menschlichen Erkennen durch keine tiefer eindringende Analyse des Erkenntnißprocesses zu rechtfertigen im Stande war, sondern mehr nur als Polemik gegen den, einer sicheren Erkenntnißtheorie ermangelnden Dogmaticismus aufzutreten versuchte. — Sextus Empiricus im zweiten Jahrhundert n. Chr. ist einer der letzten, bedeutenden Pyrrhoniker, dessen Schriften, neben jenen des Diogenes Laertius und Cicero als die vorzüglichsten Quellen für die Geschichte des Pyrrhonismus zu betrachten sind. Die Geschichte der neueren Philosophie hat mehrere skeptische Versuche aufzuweisen, unter welchen der aus dem Empirismus Locke's hervorgegangene insoferne für die Gegenwart der wichtigste ist, als an ihn Kants Kritik der reinen Vernunft anknüpft, indem er Hume's Behauptung: daß der Causalbegriff nur auf Gewohnheit beruhe, und, alle unsere Vorstellungen und Gedanken nur aus den sinnlichen Eindrücken sich bilden nach deren Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge oder Aehnlichkeit, — zu widerlegen suchte durch Aufweisung eines a-priorischen in unserem Erkennen. Diese Kritik der reinen Vernunft hatte allerdings zunächst nicht den Erfolg: die Objectivität des Erkennens in gewöhnlicher Bedeutung zu erweisen (um was es ihr als Kritik aber auch nicht zu thun war); — ihr Resultat war im Gegentheile: daß ein Erkennen des Dinges an sich unmöglich sei, — daß wir nur sagen können: wie jedem Menschen dasselbe Ding erscheinen müsse, bei richtiger Auffassung seiner Erscheinung. Und in so ferne hat man den Criticismus selbst als die Vollendung des Skepticismus bezeichnet, der alle objective Wahrheit als unerreichbar darstellt. — Kants Erkenntnißtheorie ließ jedoch das Ding an sich noch als Factor in dem Erkenntnißprocesse gelten, — dieser hatte somit noch ein objectives Moment, obwohl ein seinem Werthe nach nicht näher bestimmbares. In Fichte's Erkenntnißlehre fällt wenigstens zunächst dieser objective Factor gänzlich weg, als nicht nothwendig zur Erklärung des Entstehens der Vorstellungen. Hatte sich damit der Criticismus zum Idealismus entwickelt, und, hatte in diesem, jene, die Objectivität des Erkennens negierende Theorie ihre Spitze erreicht; so begann mit Schelling eine neue Epoche für die Erkenntnißlehre durch die Behauptung: daß das Sein und Wissen ihrer Wurzel nach identisch seien (d. h. objectives und subjectives Dasein). Durch die Einsicht: daß das Seiende in sich die Bestimmtheit trage, ein sich Wissendes zu werden, war die Frage: ob und wie das Wissen zu dem Sein (objectiven Dasein und an sich Sein) gelangen könne, — in so ferne erledigt, daß die Selbstoffenbarung, Selbstbethätigung des Seienden um ihres letzten Zieles willen als Subjectivirungsproceß zu betrachten, dessen unmittelbares Object eben sein eigenes, objectives Dasein ist. Die objective Wahrheit des Wissens, welches zu seinem Inhalt die Erscheinungen des Realen hat, ward hiermit über den Zweifel erhoben; aber nicht eben so jene der Ideen, des Wissens, welches die Gründe der

Erscheinungen zu seinem Inhalte hat. Die objective Gültigkeit dieser Ideen ward erst außer Zweifel gesetzt durch die Aufweisung zweier, einander entgegengesetzter Subjectivirungsprocesse im Menschen (s. d. Art. Dualismus). Man kann darum erst von diesem Dualismus sagen: er habe durch seine Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins den Skepticismus wissenschaftlich überwunden. — Daß der Skepticismus vom erkenntniß-theoretischen Gebiete sich auch auf das ethische folgerichtig ausdehnen müsse, scheint von selbst einzuleuchten. Die neue Academie zwar versuchte es, die objective Wahrheit und Gewißheit der Vorstellungen des Rechten und an sich Guten, als der Seele angeborner, dem Zweifel zu entziehen, ja in ihnen selbst eine Art Regel und Bürgschaft für die Wahrheit der übrigen Vorstellungen zu gewinnen. (Es erinnert dieser Versuch an Kants Postulate der practischen Vernunft und deren Stellung zur theoretischen, welche letztere über die Objectivität der Ideen (Gott, Seele, Freiheit) kein Wissen erringen kann, während erstere an diese Objectivität zu glauben gebietet.). — Der Pyrrhonismus, (wie vor ihm die Sophistik) dehnte aber die Skepsis auf die ethischen Vorstellungen aus und lehrte, daß man sich auch jeder Behauptung über das Gut- oder Schlecht-, — Recht- oder Unrechtsein der Handlungen enthalten müsse, da die Ansichten der Menschen darüber sehr verschieden und unvereinbar seien. Nach Sextus Empiricus thut darum jeder am Besten, wenn er den durch Erziehung erhaltenen Vorstellungen, den ethischen Ansichten seines Volkes, seiner Zeit gemäß handelt. — Ein ganz ähnlicher ethischer Skepticismus entwickelte sich aus dem oben erwähnten Empirismus Locke's in neuer Zeit. — Daß der ethische Skepticismus an sich nicht Indifferentismus (d. h. Gleichgültigkeit gegen ethische Wahrheit) sei, versteht sich; aber ebenso, daß er sehr leicht in diesen übergehe. In gleicher Weise muß von dem bisher besprochenen Skepticismus der sogenannte formelle unterschieden werden, welcher die erkannte Wahrheit in Zweifel zu ziehen sich bemüht, weil sie mit seinen Interessen im Widerspruche steht. Daß es solche Interessen im Menschen gebe, ist wohl kaum zu läugnen, — und, — daß der Mensch unter dem Einflusse derselben die erkannte Wahrheit in Zweifel zu ziehen vermöge, wird nur dort bestritten werden, wo es die Idee der menschlichen Willensfreiheit nach christlicher Auffassung wird (s. d. Art. Freiheit.). Zum Schlusse dieses Artikels wäre noch der vielfach ausgesprochenen und mißbrauchten Behauptung zu erwähnen: daß alles Philosophiren mit dem Skepticismus beginne, beginnen müsse. — Man will eigentlich damit nur sagen: daß das Streben nach einem selbstgewonnenen Verständniß der Welt und ihrer Geschichte mit dem Zweifel an die Wahrheit der bisherigen eigenen und fremden Ansichten davon beginnen müsse. Dieser Zweifel wäre jedenfalls noch nicht Skepticismus zu nennen; — aber auch der bloße Zweifel ist nicht der nothwendige Ausgangspunct des Philosophirens, selbst nicht, wenn man ihn zum zeitweiligen Dahingestelltseinlassen des bisher für wahr Gehaltenen mildern wollte. Das richtige an der Behauptung ist: daß die Frage nach der Objectivität der Erkenntnisse und der Bürgschaft für sie eine der ersten ist, die sich der Philosophirende zu beantworten hat; — daß der Zweifel an der Wahrheit bestehender Weltansichten zu dieser Frage führen, und, — daß darum auch die Anregung zum Philosophiren durch die Bekanntmachung mit dem Skepticismus gegeben werden kann. (Siehe Herbarts Lehrbuch der Philosophie 1. Abschnitt.) — Die Geschichte des Skepticismus fand zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts viele Bearbeiter, wir verweisen auf die Schrift des De Crousaz, Examen du pyrrhonisme 1733, — Muratori, trattato della forza del intendimento umano osia il pirronismo refutato 1745, J. Münch de notione ac indole scepticismi, nominatim phyrrhonismi 1797, Iman. Zeender de notione et generibus scepticismi 1795, Chr. Weiss de scepticismi causis atque natura 1801. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus 1794. [Ehrlich.]

Skeuophylax, s. Chartophylax.

Sklaverei und Christenthum. Die Sklaverei ist, in ihrem tiefsten Grunde betrachtet, wie schon die Synode von Aachen im J. 816 erklärte (Harduin, Coll. Concil T. IV. p. 1115), eine Tochter des Sündenfalls, eine Wirkung der durch ihn hervorgerufenen Herrschsucht und Habsucht und Grausamkeit, eine Schwester des kainitischen Brudermordes. Wie nun das Christenthum als Wiederherstellungsanstalt für die Menschheit die ethischen Folgen jenes Falles überhaupt tilgt und tilgen will, so sucht es auch nothwendig die Sklaverei zu vernichten. Die Sklaverei beruhte ursprünglich offenbar auf der allen alten Völkern, mit Ausnahme der Juden, gemeinsamen Ansicht, die auch von den größten Philosophen, wie Aristoteles, wohl auch von Plato vertreten war, daß der Sklave an sich und von Natur aus ein Wesen niederer Art, vermöge seiner unedlen mehr materiellen Natur vom Schöpfer oder Fatum zum Dienste Anderer bestimmt sei (vgl. Krug, de Aristotele servitutis defensore, Lips. 1815; Götting, de notione servitutis apud Aristot. Jen. 1821; Ritter, Geschichte der Philos. Bd. II. S. 450). Einen solchen specifischen Unterschied in der Menschheit kennt aber das Christenthum nicht, ja es läugnet ihn ausdrücklich und hat damit die theoretische Basis der Sklaverei vernichtet. — Es konnte nicht fehlen, daß der niedrige Begriff, den das Alterthum von einem Sklaven hatte, diesen selbst niederhielt; der Mangel jeglichen Selbstvertrauens machte feige, kriechend, heimtückisch, lügnerisch; nie mit Höherem und Edlerem sich beschäftigend, bildete sich bei den Sklaven ganz vorherrschend die Sinnlichkeit aus, weßhalb sie allgemein als gefräßig, trunkliebend und überaus wollüstig geschildert werden, auch als hartherzig und grausam, besonders wenn Einer die Stelle eines Obersklaven verwaltete. Ihre Behandlungsart verkehrte ihren Charakter, und ihr verkehrter Charakter rief noch schlechtere Behandlungsart hervor. Am meisten war die Sklaverei bei den Römern, namentlich seit ungefähr 200 v. Chr., sowohl nach Umfang (Zahl der Sklaven) als Härte ausgebildet worden, und ein vornehmer Römer besaß jetzt oft mehrere Tausende solcher Unglücklichen, aus verschiedenen Nationen, um mit diesem Reichthum zu prunken. Besonders unerträglich und alles bessere Gefühl in Aufruhr bringend war die Behandlung der weiblichen Sklaven am Putztische der römischen Damen, von denen manche 200 Sklavinnen für ihre Toilette unterhielten. Bis um die Hüfte entblößt stand die Sklavin vor der Domina, die sich mit einem scharfen eisernen Werkzeuge bewaffnet hatte, um Arme und Brust der Dienerin bei jedem Versehen verwunden zu können, ja selbst dann, wenn es der Kunst nicht gelingen wollte, Gebrechen der Natur in Schönheiten zu verwandeln, oder die durch Alter oder Ausschweifungen verwelkte Blüthe zu erneuern. So kam es, daß der Palast eines römischen Großen oft einem Schlachthause ähnlich sah, überall blutbefleckt. Selbst der sonst so humane Kaiser Hadrian hat seinem Sklaven mit einem Griffel ein Auge ausgestoßen, und ein Sklave durfte von Glück sagen, wenn er bloß die Backen aufblasen mußte, damit sein Herr weicher schlagen konnte (vgl. hierüber Böttigers Sabina oder die Römerin am Putztisch). — Am menschlichsten, dem Christenthum hierin am nächsten kommend hat Seneca (Epist. I. 47) über die Sklaverei geurtheilt, und ihm ist es vielleicht zu danken, daß Nero sich der Sklaven annahm und eine Obrigkeit zur Aburtheilung ihrer Klagen bestellte (Seneca, de beneficiis, lib. III. 22). Weiterhin ließ auch Antoninus Pius eine Milderung der alten Gesetzgebung in Betreff der Sklaverei eintreten, und nahm den Herrn das Recht über das Leben ihrer Sklaven, außer im Falle der Nothwehr oder der Betretung in verbotenem Umgang mit Frau oder Tochter. Auch Plutarch hat in seinen Schriften bei allen Veranlassungen Menschlichkeit gegen die Sklaven empfohlen. — Aber all das ist noch wenig gegen die Leistungen des Christenthums. Das Christenthum lehrte die große Wahrheit, daß Gott der gleichmäßige Vater Aller ohne Unterschied sei. „In Christo, sagt darum Paulus, ist kein Unterschied zwischen Griechen und Juden, zwischen Sklaven und Freien" (Coloss. 3, 11. Galat. 3, 28); und ohne Unterschied trugen die Apostel die Heils-

lehre den Sklaven wie den Freien an. Merkwürdig ist in dieser Beziehung die paulinische Stelle 1 Cor. 7, 21. 22: „warst du als Sklave berufen, so laß dich nicht kümmern (daß du Sklave bist), sondern wenn du auch frei werden kannst, so benutze es vielmehr, als Sklave berufen zu sein," d. h. bleibe Sklave und benütze diese deine Stellung zu deinem Heile, um dich als wahrhaft (geistig) Freien zu erweisen. Im Christenthume sollte der bekehrte Freie den gläubigen Sklaven als seinen ebenbürtigen Bruder in Christo betrachten (Philem. V. 16); — eine ungeheure Neuerung, welche der Apostel wiederholt kräftig hervorzuheben nicht müde wurde; und wenn auch das bürgerliche Verhältniß zwischen Freien und Sklaven auch bei den Christen noch bestehen blieb, so war doch der Charakter dieses Verhältnisses ein wesentlich anderer, menschlicherer geworden. Deßhalb ermahnt der Apostel, da eine gänzliche Aufhebung der Sklaverei noch nicht möglich war, die christlichen Herrn, ihre Sklaven so zu behandeln, als wären sie nicht Sklaven — eingedenk, daß sie darüber Rechenschaft geben müßten vor einem Herrn, vor dem kein Ansehen der Person gilt (Ephes. 6, 9). Die gläubigen Sklaven aber wurden von Paulus und Petrus aufgefordert, ihren Herrn gehorsam zu sein, den harten wie den milden (Ephes. 6, 5. Coloss. 3, 22—25. 1 Petr. 2, 18). Hat sonach auch keiner der Apostel die Aufhebung der Sklaverei direct gepredigt, so wurden von ihnen doch jene umgestaltenden Grundsätze verkündet, aus denen die Aufhebung der Sklaverei nothwendig hervorgehen mußte. Die anerkannte Gleichheit Aller vor Gott mußte ihr Abbild in der Gleichheit Aller vor dem Rechte finden. — Nach den Aposteln ermahnte der apostolische Vater Ignatius von Antiochien, Schüler des Evangelisten Johannes, die gläubigen Sklaven: „wegen ihrer Gleichheit mit ihren Herrn nicht übermüthig zu werden, sondern zur Ehre Gottes nur noch eifriger zu dienen, um einer größern, bessern Freiheit theilhaft zu werden. Sie sollen auch nicht begehren auf Gemeindekosten losgekauft zu werden, damit sie nicht in die Knechtschaft der Begierden gerathen." Andererseits aber schärft Ignatius den Bischöfen ein, die Sklaven nicht gering zu schätzen (epist. ad Polycarp. c. 4.). Von Origenes (c. Celsum III. § 44. ed. Bened. T. I. p. 475) erfahren wir einerseits, daß die Heiden es dem Christenthum zum großen Vorwurfe machten, weil es sich der Sklaven annehme, während die Christen gerade hierein einen hohen Vorzug ihrer Religion setzten; und andererseits, daß sehr viele Sklaven für's Christenthum gewonnen einen bedeutenden Einfluß auf die Christianisirung heidnischer Familien, besonders der Kinder und Frauen ausgeübt haben. Auch Origenes weiß noch nichts von buchstäblicher Aufhebung der Sklaverei, sondern nur von ihrer geistigen Aufhebung, wenn er sagt (l. c. § 54. p. 483): „wir leiten die Sklaven an, wie sie einen edlen Sinn in sich erzeugen können, und so durch das Wort frei werden." Diese innere Befreiung, d. i. die höhere sittlich-religiöse Bildung der Sklaven mußte ihrer körperlichen Befreiung nothwendig vorausgehen, wenn letztere nicht gefahrvoll und für sie selbst verderblich werden sollte; war aber erstere Freiheit vorhanden, so konnte selbst der Mangel der letztern ertragen werden, und es ist Thatsache, daß christliche Sklaven sich in großer Anzahl durch die herrlichsten Tugenden auszeichneten. — Aus der oben angegebenen Stelle Pauli sehen wir, daß auch christliche Herrn Sklaven hielten; aber schon Lactantius bezeugt (instit. div. lib. V. c. 16), daß nur mehr die äußerlichen Verhältnisse des Unterschiedes zwischen Herrn und Sklaven bestanden, im geistlichen Sinne aber die Sklaven als Brüder galten und als Mitknechte Christi. Niemand aber hat in der alten Kirche nach Paulus sich größere Verdienste um die Sklaven erworben, als Chrysostomus, der mit ernsten Worten auf ein christlich-brüderliches Verhältniß zwischen Herrn und Sklaven drang, die Erziehung und Bildung Letzterer angelegentlich empfahl und sogar ihre Freilassung verlangte, wenigstens in so fern, daß ein Herr höchstens zwei Sklaven für seine Bedienung behalten, die andern aber Handwerke erlernen und frei lassen solle (hom. 40 in Epist. I. ad Corinth. T. X. p. 385). Weiter konnte er und die

Kirche nicht gehen, ohne in die bürgerliche Rechtssphäre überzugreifen. Dem hl. Chrysostomus ähnlich haben in der lateinischen Kirche Ambrosius, Augustinus und Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna († 458) gegen die Sklaverei gewirkt (vgl. Tüb. Quartalschrift 1834. S. 109 ff.). Auch von vielen förmlichen Freilassungen der Sklaven durch christliche Herrn erzählt die alte Kirchengeschichte. Unter Kaiser Trajan z. B. soll der Präfect Roms, Hermes, den Glauben angenommen und bei seiner Taufe seine 1250 Sklaven freigelassen haben (Bolland. Acta SS. T. I. Maji p. 371). Weiterhin hat Chromatius, ebenfalls ein vornehmer Römer, bei seiner Bekehrung unter Diocletian 1400 Sklaven freigegeben. (Acta SS. T. II. Januarii p. 275). Auch die hl. Melania d. j. und viele andere gläubig gewordene Frauen entließen ihre Sklaven oder wußten ihre Männer dazu zu bewegen, und selbst weniger vornehme Familien blieben in Freilassung der Sklaven nicht zurück. „Täglich, sagt Salvian im fünften Jahrhundert, werden Sklaven mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt, und sie dürfen mitnehmen, was sie im Hause ihrer Herrn erspart haben" (vgl. Quartalsch. a. a. O. S. 125—131). Daß solche Freilassungen häufig zu Ostern geschahen, sagt Gregor von Nyssa (de resurr. Dom. orat. III. T. III. p. 420. ed. Paris 1638). — Der christliche Geist verhinderte auch nach Kräften, daß in Zukunft Freie zu Sklaven wurden, und kaufte solche los, die es eben durch Gefangenschaft geworden waren. Manche fromme Bischöfe bestimmten eigens hiezu einen Theil der kirchlichen Einkünfte; ja selbst die goldenen und silbernen Kirchengefäße wurden nicht selten zu diesem Zwecke veräußert, oder auch Collecten veranstaltet, um Gefangene loszukaufen, z. B. von Cyprian. Vgl. Ambros. ep. 18 ad Valent. n. 16. Opp. T. III. p. 882; Socrat. hist. eccl. VII. 21; Gregor. M. epist. lib. IV. n. 31. — Auch die weltliche Gesetzgebung wurde durch das Christenthum milder gegen die Sklaven. Schon Constantin d. Gr. übertrug die Untersuchung über die Klagen und über die Vergehen der Sklaven an die ordentlichen Richter, belegte die einzelnen Grausamkeiten gegen die Sklaven mit namhafter Strafe, verbot die Sklaven zu kreuzigen, führte eine neue, leichtere und einfachere Art der Freilassung ein, die manumissio in ecclesia, begünstigte überhaupt die Freilassungen aus religiöser Gesinnung, im Gegensatze zu Augustus, der sie beschränkt hatte, verbot den Juden, christliche Sklaven zu haben und untersagte, einem entlaufenen Sklaven das F. H. E. (= fugitivus hic est) in die Stirne zu brennen. In gleichem Geiste wirkten die folgenden christlichen Kaiser, namentlich Justinian, der manche alte Gesetze gegen die Sklaven, die Constantin noch hatte stehen lassen, im sechsten Jahrhunderte aufhob, und es war nun nicht mehr selten, daß Sklaven auch in den geistlichen Stand eintraten. Wurde ein Sklave Bischof, so war er eo ipso frei, wenn aber nur Priester, so konnte er ein Jahr nach erlangter Weihe wieder zurück verlangt werden, auch wurden jetzt, auf das constantinische Gesetz gestützt, so viele Sklaven auf dem kürzeren Wege, in foro ecclesiae, freigelassen oder auch durch das kirchliche Asylrecht gegen ihre Herrn in Schutz genommen, daß sogar manche Klagen gegen die Kirche daraus entstanden. Auf der andern Seite dagegen eiferten Kirchenväter und Concilien alles Ernstes gegen die eigenmächtige Selbstbefreiung aus der Sklaverei, und bedrohten sie mit dem Banne. — Noch weiter aber als das christliche Alterthum ging das Mittelalter im Kampfe gegen die Sklaverei. Die Germanen hatten Sklaven zur Bebauung des Feldes, welchem Geschäfte der freie Teutsche sich entzog. Den Ertrag dieser Güter durften die Sklaven theilweise für sich behalten, und nur ein bestimmtes Quantum waren sie dem Herrn zu liefern verpflichtet. Hier hatten also die Sklaven eigenes Hauswesen und größere Selbstständigkeit; doch waren auch sie den Herrn schlechthin eigen, „leibeigen," er konnte sie verkaufen, vertauschen, tödten (Potgieser, de conditione et statu servorum apud Germanos. Colon. 1707. Böhmer, J. H., de jure et statu hominum propriorum a servis Germaniae derivando, Halae 1716). Ganz besonders einflußreich auf Aufhebung der Sklaverei in

der germanischen Welt zeigte sich das Mönchthum. Nicht nur befanden sich die Klostersklaven in einem viel bessern Zustande als andere, sondern es hatten auch viele Klöster das ausdrückliche Gesetz, auf ihren Gütern keine Sklaven zu halten, und wo ihnen Güter sammt den Leuten (d. i. Sklaven) vermacht wurden oder ein an Land und Leut Begüterter ins Kloster eintrat und diesem sein Eigenthum abtrat, da wurden bei Klöstern dieser Art alle auf den Gütern haftende Sklaven in Freiheit gesetzt. Zuerst waren es griechische Klöster, welche keine Sklaven duldeten, durch Theodorus Cantuariensis aber kam diese humane Sitte im siebenten Jahrhundert auch in's Abendland. Nach ihm wirkte im neunten Jahrhundert besonders der hl. Benedict von Aniane, dieser Restaurator des Mönchthums, unter Carl d. Gr. und Ludwig d. Fr., für Freilassung aller Klostersklaven. Um dieselbe Zeit haben aber auch in der griechischen Kirche der hl. Platon und sein Neffe Theodor Studites den Grundsatz immer mehr verbreitet: „ein Kloster dürfe keine Sklaven haben," und das Ansehen solcher Männer wirkte im Morgen- und im Abendlande nicht nur auf viele Klöster, sondern auch auf Laien. — Neben den Mönchen war es die Priesterschaft, die für den gleichen Zweck thätig war. Die Kirche kaufte viele Sklaven und ließ sie ohne Ersatz des Kaufschillings wieder frei. Auch geschah es nicht gar selten, daß unfrei Geborne später Priester und Bischöfe wurden, wegen ihrer Würde den Großen des Reichs gleichgeachtet, und es so den Germanen laut in's Bewußtsein riefen, daß vor Christus Freier und Sklave gleich seien. Zudem fehlte es schon frühzeitig nicht an kirchlich-staatlichen Gesetzen zur Milderung der Sklaverei bei Germanen und Romanen. Die im J. 650 zu Chalons sur Saone versammelten Bischöfe z. B. setzten es bei König Chlodwig II. durch, daß in Zukunft kein christlicher Sklave aus dem französischen Reiche hinaus verkauft werden dürfe (Harduin, Coll. Conc. T. III. p. 949 can. 9). Andere Synoden und Päpste verordneten, daß kein christlicher Sklave an Heiden und Juden verkauft werden dürfe, und diejenigen, die sich bereits in solcher Sklaverei befänden, losgekauft werden müßten. So z. B. das Concil von Maçon i. J. 581. can. 16 (Harduin l. c. p. 453), mit dem Beisatz: „jeder Christ könne jeden Sklaven, den ein Jude habe, um 12 Solidi ihm abkaufen, sei es, daß er (der Christ) dem Sklaven alsdann die Freiheit geben, oder ihn selbst als Sklaven behalten wolle," wenn aber der Jude, sagt der folgende Canon 17, „seinen christlichen Sklaven zur Apostasie verleiten wolle, so werde der Sklave frei und der Jude gestraft." Dieses Gesetz von Maçon und andere alte Statuten gegen die Juden und ihren Sklavenhandel erneuerte das Concilium Meldense (Meaux) im J. 845 (Harduin, T. IV. p. 1496—1498. can. 73), und setzte zugleich eine ältere toletanische Verordnung wieder in Kraft, daß auch kein heidnischer Sklave an Ungläubige verkauft werden dürfe, sondern nur an Christen, damit seine Bekehrung möglich sei (Hard. l. c. p. 1499). Ebenso verbot schon hundert Jahre früher eine römische Synode unter Papst Zacharias im J. 743 allen Christen, irgend einen Sklaven oder eine Sklavin an einen Juden zu verkaufen (Hard. T. III. p. 1929 can. 10), und Carl d. Gr. untersagte überhaupt einen Sklaven außerhalb der Mark zu verkaufen und verbot jeden geheimen Verkauf (Harduin, T. III. p. 2058. c. 20). Die Synode zu Berghamsteda in England im J. 697 aber verordnete, can. 15: „wenn Jemand seinem Sklaven am Fasttage Fleisch zu essen gebe, so werde der Sklave frei" (Hard. l. c. p. 1819). Allein ungeachtet solcher Gesetze hörte der Verkauf der Sklaven an Nichtchristen doch nicht völlig auf, und namentlich beschäftigten sich damit fortwährend die Venetianer, obgleich ihnen Papst Zacharias bei Strafe der Excommunication verbot, einen christlichen Sklaven an die Mohammedaner, wohin sie ihren Hauptabsatz hatten, zu verkaufen. Schon unter der schwachen Regierung Ludwigs des Fr. nahm der Sklavenhandel wieder bedeutend zu. Da trat Agobard, Bischof von Lyon, kräftig dagegen auf, und löste im Vereine mit anderen Bischöfen auf die alten Gesetze gestützt, um je 12 Solidi viele sarmatische Sklaven der Juden

aus, welche sich im fränkischen Reiche hatten taufen lassen. Die Juden verklagten ihn bei dem Kaiser, bestachen selbst einen kaiserlichen Minister und erwirkten so das Gebot: man dürfe keinen Sklaven ohne Einwilligung seines Herrn taufen. Agobard aber berief sich auf das Beispiel der Apostel. Ob er gesiegt habe, ist unbekannt, aber wahrscheinlich, indem unter den spätern Gesetzen sich wohl das Verbot findet, einem Sklaven ohne Zustimmung seines Herrn die hl. Weihen zu ertheilen, über Ertheilung der Taufe aber nichts mehr gesagt ist (Harduin, T. VI. p. 850. T. V. p. 743). — All das Genannte hatte die Wirkung, daß gegen Ende des zehnten Jahrhunderts im Umfange des ehemaligen fränkischen (carolingischen) Reiches fast gar keine Sklaven mehr verkauft wurden, selbst nicht mehr innerhalb eines Gaues. In England dagegen dauerte der Sklavenhandel noch länger fort, so daß Bischof Wulstan von Worcester († 1096) zu Bristol und in der Nachbarschaft wiederholt feurig gegen solche Ruchlosigkeit predigte. Bald darauf verbot auch die Londoner Synode unter Anselmus Cantuariensis im J. 1102 allen Sklavenhandel, abermals nicht mit vollständigem Erfolge, und erst im J. 1171 gelang es der Synode zu Armagh, die Befreiung aller Sklaven in Irland zu bewirken. Seit dieser Zeit kam auf den britischen Inseln kein Menschenverkauf mehr vor. In Böhmen hörte er schon mit Ende des zehnten Jahrhunderts, in Schweden erst im 13ten auf. — Aber auch denen, die schon als Sklaven geboren waren, wurde ihr Loos durch verschiedene Conciliensbeschlüsse vielfach erleichtert, z. B. daß von Samstag Abends bis Sonntag Abends kein Sklave zur Arbeit angehalten werden dürfe; geschehe es aber dennoch, so werde der Sklave frei. Wer einen Sklaven tödtete, wurde excommunicirt, und die Kirche bot den Sklaven ein Asyl gegen die ersten Wuthausbrüche ihrer Herrn (Hard. T. III. p. 1819. can. 10. T. II. p. 1051. c. 34. 39. und p. 1009 c. 3.). Auch war den Bischöfen gestattet, die Sklaven auf den Kirchengütern ohne Bei- und Zustimmung ihres Clerus frei zu lassen, und die Bischöfe machten hievon, wie aus den Concilienacten hervorgeht, sehr häufig Gebrauch (Hard. T. II. p. 998. T. III. p. 1780. T. V. p. 56). — Eine Menge Freilassungsurkunden aus dem Mittelalter beweisen, daß in der Regel ein christlich-frommes Motiv es war, welches die Freilassung erwirkte; meistens geschah dieselbe auch in der Kirche, und die Kirche nahm die Freigelassenen sowie die vi testamenti Befreiten in ihren mächtigen Schutz. Wer sie wieder zu Sklaven machen wollte, fiel in schwere Kirchenstrafen. — War der Verkauf christlicher Sklaven theils verboten, theils sonst außer Uebung, so ging nun das germanische Sklaventhum ganz allgemein in die Form der Leibeigenschaft über. Die Kinder blieben auf den Gütern ihrer Eltern, genossen gewisse bürgerliche Rechte, und die finanzielle Abhängigkeit von dem Grundherrn war nicht ohne Milderung. Nur bei den slavischen Völkern, auch den christlichen, setzte sich eine strengere Form der Leibeigenschaft fest. — Auch die Kirche hatte im Mittelalter ihre Leibeigenen, wie früher Sklaven auf den Kirchengütern, aber sie war zugleich die Sachwalterin dieser unterdrückten Menschenclasse. Der Bischof war der gesetzlich verordnete Beschützer der Leibeigenen in seinem Sprengel, und er sollte sein Ansehen dazu verwenden, sie vor den Bedrückungen und Mißhandlungen grausamer und jähzorniger Herrn zu schirmen (vgl. Corpus juris can. cap. 6. X. de immunitate III. 49.) Die Kirche bestrafte den Herrn, welcher seinen Knecht ohne Schuld und Gericht erschlug (Concil. Epaon. ann. 517. c. 34.) und verbürgte den Leibeigenen ein christliches Eherecht, indem sie deren Ehen für wahre Ehen erklärte, ihnen die Fähigkeit zusprach, sich mit Freien zu verheirathen und die Gültigkeit der ohne Zustimmung der Leibherrn geschlossenen Ehen vertheidigte (c. 1—8. Causa XXIX. quaest. 2. und cap. 1. X. de conjugio servorum [IV. 9]). Die Leibeigenen der Kirche wurden bei ihren Gerichten und dann später auch bei den weltlichen als Zeugen selbst gegen Freie zugelassen, und der Leibeigenschaft ihr Schimpf dadurch abgenommen, daß nicht wenig leibeigen Geborne zu den höchsten kirchlichen Würden emporsteigen konnten, z. B. Ebbo,

Erzbischof von Rheims, zur Zeit Ludwigs d. Fr. Ueberdieß wieß die Kirche stets auf den christlichen Gesichtspunct von der allgemeinen Brüderschaft in Christo und auf die daraus hervorgehende Pflicht einer milden Behandlung der Hörigen hin, ging selber oft mit dem Beispiele gänzlicher Emancipation voraus, indem sie ihre Leibeigenen in freie Dienstleute, ministeriales umwandelte, und verbreitete überall die Ansicht, daß Freilassung aus der Knechtschaft eines der verdienstlichsten Werke der christlichen Barmherzigkeit sei. — Während so im Mittelalter durch den christlichen Geist die Sklaverei in Europa aufgehoben wurde, bildeten sich im nördlichen Africa Barbaresken oder Raubstaaten, die christlichen Küsten plündernd, Schiffe der Christen kapernd, die Gefangenen zu Sklaven machend. Großartige Privatbemühungen zur Loskaufung dieser unglücklichen Christen, Aufopferungen frommer Bischöfe, Verwendung der Kirchengüter als Lösegeld ꝛc. hatten nur partielle wohlthätige Folgen. Universellere Hilfe schaffte der ums J. 1200 entstandene Orden der Mathuriner oder Trinitarier (s. d. A.), von dem pariser Theologen, Dr. Johann von Matta und dem Einsiedler Felix von Valois gestiftet, von Innocenz III. bestätigt und wirksam bis in die Gegenwart, obgleich die französische Revolution alle seine Häuser in Frankreich aufgehoben hat. Dagegen soll er in Italien und America noch einige Klöster haben. Einen ganz ähnlichen Orden, wie den der Mathuriner gründete um wenige Jahre später im J. 1223 der hl. Petrus Nolascus († 1256) für Spanien unter dem Namen „der hl. Jungfrau von der Gnade (Maria de mercede)“ für Loskaufung christlicher Gefangenen aus mohammedanischer Sklaverei, und dieser höchst wohlthätige Orden blühte bis im J. 1835, wo die spanische Regierung unter der Königin Christine seine Besitzungen einzog. Seitdem hat er nur mehr wenige Häuser in Italien, Sicilien und America. (Vgl. d. Art. Nolascus.) — Endlich gedachten auch die weltlichen Gewalten der Sklaverei der Christen in Africa ein Ende zu machen, und schon im J. 1270 schloßen England und Frankreich hiezu eine hl. Allianz, nicht ohne Erfolg. Ebenso wurden hundert Jahre später, 1389, die Barbaresken von den vereinigten Engländern, Franzosen, Genuesen und Venetianern gezüchtigt, noch mehr zwischen 1506—1509 durch Ferdinand den Katholischen (s. d. A.); doch hörten die Räubereien nicht auf, von der Türkei unterstützt. Der mächtige Kaiser Carl V. hätte vielleicht dem Unwesen ein Ende gemacht, aber zuerst hemmte ihn die Eifersucht der Franzosen, und nachmals 1544 zerstörte ein Orcan seine Flotte. Seit dieser Zeit schämten sich die christlichen Staaten Europa's nicht, Verträge mit den Raubstaaten abzuschließen, um dadurch ihre Unterthanen vor Sklaverei zu sichern; sogar Tribut zu bezahlen. Aber wiederholt mußten sie auch erleben, daß solche Verträge von den Räubern wieder gebrochen wurden, worauf dann nicht selten englische Flotten durch einen Kanonenregen Haltung der Versprechen temporär erzwangen, so besonders im J. 1816. Noch mehr wirkte die Eroberung einer der Hauptraubstaaten, nämlich Algiers, durch die Franzosen im J. 1829 ff.; und seit dieser Zeit finden die übrigen Barbaresken für gut, alle Verträge, auch mit schwachen und kleinen Staaten zu achten, und überhaupt keine europäischen Schiffe mehr zu kapern. Damit hat die Sklaverei der Weißen ihr Ende erreicht; aber leider läßt sich nicht das Gleiche auch in Betreff der Sklaverei der Schwarzen behaupten. — In der ganzen alten Welt war bei allen christlichen Völkern im 15. Jahrhundert die Sklaverei und der Sklavenhandel völlig erloschen; aber mit der Entdeckung einer neuen Welt, America's, führte die Habsucht der Christen, durch den unüberlegten Rath des frommen Las Casas gefördert, Sklaverei und Sklavenhandel wieder ein (s. d. Art. Casas). Im neuentdeckten America nämlich wurden Anfangs die schwächlichen Eingebornen, Indianer, zu Knechtsarbeiten in den neuangelegten Colonien verwendet. Sie fanden Beschützer und Fürsprecher unter den Dominicanern, und da sie wegen ihrer Schwächlichkeit zu strenger und anhaltender Arbeit wenig geeignet erschienen, so kamen zunächst einzelne Colonisten und Speculanten auf den Gedanken, Neger-

sklaven aus Africa nach America einzuführen, indem ein Neger so viel arbeitete, als vier Indianer. Cardinal Ximenes verbot jedoch, so lange er Regent von Spanien war, diesen Negerhandel, und erst nachdem Carl V. die Regierung selbst übernommen hatte, genehmigte dieser Monarch im J. 1517 den Vorschlag des Las Casas, um die Eingebornen in America nicht völlig auszurotten, statt ihrer Negersklaven in den Colonien zu verwenden und den Handel mit solchen Sklaven zu treiben (vgl. meine Schrift über Cardinal Ximenes, 2. Aufl. S. 495). So waren die Spanier die Ersten, welche die Sklaverei in America etablirten, mit gutem Beispiel gingen ihnen aber die Portugiesen insoferne voran, als diese schon etwas früher für ihre Besitzungen in Guinea (in Westafrica) ebenfalls nordafricanische Sklaven verwendet hatten. — Das Kaufmännische des neuen Sklavenhandels nach America nahmen Anfangs die Genuesen über sich, aber bald schämte sich fast kein Staat mehr, mit ihnen den schrecklichen Gewinn zu theilen, und namentlich war die Königin Elisabeth von England eine Virtuosin im Sklavenhandel. In den drei Jahrhunderten aber, seitdem der americanische Sklavenhandel besteht, sollen nicht weniger als 30 Millionen Africaner in die neue Welt als Sklaven geschleppt worden sein. — Am frühesten erhob die Kirche ihre Stimme gegen solche Grausamkeit. Schon Papst Paul III. am 29. Mai 1537, und Urban VIII. am 22. April 1639 haben gegen die Sklaverei geeifert, nach ihnen Benedict XIV. durch Erlaß vom 20. Dec. 1741. Kräftiger aber waren die Bemühungen Englands, welches eine große Schuld gutzumachen hatte; und in England waren es zuerst die Quäcker, welche mit frommem Sinn gegen den unchristlichen Menschenhandel und gegen die Sklaverei aufgetreten sind. Im J. 1718 veröffentlichte der Quäcker Wilh. Burling die erste Schrift gegen die Sklaverei. Ihm folgten Andere seiner Parteigenossen, namentlich William Penn (s. d. A.), und in dem von ihm gegründeten Staate Pensylvanien in Nordamerica wurde die Sklaverei zuerst abgeschafft. Das Gleiche geschah bald darauf in dem kleinen Staate Delaware und in allen Colonien, welche die Quäcker besaßen. Zugleich sorgten diese Männer für Negerschulen (vgl. Schröckh, neuere Kirchengeschichte, Bd. IX. S. 417 ff. und Conversationslex. der Gegenwart, Bd. IV. 1. S. 1122). Von nun an, d. h. seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, verstummte der Ruf nach Gnade für die Neger nicht mehr in England, und Prediger und Gelehrte, Dichter und Staatsmänner führten offen und kräftig die Sache der Menschlichkeit. Pitt, Fox, Wilberforce, Grenville, Buxton u. A. machten sich dadurch unsterbliche Namen (vgl. der africanische Sklavenhandel und seine Abhilfe, von Thomas Fowell Buxton. Aus dem Englischen übersetzt von G. Julius. Mit einer Vorrede von Carl Ritter. Leipz. 1841). Die erste Frucht war ein milderes Sklavengesetz vom J. 1784, welches die Tödtung eines Negers bei Todesstrafe verbot und 30 Peitschenhiebe als das Höchste der Züchtigung zuließ. In Allem, was hinfort für Aufhebung der Sklaverei geschah, ist Abolition und Emancipation zu unterscheiden, erstere ist das Verbot des Sklavenhandels, letztere die wirkliche Loslassung der schon vorhandenen Sklaven. Erstere schien das Erste, was Noth thut. Durfte kein Sklave mehr eingeführt werden, so mußte man die schon vorhandenen milde behandeln, damit sich die benöthigte Zahl in den Colonien selber ergänze. Ein solches Verbot der Sklaven-Einfuhr haben zuerst 1787 einige der nördlichen Freistaaten von Nordamerica gegeben, während die südlichen Freistaaten (Virginien, Maryland, Georgien, Südcarolina, Louisiana, Missouri, Ohio) bis auf heute die Sklaverei hegen und pflegen. Die erste wirkliche Emancipation von Seite eines Staates aber wurde durch den französischen Nationalconvent am 4. Februar 1794 gegeben, welcher alle Sklaven in den französischen Colonien frei erklärte, ohne daß jedoch diesen schönen Worten der gehörige Nachdruck gegeben worden wäre. Noch Napoleon spielte in der Negerfrage eine zweideutige Rolle. Von größter Wichtigkeit dagegen war die Abolitionsacte, die trotz des Wider-

stands von Seite Vieler, auch des alten Helden Nelson, im J. 1807 vom englischen Parlamente auf Fox's Andringen angenommen wurde. Durch sie hörte der englische Sklavenhandel auf, und der erste große Schritt war gethan. Aber nicht bloß für sich wollte England den Sklavenhandel aufheben, auch alle andern christlichen Staaten suchte es dafür ins Interesse zu ziehen. Mit den einzelnen Staaten wurden Tractate geschlossen, wodurch sich auch diese zur Abstellung solchen Handels verpflichteten, 1813 mit Schweden, 1814 mit den Niederlanden und Dänemark, 1815 mit Portugal, 1815 und 1817 mit Spanien, 1826 mit Brasilien, 1831 mit Frankreich, welches übrigens schon früher ein darauf bezügliches Versprechen gegeben hatte. Eben ein solches gaben im J. 1814 auch die vereinigten Staaten, im J. 1840 aber kamen neue Verträge mit Oestreich, Preußen und Rußland zu Stande, nachdem sich diese Mächte schon auf dem Wiener Congresse für die Sache interessirt hatten, und am 19. Juni 1845 erklärte der gesammte teutsche Bund, daß der Negerhandel gleich dem See- und Menschenraube bestraft werden solle. Allein von manchen Staaten wurden diese Verträge schlecht gehalten, namentlich von Brasilien, Frankreich, Portugal und den vereinigten Staaten, und unter der Flagge der letztern, welche sich der englischen Controlle (Schiffsdurchsuchung) nicht unterwarfen, ging der Sklavenhandel fort, und die englischen Kreuzer waren nicht im Stande, viele Sklavenschiffe zu erhaschen. Ja vielfach scheint es sogar England mit gänzlicher Vernichtung des Sklavenhandels nicht recht Ernst zu sein, aus Rücksicht auf seine eigenen Colonien, und es ist Thatsache, daß unerachtet aller Verträge und Versprechen der Sklavenhandel noch jetzt besonders in Texas, Cuba, Louisiana und Brasilien blüht. Uebrigens ist doch von England aus auch für die Emancipation der Sklaven mehr als anderwärts geschehen. Wilberforce trat zuerst dafür auf im J. 1816, und vereint mit Buxton im J. 1823, zunächst ohne seine Vorschläge durchzusetzen. Doch wurden Versuche zur vorläufigen Bildung der Neger gemacht, Pflanzstätten freier Neger und Schulen angelegt. Allmählig gewann dann die Ueberzeugung immer mehr Boden, daß durch die Aufhebung der Sklaverei die Colonien nicht nur nicht verlieren, sondern bei der Lohnarbeit vielleicht noch gewinnen möchten, indem die Sklaven theuer und oft träge sind, auch Hüter und andere Auslagen nothwendig machen und oft sogar die Plantagen anzünden. Endlich im J. 1833 waren über 5000 Bittschriften mit mehr als anderthalb Millionen Unterschriften um Abschaffung der Sklaverei beim Parlamente eingekommen, und die sofort beschlossene Aufhebungsbill erhielt die königliche Sanction am 25. August 1833. Den Sklavenbesitzern wurden 20 Millionen Pfund Sterling zum Ersatz gegeben. Vom 1. August 1834 an waren nun alle Sklavenkinder unter 6 Jahren in den englischen Colonien frei. Die Andern, Alten und Jungen, wurden einer Lehrlingszeit unterworfen und auch sie sollten, die Haussklaven am 1. August 1838, die Feldsklaven am 1. August 1840 frei werden. Doch auch letztere wurden schon am 1. August 1838 emancipirt, und seitdem gibt es auf den englischen Colonien keine Sklaven mehr. Das Gleiche trat in Mexico seit dessen Abfall von Spanien, sowie in den Freistaaten Südamerica's ein. Unter den vereinigten Staaten von Nordamerica dagegen haben nur die nördlichen die Sklaverei abgeschafft, in den südlichen aber besteht sie noch fort, so daß die vereinigten Frei-Staaten annoch über 2,400,000 Sklaven zählen; und es herrscht hier das roheste Vorurtheil gegen die Farbigen und die grausamste Behandlung derselben, von der Legislatur unterstützt. Ja, in einigen dieser Sklavenstaaten ist es sogar gesetzlich verboten, den Negern Unterricht zu ertheilen, damit sie ja niemals zum vollen Gebrauche ihrer Vernunft gelangen sollen. In Missouri z. B. wurde im J. 1837 das Gesetz gegeben: wer gegen die Sklaverei schreibe, soll selbst als Sklave verkauft werden. In Frankreich haben bisher Privatvereine mehr als der Staat für die Negeremancipation gethan, besonders durch die Abtissin Javouhey seit 1833 und den Herzog von Broglie seit 1835. Auch haben Passy und Lamartine (1838)

ihre Beredtsamkeit für diese Sache verwendet; kräftiger aber noch als sie sprach sich Papst Gregor XVI., dem Beispiele seiner Vorfahren folgend, gegen den Sklavenhandel aus in seinem apostolischen Schreiben vom 3. December 1839, worin er alle Christen ermahnte und beschwor, Niemanden in die Sklaverei zu führen, keinen Handel mit Sklaven zu treiben, und Sklavenhändlern in keiner Weise behilflich zu sein. Kein Geistlicher aber sollte es fortan wagen, den Sklavenhandel als erlaubt zu vertheidigen. Allein trotz alledem hat die Zahl der Sklaven in neuern Zeiten beträchtlich zugenommen, indem jetzt jährlich 200,000 neue Sklaven in America gebraucht werden, während vor 50 Jahren nur ungefähr 80—100,000 nöthig schienen. Und diese 200,000 wiederum sind nicht die Hälfte der Summe, die jährlich aus Africa ausgeführt wird, indem die Meisten unterwegs sterben u. dgl. Auch ist einleuchtend, daß nicht in America allein, sondern daß auch in Africa geholfen, daß auch dieses civilisirt und christianisirt werden muß, wenn der Sklavenhandel gründlich aufhören soll. Denn die Africaner sind es ja bekanntlich selbst, welche sich unaufhörlich bekriegen, um einander als Sklaven verkaufen zu können, und nicht selten sind es sogar Verwandte und Freunde, die um schnöden Gewinn ihre eigenen Leute an die Factoreien der Sklavenhändler verschachern. — In höchst merkwürdigem Gegensatze gegen obige Emancipationsbestrebungen endlich hat Mac Duffin, Gouverneur eines der Sklavenstaaten, zu zeigen gesucht, daß die Emancipation eigentlich nur ein Unglück für die Neger wäre, und die Sklaverei ganz unbedenklich von Gott erlaubt sei. Er ist dabei der Wortführer vieler Tausend von Sklavenbesitzern. Sein sophistisches Machwerk hat jedoch verschiedene kräftige Widerlegungen gefunden, so namentlich im Deutschen Volksblatt von Dr. Florian Rieß, 1850, Nr. 61 ff. wo auch die Schrecken der Sklaverei überhaupt ergreifend geschildert sind. Eine interessante Abhandlung über „die Sklaverei und deren Aufhebung durch die Kirche“ findet sich weiterhin in der Neuen Sion von Dr. Haas, Jahrg. 1849. Beilage Nr. 9—12., und schon früher hat Möhler in der Tübinger theol. Quartalschrift 1834 den gleichen Gegenstand in zwei Aufsätzen behandelt unter dem Titel: Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten fünfzehn Jahrhunderten. Vgl. auch Wührer, über den wohlthätigen Einfluß der Kirche im Mittelalter, in Pletz, neue theol. Zeitschrift, 1831. Jahrg. IV. Bd. I., und Balmes, der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus in seinen Beziehungen zu der europ. Civilisation. Teutsch. Regensb. 1845. Bd. I. S. 200—299. [Hefele.]

Slawen, Bekehrung derselben zum Christenthume. Die Gegenden im Osten Europa's, vom adriatischen bis zum baltischen Meere hinauf, und von da durch große und weite Räume bis nach Asien hin, werden seit mehr als einem Jahrtausende zwar von mehreren, an Gestalt, Sprache und Sitte verschiedenen Völkern bewohnt: doch ragen darunter an Zahl, Tüchtigkeit und Kraft die Slawen von jeher so sehr hervor, daß sie auch jetzt, nachdem einige Stämme im Strome der Zeiten untergegangen, noch immer der Summe und Macht aller übrigen Völker in diesen Gegenden weit überlegen sind (Palacky Gesch. Böhmens I. 55) und denen sonach eine große Zukunft vorbehalten zu sein scheint. — Der indoeuropäischen Völkerordnung angehörend, und daher den alten Thraken, Griechen, Lateinern, Galliern, Teutschen und Litthauern in Europa, den Indern, Persern, Medern und Armeniern in Asien verwandt, waren die Slawen (von slawa [Ruhm] die Erlauchten, inclyti, oder von slowo [das Wort] die Redenden — daher die Slawen ihre nichtslawischen Nachbarn némci [Stumme] nennen), schon im grauesten Alterthume, in einer Zeit, wohin kein historisches Denkmal reicht, in Europa weitverbreitet. Aber erst im fünften Jahrhunderte nach Christus, in den Zeiten der großen Völkerwanderung, treten sie auf den Schauplatz der Weltgeschichte. Die alten Hauptsitze der Slawen, im Norden der Karpaten, erstreckten sich von der Weichsel bis hin zum Don. Die große Bewegung der Völker im Norden der Karpaten,

welche den langen marcomannischen Krieg unter Kaiser Marc Aurel um's J. 160 veranlaßte, muß, wenn dieselbe von dem dort wohnenden Hauptvolke der Slawen nicht den Anstoß erhielt, dasselbe jedenfalls mit ergriffen haben. Ihr Vordringen gegen Westen und Süden führte sie endlich über die Donau. Die Vorhut dieser diesseits der Donau auftretenden Slawen bildeten jene mehr als 300,000 Sarmaten (soviel als Serben, ältester Name des Slawenvolkes), welche (nach Euseb. Vita Constantini IV. 6. edit. Vales. Mogunt. 1672. pag. 529 und Auctor. ignotus in Excerpt. ad Ammian. Marcell. n. 32 edit. A. Marcell. Lips. 1835. pag. 555.), von ihren Dienstleuten aus Dacien vertrieben, Constantin d. Gr. im J. 334 gern aufnahm, und in Scythien, Thracien, Macedonien, Mösien, Pannonien und Italien vertheilte (Barth. Kopitar in s. Glagolita pag. LXXVI. bemerkt dazu: Quam Italiam dicit, Carniola fuit, Italiae tum pars. Horum posteros jure credas Slavos Carantanos, sicut Bulgaros illorum, qui per Scythiam, Thraciam Macedoniamque fuere divisi). Nachdem die Slaven in ihren Ursitzen lange Zeit mit wechselndem Glücke gegen die Gothen angekämpft hatten, wurden einige Zweige derselben (Jornandes de Getarum s. Gothorum orig. et rebus gestis c. 23 nennt dieselben Veneti, Antis et Sclavi) um's J. 350 von dem unternehmenden Gothenkönige Ermanarich abhängig. Aber schon 375 brachen die Hunnen in Europa ein; der geschlagene Ermanarich stürzte sich in sein Schwert und sein Volk flüchtete sich nach Südwest vor dem furchtbaren Feinde. Schon im J. 376 waren alle Länder im Norden der Karpaten, vom schwarzen Meere bis zur böhmischen Grenze hin (Ammian. Marcell. XXXI. 4. ed. cit. pag. 516), in einer neuen bis dahin unerhörten Bewegung. Es waren dieß eben jene Länder und Gegenden, worin Slawen und Teutsche einander seit Jahrhunderten bekämpft hatten. Die teutschen Völker verließen diese Gegenden schon im vierten Jahrhunderte gänzlich, und drängten nach Westen und Süden; die übrigen erlagen den slawischen Waffen und verschmolzen nach und nach mit den slawischen Völkern; diese aber wurden nach der kurzen Herrschaft der Hunnen fast alleinige Herren und Bewohner jener ausgedehnten Gebiete. Nur von ihrem Vordringen nach Süden hat sich eine bestimmtere historische Kunde erhalten. Im steten Kampfe mit den Byzantinern überschritten sie nicht allein die Donau und den Hämus, sondern drangen in der Folge selbst bis an die Spitze des Peloponnesus vor. — Die schon unter Constantin d. Gr. in die Donauländer aufgenommenen Slawen vermehrten sich nicht nur kraft der ihrem Stamme eigenthümlichen Fruchtbarkeit, sondern auch durch immer fortgesetzte, still vor sich gegangene neue Einwanderungen ihrer Landsleute aus ihren älteren Sitzen in Dacien, so daß sie im Laufe von beinahe drei Jahrhunderten fast das ganze Illyricum eingenommen hatten. Zwischen diese, in den Ländern von Aquileja, den Quellen der Drau, Mur und Traun, und von der Mündung des Inn bis zum schwarzen Meere hin wohnenden Slawen drängten sich zwischen den Jahren 610 — 640 wie ein Keil neue slawische Ankömmlinge: die Chrobaten und Serben. Im J. 678 wurden die Slawen Mösiens zwar dem tartarischen Volke der Bulgaren unterthänig, doch so, daß diese Herren das Slawische, nicht aber die Slawen das Bulgarische lernten; ein offenbarer Beweis, daß die Slawen den Bulgaren an Bildung wie an Zahl überlegen waren. Um dieselbe Zeit mögen Slawen, um sich der Herrschaft der Bulgaren zu entschlagen, häufig den Hämus überschritten haben; denn die byzantinischen Schriftsteller zwischen 687 — 758 gedenken eines Slawenlandes (Slavinia) zwischen Thessalonich und dem Hämusgebirge, und aus diesem Slawenvolke stammte der byzantinische Kaiser Basilius der Macedonier (867 — 896). Schwärme dieser Slawen ließen sich, vielleicht von der Zeit des Eindringens der Kroaten und Serben an, in Thessalien und selbst im Peloponnes nieder; denn zwischen den Jahren 746—799 zahlten die Slawen des Peloponnesus eine jährliche Steuer an die Kirche des hl. Apostels Andreas zu Patra (Kopitar's Glagolita p. XXX). — Die Slawen scheiden sich aber jetzt, der Sprache nach, in drei Hauptstämme: den süd-

westlichen oder illyrischen, wozu die Serben, Kroaten und Winden, den nordwestlichen oder lechischen, wozu die Polen, die Lechen oder Böhmen und Mährer mit den Slowaken und die meist untergegangenen Slawen in Norddeutschland, und den östlichen oder russischen, wozu die Russen und die heutigen Bulgaren gehören. — Die südwestlichen oder illyrischen Slawen (von Kopitar mit Vorliebe nach dem mittelalterlichen Namen derselben „Carantanen“ genannt) waren die Ersten aus der großen slawischen Völkerfamilie, unter denen der Christenglaube heimisch wurde. Wer da einen Blick wirft auf die Länderstrecken von Macedonien, Mösien, Pannonien und Illyricum, welche von diesen Slawen bevölkert wurden (s. K. v. Spruner's histor. geogr. Atlas Nr. 2 u. 3) und in denen schon vor Constantin die Kirche festen Sitz genommen hatte, der müßte es ganz unerklärlich finden, wenn die neuen slawischen Einwanderer nicht frühzeitig mit dem christlichen Glauben der eingebornen Griechen und Römer und der ihnen benachbarten Teutschen bekannt geworden wären. Besonders gilt dieß von den schon unter Constantin d. Gr. in diesen Länderstrichen eingebürgerten Serben. — Wer sich aber vor Augen hält, daß das Christenthum sich überall still einführte und die Kirche aller Orten unbemerkt zu ihrer Größe gedieh, der wird sich nicht wundern, daß die Geschichte über die Anfänge des Christenglaubens unter diesen Slawen uns so wenige Daten aufbewahrt hat. So viel aber steht historisch fest, daß alle Carantanen (welche das heutige Kärnthen, Görz, das Littorale, Krain, Steyermark und die anliegenden Striche von Ungarn und Kroatien inne hatten), sowie der größere Theil der Kroaten und Serben bereits im siebenten Jahrhunderte dem Christenglauben gewonnen waren, und daß dieses Verdienst der Christianisirung der ersten Slawen nicht den Griechen, sondern den um Verbreitung der Heilslehre überhaupt weit thätigeren Lateinern zugeschrieben werden muß (Kopitar's Glagol. p. XXXII). Da das Licht des Glaubens diesen Slawen von Westen und Norden her aufging, so waren natürlich eben die Carantanen die Ersten, die davon erleuchtet wurden. Es stimmen hierin die Berichte der Griechen wie der Lateiner überein. Nach jenen (Constantin. Porphyrogenit. de administr. imper. c. 31) war es Kaiser Heraclius, welcher aus Rom Geistliche herbeirief, um die Chrobaten zu taufen, und zwar damals, als Porga Fürst der Chrobaten war. Diese Chrobati des im Purpur gebornen Byzantiners waren die küstenländischen Serben und Kroaten in Istrien und Dalmatien (Kopitar. a. g. O. LXXVI), welche unter der Regierung ihres Fürsten Porga im J. 640 in großen Massen (sie waren nach Constantin. Porphyrog. ein so zahlreicher kriegerischer Volksstamm, daß sie nicht weniger als 60,000 Reiter und 100,000 Mann Fußvolk ins Feld stellen konnten) den Christenglauben annahmen, wenn dieß auch nicht, wie der Byzantiner will, auf Betrieb des Kaisers Heraclius geschah. Vielmehr verhält sich die Sache also. Die genannten heidnischen Slawen hatten bei ihrem Einfalle in Dalmatien im J. 639 Salona zerstört und viele Christen umgebracht. Das beste Mittel, für die Zukunft ähnliche Gräuel im Lande und bei den Nachbarn von ihrer Seite zu verhüten, war die Christianisirung derselben. Diese war das Werk des Papstes Johannes IV. Ihm, als einem aus Salona gebürtigen Dalmatier, mußte die Zerstörung seiner Vaterstadt und das über so viele seiner Landsleute hereingebrochene Unglück besonders zu Herzen gehen. Er schickte deßhalb (nach dem Berichte des Bibliothecars Anastasius) im J. 640 den Abt Martinus reich mit Gold versehen, in die verheerten Länderstriche Istriens und Dalmatiens, um die gefangenen Christen loszukaufen, die Beraubten zu unterstützen und zugleich die eingedrungenen Heiden für den Christenglauben zu gewinnen; was denn auch glücklicher Weise in oben besagtem Maße geschah. Die getauften Slawen mußten nun mündlich und schriftlich (nach Constant. Porphyrog.) dem hl. Petrus mit einem Eide geloben, mit ihren Nachbarn in Ruhe und Frieden zu leben, wogegen ihnen der Papst seinen und Gottes Schutz verhieß. — Für Befestigung und weitere Verbreitung des unter den Carantanen gepflanzten Christenthums

sorgte Papst Martin I. (649—54), indem er gleich nach seiner Stuhlbesteigung den Priester Johannes von Ravenna als Legaten des apostolischen Stuhls nach Dalmatien entsendete, die neu gebaute Stadt Spalato im J. 650 zu einem erzbischöflichen Sitze machte und auf denselben seinen Legaten Johannes erhob. Durch diesen wurde nun ein ordentliches Kirchenwesen begründet, und so die Herrschaft des katholischen Glaubens unter diesen Slawen für die Zukunft gesichert. — Wenn die Carantanen zur Zeit, da das Christenthum zu ihnen kam, unter selbstständigen Fürsten standen, so geriethen sie doch unter ihrem Fürsten Boruth, der im J. 748 gegen die ihn bedrängenden Hunnen die Bayern zu Hilfe rief, unter fränkische Herrschaft, indem die Bayern sie für den ihnen geleisteten Beistand ihren Königen tributpflichtig machten. Dieß konnte natürlich nicht ohne Einfluß bleiben auf die Gestaltung des Christenthums unter diesen Slawen; denn dasselbe wurde fortan größtentheils von Bayern und besonders von Salzburg (s. d. A.) aus gepflegt und unterhalten (nach dem Berichte des Anonymus Salisburg. a. 873 script. historia conversionis Carantanorum bei Kopitar l. c. LXXII.). Dieß bezeuget ferner unwidersprechlich die slawische Kirchensprache, die nicht wenige ihrer Bezeichnungen offenbar dem Teutschen entlehnt hat (z. B. die Wörter cirke [Kirche], oltar [Altar], christe [Christ], posté [Faste], pope [Phaph oder Pfaf], pekle oder peklo [das mittelalterliche Wort für Hölle] u. A.), die ursprünglich bawarisch-carantanisch in alle slawischen Dialecte Eingang gefunden hat (Kopitar's Glagol. p. VIII. XXX. sqq.). — Die ihren lateinisch-teutschen Ursprung beurkundenden Eigenthümlichkeiten des unter den Carantanen zuerst begründeten slawischen Kirchenwesens konnten durch den später sich äußernden Einfluß des Griechenthums nicht verdrängt werden. Ein solcher wollte sich in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts geltend machen, als in der Person Basilius I. (867—96) ein Slawe auf dem kaiserlichen Throne von Constantinopel saß. Diesem gelang es, unter seinen Stammesgenossen weit und breit eine so ungünstige Stimmung gegen ihre bisherigen fränkischen Oberherren zu wecken, daß sie sich von denselben und zugleich von der Auctorität ihrer bisherigen lateinischen Kirchenobern losrissen, und der politischen wie kirchlichen Suprematie von Byzanz huldigten (Constant. Porphyr. de administr. imperio c. 30). Bald aber erwachte die Liebe zu ihrer Mutter, der römischen Kirche, wieder so stark unter den Slawen Dalmatiens und Illyriens, daß sie unter Papst Johannes VIII. sich wieder zu ihr wendeten, der denn seinerseits nicht unterließ, die Rückkehr dieser geliebten Söhne zur römischen Kirche, „unde parentes vestros mellifluae sanctae praedicationis dogmata suscepisse agnoscitis," eifrig zu betreiben. (So schrieb er unterm 4. Juni 879 an den zum Bischof von Nona erwählten Diacon Theodosius: „Monemus sagacitatem tuam, ne in quamlibet partem aliam declines et contra sacra venerabilium Patrum instituta episcopatus gratiam recipere quaeras . . sed toto corde totaque voluntate ad gremium sedis apostolicae, unde antecessores tui divinae legis dogmata melliflua cum sacrae institutionis forma summique sacerdotii honorem sumserunt, redeas, quatenus et ipse ab apostolica sede, quae caput et magistra est omnium Ecclesiarum Dei, episcopalem consecrationem per nostrae manus impositionem Christo annuente percipias." An den Kroatenkönig Branimir unterm 7. Juni desselben Jahres: „Tuae nobilitati dignas valde gratias his nostris apostolatus litteris agimus, paternoque amore utpote carissimum filium ad gremium sanctae sedis apostolicae matris tuae, de cujus videlicet purissimo fonte patres tui melliflua sanctae praedicationis potavere fluenta, redeuntem suscipimus." Ebenso an selbem Tage an Geistlichkeit und Volk der Kroaten. Unterm 10. Juni an die Geistlichkeit von Salona also: Admonentes fraternitatem vestram, ut more praecessorum vestrorum ad sedem B. Petri apostoli toto animo libentique voluntate reverti studeatis . . ut electus a vobis canonice archiepiscopus una cum vestro omnium consensu et voluntate ad nos veniens gratiam episcopalis consecrationis sumens pallium a nobis more pristino incunctanter

percipiat. . . Porro si aliquid de parte Graecorum vel Slavorum super vestra ad nos reversione dubitatis, scitote quoniam nos . . vos adjuvare auctoritate curabimus.“ Mansi XVII. Epist. 183. 184. 185. 190. pag. 124—129.). Die der Kirche Wiedergewonnenen hielt der apostolische Stuhl für immer fest, besonders dadurch, daß Papst Johann VIII. im J. 880 den slawischen Völkern gestattete, bei der Feier des Gottesdienstes sich ihrer Sprache zu bedienen. — Nach den Carantanen kamen die pannonischen Slawen zunächst zur Kenntniß des Christenthums. Pannonien (s. d. A.) war sowohl unter der Herrschaft der Hunnen (s. d. A.), als der spätern (seit 558) Awaren (s. d. A.) von zahlreichen Slawen bewohnt (der Name der Hauptstadt Ungarns „Pesth“ ist slawisch nach bulgarischem Dialecte, und heißt zu teutsch „Ofen“, so daß Pesth-Ofen das sprechendste Denkmal ist von der ehemaligen slawischen und teutschen Einwohnerschaft des Landes), die unter Samo (seit 627) die gebietenden Herren im Lande wurden. Als die Franken unter Carl d. Gr. auch Pannonien ihrem Scepter unterwarfen, ging auch die Herrschaft des Heidenthums unter den Slawen zu Ende, denn es lag im Geiste und Interesse der Franken, das Christenthum überall zu pflanzen, wohin ihre Macht reichte. Darum erhielt schon 798 der Salzburger Erzbischof Arno (s. d. A.) von Carl d. Gr. die Weisung, sich zu diesen Slawen zu begeben, ihnen das Christenthum zu predigen und ein gehöriges Kirchenwesen unter ihnen zu begründen („Ipse imperator — schreibt der citirte Anonymus Salisb. in Kopitar's Glagol. LXXIII. — praecepit Arnoni archiepiscopo, pergere in partes Sclavorum et providere omnem illam regionem, et ecclesiasticum officium more episcopali colere, populosque in fide et christianitate praedicando confortare“). Dieser Weisung zu entsprechen, war demnach Arno und seine Nachfolger auf dem Stuhle von Salzburg bemüht, und das Christenthum nahm einen besondern Aufschwung im Lande unter Priwina (830—61), der unter Ludwig dem Frommen zu Treismauer getauft, in Unterpannonien am Plattensee über ein großes Gebiet herrschte, sowie unter seinem Sohne Kocel (Chozil, Hezil). Die Kirche zu Neitra (Nitrava), welche der Salzburger Erzbischof Adalram (821—36) weihte, war, wenn auch nicht die älteste, die unter den Nordwestslawen überhaupt erbaut worden, doch die älteste, deren Andenken sich erhalten hat. Die Salzburger Erzbischöfe weihten für die pannonischen Slawen keine eigenen Bischöfe, sondern verrichteten selbst im Lande alle bischöflichen Functionen, und stellten an den von ihnen geweihten Kirchen, deren es bis zum J. 865 schon sehr viele gab, Presbyter an, unter denen Einer als Archipresbyter hervorragte. Demzufolge ist es außer allem Zweifel, daß auch unter den pannonischen Slawen lateinisches Kirchenwesen ursprünglich herrschend, und die von denselben bewohnten Landstriche, als zur Salzburger Metropole gehörend, der kirchlichen Auctorität Roms unterworfen waren. Während dieß Verhältniß zum päpstlichen Stuhle und der abendländischen Kirche auch in der Folge unerschüttert fortbestand, sollte doch bald unter diesen Slawen ein eigenes Bisthum gegründet werden. — Dasselbe war der Fall bei den mährischen Slawen, welche im Nordwesten von Pannonien unter eigenen Fürsten hauseten, die sich auf dem Reichstage zu Regensburg 803 dem mächtigen Kaiser Carl unterworfen hatten, und fortan Vasallen des carolingischen Reiches waren. Im zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts herrschte Herzog Moymir (Moymar) in Mähren, ein Mann von Einsicht und Kraft des Willens. Er bekannte sich zum Christenthume, und sicherte sowohl dadurch, als durch die Treue, welche er Kaiser Ludwig dem Frommen bewahrte, seinem Lande den Frieden. Er legte den ersten Grund zu jenem mährischen Reiche, das in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts eine so hohe politische Bedeutung gewann, und zwar hauptsächlich dadurch, daß unter ihm das Christenthum festere Wurzeln in Mähren faßte. Zu Olmütz (Speculi-Julium) und Brünn bestanden urkundlichem Zeugnisse (Bocek Codex dipl. Morav. I. 49. 137.) zufolge Kirchen schon zu Moymir's Zeiten, und es ist nicht zu zweifeln, daß auch das altberühmte Welehrad

(Devina) zu gleicher Zeit, wenn nicht schon früher, seine ersten Kirchen erhielt. Daher bekannten gewiß mehrere Lechen und viel Volk in Moymir's Lande sich gleichfalls zum Christenthume. Die Bemühungen, unter den Mähren das Christenthum zu pflanzen, gingen eben auch von dem Salzburger Stuhle aus, nicht von Lorch (Laureacum) in Oberöstreich, wie die unterschobene Bulle Eugen II. vom J. 825 will. (Der Titel dieser Bulle lautet: Eugenius Episcopus Servus Servorum Dei, Rathfredo sanctae Favianensis (Wien) ecclesiae, et Methodio Speculijuliensis quae et Soriguturensis nuncupatur, atque Alewino sanctae Nitrasiensis ecclesiae, parique modo Annoni s. Vetuariensis (Altenburg) ecclesiae episcopis, simul etiam Tutundo nec non Moymaro ducibus, et optimatibus exercitibusque plebis Huniae, quae et Avaria dicitur, et Moraviae. — Wir halten sie aus den von Palacky in seiner Geschichte von Böhmen I. 108. Note 65 geltend gemachten Gründen für offenbar unächt.) Moymir's wachsende Macht beunruhigte die fränkischen Oberherren; daher zog Ludwig der Teutsche im August 846 mit einem starken Heere nach Mähren, setzte Moymir ab und ließ dessen Neffen Rastislaw (Rastiz) Mährens Herrscher werden. In der Hoffnung aber auf dessen Ergebenheit sah sich Ludwig sehr bald getäuscht; denn es gab keinen gefährlicheren Gegner für die Herrschaft der Teutschen über Mähren als Rastislaw. Sein lange genährter Wunsch, Mähren ganz unabhängig zu machen, reifte bald zum festen Entschlusse und wurde die höchste Aufgabe seines Lebens. Zu diesem Zwecke setzte er sich auch mit seinen mächtigen Nachbarn im Osten, den Bulgaren, in ein freundschaftliches Verhältniß, knüpfte eine Verbindung mit dem byzantinischen Hofe an, und suchte sich besonders auch von der kirchlichen Verbindung mit den Teutschen und Lateinern loszumachen. Nichts konnte ihm zur Durchführung dieses Planes willkommener sein, als die sich ihm eröffnende Aussicht, seinem christlichen Volke slawische Lehrer zu gewinnen. — Diese Aussicht wurde in der That verwirklicht durch zwei Männer, welche die Kirchengeschichte vorzugsweise die Apostel der Slawen nennt: Cyrill und Methud. Sie waren Söhne des Patriciers Leo aus Thessalonich, hochgebildet in aller Wissenschaft der Griechen und Lateiner; und vorzüglich der ältere, Constantin, wurde ob der bewundernswerthen Kraft und Bildung seines Geistes der Philosoph genannt. Sie hatten sich in den Dienst der Kirche begeben und in Constantinopel die Presbyterweihe erhalten. Was sie aber vorzugsweise zu Glaubensboten der slawischen Völker befähigte, war die ihnen von Haus aus beiwohnende Kenntniß der Slawensprache, — wenn sie nicht, was sehr viel für sich hat, geborene Slawen waren; — denn Thessalonich war um die Mitte des neunten Jahrhunderts eine halb slawische Stadt. Constantin besonders war ein linquistisches Talent, der für die slawische Sprache eine eigene Buchstabenschrift, daher Cyrillitza genannt, erfand, indem er das griechische Alphabet mit einigen Zügen vermehrte und für die slawische Sprache so einrichtete, daß es alle die mannigfaltigen Laute dieser Sprache, bis auf ihre feinsten Schattirungen herab, mit wunderbarer Präcision, Klarheit und Vollständigkeit bezeichnete, und überdieß auch, nach dem zu seiner Zeit von den macedonischen Slawen gesprochenen Dialecte, sowohl die hl. Schrift als auch die Kirchenbücher in's Slawische zu übersetzen anfing. Deßhalb wurde Constantin im J. 858 vom Patriarchen Ignatius von Constantinopel zu dem türkischen Stamme der schon getauften Chazaren (s. d. A.) gesendet, die von ihren früheren Sitzen oberhalb des caspischen Meeres gegen Südwesten gezogen und am assow'schen Meere (palus Maeotis) sich niedergelassen und durch eine an den Hof von Constantinopel gerichtete Gesandtschaft sich Glaubensprediger erbeten hatten. Nach einem nur kurzen Aufenthalte zu Cherson, wo er sich das Chazarische eigen gemacht und so glücklich geworden war, die Reliquien des hl. Papstes Clemens I. sammt dem Anker, an welchem der Heilige in's Meer gesenkt worden, aufzufinden, begab er sich zu den Chazaren, die mit Begierde seine Predigt hörten, die eingesogenen Irrthümer der Saracenen und Juden fahren ließen und im ächten christlichen Glauben wieder

bestärkt wurden. Die Kunde hievon gelang bald zu den slawischen Nachbarn der Chazaren und weckte unter diesen natürlich das Verlangen, die Lehre des Heils aus dem Munde dieses ihres Sprachgenossen zu vernehmen. Diesem Verlangen der christlichen Slawen gab der Mährenherzog Rastislaw Ausdruck, indem er sich nach Constantinopel mit der Bitte wendete, ihm und seinem Volke doch diesen gepriesenen Glaubensprediger slawischer Zunge zu senden. Dieser Bitte entsprach Kaiser Michael III. durch Entsendung Constantin's und seines Bruders Methud. Sie nahmen ihren Weg durch das Land der Bulgaren, unter denen slawische Sprache und Bildung herrschend war, und die Geschichte gedenkt des Antheils, den Methud an der Bekehrung des Bulgarenkönigs Boris oder Bogoris genommen (s. d. A. Bulgaren II. 224 ff.). — Da die Taufe des Bulgarenkönigs Michael nach den Briefen Papst Nicolaus I. und des Photius (bei Assemani Calend. eccl. univ. III. 39 sqq.) nicht vor 865 stattfand, so kann auch das Auftreten Constantin's und Methud's im Mährenreiche in ein früheres Jahr nicht gesetzt werden. Sie mußten ihren Weg nach Mähren nothwendig durch Pannonien nehmen. Hier fanden sie denn unter den slawischen Einwohnern, zu denen die Kunde ihrer bevorstehenden Ankunft schon gedrungen war, die freudigste Aufnahme. Dasselbe, nur noch in gesteigertem Maße, war der Fall bei ihrem Auftreten in Mähren (s. d. Art.), wo sie das Land bereiseten, um dem Volke das Wort Gottes in seiner Sprache zu verkündigen, und wo bald zahlreiche Kirchen durch ihr Zuthun sich erhoben. So willkommen aber einerseits die slawischen Priester der christlich-slawischen Bevölkerung Pannoniens und Mährens waren, so konnte es andererseits nicht ausbleiben, daß der Salzburger Erzbischof Adalwin durch das Auftreten dieser von ihm nicht jurisdictionirten Presbyter in seinem Sprengel („Neque presbyter aliunde veniens plus tribus mensibus ibi ausus est colere officium, priusquam suam dimissoriam episcopo praesentaverit epistolam. Hoc enim ibi observatum fuit, usque dum nova orta est doctrina Methodii philosophi." — Anonym. Salisb. bei Kopitar LXXVI.) sich in seinen bischöflichen Rechten verletzt fühlte und darüber beim Papste Klage erhob; auch hat man wohl bei dem Umstande, daß diese griechischen Presbyter von dem schismatischen Constantinopel aus ihre Sendung hatten, kaum unterlassen, gegen die Rechtgläubigkeit ihrer Lehre Zweifel auszusprechen. Der durch Besonnenheit und Umsicht des Geistes so ausgezeichnete Papst Nicolaus wollte aber das Wirken der zwei slawischen Missionäre durch übereiltes Eingreifen um so weniger hemmen, als auch Rastislaw gewiß nicht unterließ, sich für sie zu verwenden, und um ihre Einsetzung als eigene Bischöfe für Mähren zu bitten. Nicolaus lud sie daher nach Rom, um ihren Glauben zu prüfen und sich von der Zweckmäßigkeit ihrer Lehrweise zu überzeugen. Begleitet von Schülern, traten sie die Reise an, und Constantin führte die Reliquien des hl. Clemens mit sich, um sie dem Papste und den Römern zu verehren. Bevor sie noch Rom erreichten, starb Papst Nicolaus (13. Nov. 867); sein Nachfolger Hadrian II. kam den Ankommenden aus Ehrfurcht vor den hl. Reliquien, die sie brachten, in feierlicher Procession vor die Stadt entgegen, und empfing sie auf die wohlwollendste Weise. Da sie ihre Rechtgläubigkeit und ihre Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl vollkommen bewährten, trug der Papst kein Bedenken, dem Begehren Rastislaw's zu entsprechen und die beiden Brüder zu Bischöfen zu weihen. Constantin aber lehnte diese Würde ab, wurde Mönch, erhielt bei dieser Gelegenheit den Namen „Cyrill" und starb schon am vierzigsten Tage nach dem Eintritt in's Kloster (14. Febr. 868). Methud verweilte bei dem Bruder bis zu dessen Tode, und trat erst nach der ehrenvollen Bestattung seiner Leiche in der St. Clemenskirche zu Rom die Rückreise nach Mähren an. Vor seiner Abreise aber wurde er vom Papste zum Erzbischofe von Pannonien und Mähren eingesetzt. So wurde die pannonische Diöcese, die schon vor Jahrhunderten zum römischen Patriarchat gehört hatte, wieder hergestellt. Darum verwendeten sich auch die Nachfolger Hadrian's kräftig für Methud's

bischöfliche Rechte in Pannonien bei König Ludwig dem Teutschen und dessen Sohne Carlmann, und beförderten seinen Einfluß bei den benachbarten slawischen Fürsten. — So hatte Rastislaw die Constituirung der pannonisch-mährischen Diöcese unter einem unabhängigen Erzbischofe glücklich beim römischen Stuhle durchgesetzt. Ohne Zweifel hatten ihn dazu politische Gründe bestimmt; denn die kirchliche Unabhängigkeit seines Landes sollte nur der Vorläufer der politischen Unabhängigkeit Mährens von Teutschland sein; und diese hatte er auch wirklich zu Anfang des J. 870 factisch errungen. Zur gänzlichen Durchführung der religiöskirchlichen Selbstständigkeit und der Geschiedenheit seines christlichen Slawenreiches von allem teutschen Wesen mochte es ihm als ein sehr geeignetes Mittel erscheinen: das bisher seinem Slawenvolke nur in lateinischem Gewande erschienene Christenthum demselben in volksthümlicher Form vorzuführen, d. h. an die Stelle der bisherigen lateinischen Sprache bei der Feier des Gottesdienstes und der andern kirchlichen Functionen die slawische Sprache zu setzen. Der Erzbischof Methud ging um so unbedenklicher auf dieses Vorhaben des Landesherrn ein, als er ein sehr geeignetes Mittel darin erkannte, den orthodoxen Glauben unter den Slawenvölkern nicht nur zu befestigen, sondern auch noch mehr zu verbreiten, ohne doch das Wesen der kirchlichen Einheit und der Verbindung mit der abendländischen Kirche zu verletzen. Zu dem Ende brachte nun Methud die Uebersetzung der hl. Schrift und der Kirchenbücher (Missale, Rituale und Brevier) vollends zu Stande; und da er nun anfing, Slawen zu Priestern zu weihen, in allen slawischen Kirchengemeinden die hl. Messe und den ganzen Kirchendienst in slawischer Sprache zu begehen, so wurde natürlicher Weise die fernere Wirksamkeit der salzburger Geistlichkeit unter den Slawen der pannonischen Diöcese dadurch aufgehoben, worüber der citirte Anonymus Salisb. folgendermaßen sich ausläßt: „Quidam graecus, Methodius nomine, noviter inventis sclavinis litteris linquam latinam doctrinamque romanam atque literas auctorales latinas philosophice superducens, vilescere fecit cuncto populo ex parte (Dobrowsky supplirt hier ganz richtig „Slavorum“, denn ex parte „Bawariorum“, die nebst den Slaven die Gegenden bewohnten, konnte dieselbe Wirkung natürlich nicht eintreten) missas et evangelia ecclesiasticumque officium illorum, qui hoc latine celebraverunt. Quod ille (Richbaldus archipresbyter) ferre non valens sedem repetivit Juvavensem“ (Kopitar's Glagol. p. LXXV.). — Nothwendig mußte diese von Methud eingeführte, und auf dem weiten Gebiete der abendländischen Kirche bisher nicht vorgekommene Neuerung ringsum das größte Aufsehen machen, und bei der eifersüchtigen Stellung der Salzburger Erzbischöfe zum neuen slawischen erzbischöflichen Sprengel und Kirchenthume konnte eine Klage wider Methud beim apostolischen Stuhle nicht ausbleiben; und bei völliger Unkunde des Slawischen war man sogar geneigt, den Methud zu verdächtigen, als ob er hinter der neuen Kirchensprache nur dogmatische Irrthümer bergen wolle. Auf diese bei Papst Johannes VIII. anhängig gemachte Klage erließ derselbe in einem an Methud gerichteten, und durch den Bischof Paul von Ancona ihm zuzustellenden Schreiben das Verbot, die hl. Messe in der slawischen Sprache zu feiern. Sei es, daß dies päpstliche Schreiben dem Methud nicht zu Handen gekommen, oder seine Verantwortung darauf noch nicht in Rom eingetroffen war, der Papst sah sich im J. 879 durch die wiederholten Klagen bestimmt, nicht nur aufs Neue die Feier der Liturgie in der Volkssprache zu verbieten, sondern auch Methud nach Rom vorzuladen, damit er sich über die wider seine Orthodoxie vorgebrachten Klagen rechtfertige („Audivimus — schrieb der Papst unterm 14. Juni 879 an Methud — quod non ea, quae sancta romana Ecclesia ab ipso Apostolorum principe didicit, et quotidie praedicat, tu docendo doceas, et ipsum populum in errorem mittas. Unde his apostolatus nostri literis tibi jubemus, ut omni occasione post posita ad nos de praesenti venire procures, ut ex ore tuo audiamus et cognoscamus, utrum sic teneas et sic praedices, sicut verbis et literis te sanctae romanae Ecclesiae credere

promisisti aut non: ut veraciter cognoscamus doctrinam tuam. Audimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est, in slavina lingua; unde jam literis nostris per Paulum episcopum Anconitanum tibi directis, prohibuimus, ne in ea lingua sacra missarum solemnia celebrares"). Dieser päpstlichen Vorladung nachzukommen konnte und mochte Methud um so weniger Anstand nehmen, als er sich andrerseits durch Swatopluk, der nach dem Sturze Rastislaws im J. 870 die Herrschaft über Mähren gewonnen und in einem freundlicheren Verhältnisse zu dem teutschen Könige stand, dazu gedrängt sah; denn dieser neigte deßhalb wieder mehr zur lateinischen Form des Kirchenwesens. Mit einem Gesandten Swatopluks begab sich Methud nach Rom, und er bewährte hier auf das Einleuchtendste nicht nur seine Rechtgläubigkeit, sondern wußte auch die Statthaftigkeit des Slawischen beim Gottesdienste und die Ersprießlichkeit dieses Gebrauchs dem Papste so nahe zu legen, daß dieser nicht nur aufs Neue Methud als Erzbischof des mährischen Reichs bestätigte, die ganze Geistlichkeit zu canonischem Gehorsam gegen ihn verpflichtete, und die Widerspenstigen und Zerwürfniß Stiftenden auszuweisen befahl, sondern auch den Gebrauch der slawischen Sprache bei der hl. Messe und andern kirchlichen Verrichtungen als Etwas bezeichnete, das dem gesunden Glauben nicht widerstreite; doch solle, wie dieß auch in einigen Kirchen zu geschehen pflege, der größern Ehre wegen das Evangelium zuerst lateinisch, darauf slawisch verlesen werden, dem Swatopluk aber und seinen Lechen gestattete der Papst, sich die hl. Messe lateinisch feiern zu lassen, falls sie dieselbe lieber also hören. Papst Johann VIII. sprach dieß sein Erkenntniß in folgenden denkwürdigen Worten im Juni 880 brieflich an Swatopluk aus: „Hunc Methodium venerabilem archiepiscopum vestrum interrogavimus coram positis fratribus nostris episcopis, si orthodoxae fidei symbolum ita crederet, et inter sacra missarum solemnia caneret, sicuti sanctam romanam Ecclesiam tenere, et in sanctis sex venerabilibus synodis a sanctis Patribus, secundum evangelicam Christi Dei nostri auctoritatem, promulgatum atque traditum constat. Ille autem professus est, se juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, sicuti sancta romana Ecclesia docet et a Patribus traditum est, tenere et psallere. Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse reperientes, vobis iterum ad regendam commissam sibi Ecclesiam Dei remisimus, quem veluti pastorem proprium ut digno honore et reverentia, laetaque mente recipiatis, jubemus: quia nostrae apostolicae auctoritatis praecepto archiepiscopatus ei privilegium confirmavimus, et in perpetuum, Deo juvante, firmum manere statuimus, sicuti antecessorum nostrorum auctoritate omnium Ecclesiarum Dei jura et privilegia statuta et firmata consistunt; ita sane ut juxta canonicam traditionem omnium negotiorum ecclesiasticorum curam habeat ipse, et ea, velut Deo contemplante, dispenset.... Presbyteros vero, diaconos, seu cujuscunque ordinis clericos, sive Sclavos, sive cujuslibet gentis, qui intra provinciae tuae fines consistunt, praecipimus esse subjectos et obedientes in omnibus jam dicto confratri nostro archiepiscopo vestro, ut nihil omnino praeter ejus conscientiam agant. Quod si contumaces et inobedientes existentes scandalum aliquod aut schisma facere praesumpserint, et post primam et secundam admonitionem se minime correxerint, quasi zizaniorum seminatores et ecclesiis et finibus vestris auctoritate nostra, praecipimus esse procul abjucendos, secundum auctoritatem capitulorum, quae illi dedimus et vobis direximus. Literas denique sclavonicas a Constantino quodam philosopho repertas, quibus Deo laudes debite resonent, jure laudamus; et in eadem lingua Christi Domini nostri praeconia et opera ut enarrentur jubemus..... Nec sane fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive missas in eadem sclavonica lingua canere, sive sacrum Evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere, aut alia horum officia omnia psallere: quoniam qui fecit tres linguas principales, hebraeam scilicet, graecam et latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam. Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae

propter majorem honorificentiam evangelium latine legatur, et postmodum sclavonica lingua translatum in auribus populi latina verba non intelligentis annuncietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur; et si tibi et judicibus tuis placet, missas latina lingua magis audire, praecipimus, ut latine missarum tibi solemnia celebrentur“ (Mansi XVII. Ad Sfentopulcrum Ep. 247. p. 181 s.). — Welch' eine schwierige Stellung Methud als Erzbischof der so ausgedehnten, von Slawen und Teutschen bewohnten Diöcese hatte, geht aus diesem Briefe des Papstes hervor; fortwährende Parteiungen, welche durch den auf Swatopluks Vorschlag von Papst Johann VIII. zum Suffraganbischof von Neitra geweiheten Wiching, einem Teutschen, genährt wurden, bestanden bis zum Tode Methuds am 6. April 885, und brachen darauf noch offener hervor. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß selbst bei Lebzeiten Methuds die lateinischslawische Liturgie keineswegs die alleinherrschende in der pannonisch-mährischen Diöcese war; vielmehr bestand neben ihr in den teutschen Kirchspielen Pannoniens, und selbst an Swatopluks Hofe, die lateinische fort. Um so weniger konnte nach Methuds Tode die lateinisch-slawische zu größerer Aufnahme kommen, wenn sie auch durch des Volkes Neigung sich noch bis zur Zeit Gregors VII. hin im Lande erhielt. — Nach den Slawen von Pannonien und Mähren wurden zunächst zum Bekenntnisse des Christenthums gebracht die Slawen Böhmens (s. d. Art.: Böhmen, Einführung des Christenthums daselbst II. 61 ff.). Von Böhmen aus ward der Christenglaube zu den Polen (s. d. Art.) gebracht. Im J. 965 vermählte nämlich der Böhmenherzog Boleslaw I. (der Grausame) seine Tochter Dubrawka an den noch heidnischen Herzog der Polen Mecislaw I. oder Meisek. Sei es nun, daß die böhmische Princessin die Bekehrung des Gemahls, wie polnische Quellen behaupten, schon vornhinein zur Bedingung gemacht, sei es, daß sie, nach der Angabe fremder Chronisten, erst nach der Vermählung ihn durch liebevolles Benehmen und kluge Reden dazu vermocht hat: so viel ist nach allen Zeugnissen gewiß, daß Dubrawka es war, welche den polnischen Herzog zur Annahme des Christenthums bewog. Er empfing die Taufe im J. 966 von einem böhmischen Priester; mit und nach ihm ließ auch ein großer Theil seines Volkes sich taufen. Dubrawka war mit einem ansehnlichen Gefolge weltlicher und geistlicher Personen nach Polen gegangen; ihren des neuernannten Posner Bischofs Jordan und später des hl. Adalbert von Prag Bemühungen gelang, ehe ein Menschenalter verging, die vollständige Bekehrung dieses Volkes, die dann, weil sie nur die Religion um ihrer selbst willen beabsichtigt hatte, auch bleibend war und keinen Rückfall veranlaßte (Palacky, Gesch. v. Böhmen. I. 222 f.). — Endlich wurde der Christenglaube zuletzt heimisch unter den östlichen oder russischen Slawen. Nach Constantin Porphyrogeneta war es Kaiser Basilius der Macedonier, welchem es gelang, das wilde den Byzantinern so gefährliche und lästige Volk der Russen (s. d. A.) durch reiche Geschenke von Gold, Silber und Seidengewändern für ein friedliches Bündniß mit dem oströmischen Reiche zu stimmen, so wie für die Aufnahme eines vom Patriarchen Ignatius geweihten Bischofs, welcher die Barbaren dadurch zur Annahme des Christenglaubens und der Taufe brachte, daß das auf ihr Begehren in die Flammen geworfene Evangelienbuch unversehrt aus der Feuerprobe hervorging. Es geschah dieß unter Rurik, dem Fürsten von Nowgorod, ums J. 871. Von bleibender Wirkung aber war dieses Ereigniß nicht; denn das Heidenthum wucherte noch durch ein ganzes Jahrhundert unter den Russen also, daß Olga, die Wittwe des Fürsten Igor, welche sich zu Constantinopel im J. 955 taufen ließ, als singuläre Erscheinung unter den Russen dasteht. Erst unter dem Enkel dieser Fürstin, dem Herzoge Wolodimir (Wladimir), dem Sohne Swatoslaw's, fand der Christenglaube unter dem Russenvolke bleibenden Eingang. Dieser begehrte nämlich die Schwester des byzantinischen Kaisers Basilius II., die Prinzessin Anna zur Gemahlin, welche ihm nur unter der Bedingung verheißen wurde, daß er sich taufen lasse. Wladimir stimmte zu, begab sich nach Cherson und wurde

dort am 1. September 987 auf den Namen Basilius getauft und dabei von seinem Augenübel befreit. In sein Reich zurückgekehrt stürzte er zu Kiew die Statue Perun's und anderer Götzen, erhob Kiew zu einem Metropolitansitze, den der vom constantinopolitanischen Patriarchen Nicolaus Chrysoberga geweihte Michael im J. 990 bestieg, und hielt die Großen seines Reiches strenge zur Annahme des Glaubens an, so daß der Metropolit Michael im J. 996 die Großen und das Volk schaarenweise im Dniepr taufte. Das erste christliche Gotteshaus in Rußland war die von Wladimir zu Kiew erbaute Marienkirche. Seit Wladimir machte das Christenthum immer größere Fortschritte unter dem russischen Volke; da dasselbe aber an Neu-Rom als seiner Mutterkirche mit großer, wenn auch minder erleuchteter, Anhänglichkeit hing, so ließ sich die junge noch nicht genugsam befestigte russische Kirche durch Byzanz mit losreißen von dem Haupte und der Mutter aller Kirchen. — Literatur: Calendaria Ecclesiae universae — studio et opera Josephi Simonii Assemani bibliothecae Vaticanae praefecti. 5 tom. in 4⁰. Romae 1755. — Geschichte von Böhmen von Franz Palacky. Erster Band. Prag 1836. — Glagolita Clozianus, id est, codicis glagolitici inter suos facile antiquissini Λειψανον — ed. Bartholomaeus Kopitar, augustissimo Austriae imperatori a bibliothecae palatinae custodia. Windobonae 1836. fol. — Mährische Legende von Cyrill und Method von Joseph Dobrowsky. Prag 1826. — Slovanka von J. Dobrowsky. Erste und zweite Lieferung. Prag 1814 u. 15. — Safarik's slawische Alterthümer, oder: Slo-wanski Starozitnosti. Sepcal Pawel Josef Safarik. Swazek 1—6. W. Praze 1836. [Ginzel.]

Slawische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen. Bd. I. S. 951.

Sleidanus, Johann, wurde 1506 zu Schleiden, einer kleinen Stadt im jetzigen preußischen Regierungsbezirk Aachen geboren, machte seine Sprach- und Rechtsstudien zu Lüttich, Cöln und Löwen, erhielt sodann eine Hofmeisterstelle bei dem jungen Grafen Franz von Manderscheid, begleitete diesen nach Frankreich und setzte seine Studien zu Paris und Orleans fort. Durch Vermittlung des Cardinals Johann von Bellay trat er in Königs Franz I. Dienste und auf Empfehlung des Landgrafen Philipp machten ihn die Fürsten des schmalkaldischen Bundes zu ihrem Botschafter und Geschichtschreiber. Seit 1542 bis zu seinem Tod 1556 war Straßburg sein ständiger Wohnsitz. Im J. 1545 ging er als Abgeordneter der Protestanten nach England und 1551 erschien er als Gesandter Straßburgs auf dem Concil von Trient. Sleidans vorzüglichstes Werk sind seine XXVI Bücher „commentariorum de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare" in einem schönen lateinischen Styl und mit anscheinender Unparteilichkeit und Mäßigung geschrieben zu dem Zwecke die Reformation als ein Werk Gottes hinzustellen. Die beste Ausgabe dieses Werkes hat der protestantische Prediger zu Kaufbeyern, Am Ende, in den J. 1785 u. 1786 zu Frankfurt a. M. in 3 Octavbänden besorgt. Fortgesetzt wurde Sleidans Werk, das die Reformationsgeschichte bis z. J. 1556 enthält, von Pantaleon, Arthusius, Lundorp und Schadäus. Schließlich sei hier auch Veit Ludwig v. Seckendorf († 1692), der bekannte Verfasser eines historischen und apologetischen Commentars „de Lutheranismo" Frankfurt und Leipzig 1692 und 1694 erwähnt, welche Schrift der Geschichte des Lutherthums von dem Jesuiten Maimbourg (s. d. Art.) entgegengesetzt ist. Nach Sleidan und vor Seckendorf hat Abraham Scultetus († 1626), reformirter Hofprediger des Churfürsten von der Pfalz, den Versuch gemacht, eine allgemeine Reformationsgeschichte zu beschreiben; seine Arbeit reicht aber nur bis zum J. 1536; diese Schrift erschien zuerst zu Heidelberg 1618 unter dem Titel: Annalium Evangelii passim per Europam decimo sexto salutis partae saeculo renovati, decas I. u. II.; nachher hat sie H. v. d. Hardt in hist. litt. Ref. p. V. neu herausgegeben. [Schrödl.]

Smaragdus — zwei Schriftsteller dieses Namens. — I. Smaragdus lebte in dem Kloster des hl. Michael an der Maas im Bisthum Verdun, wo er früher

wohl Lehrer seiner Mitbrüder, später aber ihr Abt war — nach 805. Im J. 810 wohnte er zu Rom der Verhandlung zwischen den Gesandten Carls d. Gr. und dem Papste Leo III. über den Ausgang des hl. Geistes an, wobei er das Protocoll führte. Im J. 824 wurde er mit Frothar, dem Bischof von Toul, von Ludwig dem Frommen zum Schiedsrichter in den Streitigkeiten zwischen dem Abte Ismund von Mailand und seinen Mönchen bestellt. Wann Smaragdus gestorben, wissen wir nicht. Er gehört zu den berühmteren Männern seiner Zeit. Schriften: 1) Commentarius (oder Postilla) in Evangelia et Epistolas in divinis officiis per anni circulum legenda — Argentor. 1536; die sehr selten gewordene Ausgabe hat Migne im 102 T. der Patrologie wieder abdrucken lassen — S. 1—594. Diese umfangsreiche Schrift ist ein großes Sammelwerk aus den vorzüglichsten Kirchenvätern, aus Origenes, Hieronymus, Chrysostomus, Cyprian, Ambrosius, Augustin, Cyrillus, Gregorius, Victor, Fulgentius, Cassiodor, Primasius, Eucherius, Tychonius, Figulus, Beda u. a. — 2) Diadema monachorum. Der Inhalt dieser Schrift erhellt aus ihrem zweiten Titel: vel de ecclesiasticorum et monachorum maxime virtutibus; auch sie ist den Schriften der alten Väter entnommen; sie zerfällt in 100 Capitel — Paris 1532. 1640. Antwerpen 1540; in der Biblioth. max. t. XVI; daraus bei Migne l. c. S. 594—690. 3) Expositio oder Commentaria in regulam S. Benedicti — Colon. 1575; sodann in Th. IV der Werke des Rabanus Maurus abgedruckt; daraus bei Migne l. c. S. 690—932 in 73 Capiteln. 4) Die Schrift: Via regia, ähnlichen Inhalts mit dem Werke unter No. 2, hat zuerst Dachery in dem Spicilegium T. V. mitgetheilt; daraus steht sie bei Migne l. c. S. 934—970. Sie zerfällt in 32 Capitel. Den Schriften des Smaragdus werden gewöhnlich noch beigezählt: 5) Acta Collationis Romanae de processione Spiritus scti. a. 810. aus Labbe conc. T. VII bei Migne abgedruckt. 6) Epistola Caroli M. ad Leonem (III. pont.) de processione Sp. scti. — bei Migne T. 98. 7) Brief des Bischofs Frothar und des Abts Smaragd an Ludwig den Frommen. 8) Die „Grammatica major seu Commentarius in Donatum" — dürfte wohl einem andern Verfasser angehören. Noch einiges Andere ist ungedruckt. Die erste Gesammtausgabe des Smaragdus (ausgenommen die Schrift No. 8) besorgten Migne und Pitra in dem T. 102 (1851) der Patrologie des erstern. S. 1—980. — Der mehrerwähnte (auch unter „Sens") Bischof Frothar von Toul war erst Abt des hl. Aper, dann, wohl seit 813, Bischof von Toul, und starb nach dem J. 837. Andr. Duchesne hat in T. II. Scriptores rerum Francicarum — 25 Briefe von ihm, meistens an gleichzeitige Bischöfe gerichtet, herausgegeben; dazu kamen 6 an Frothar geschriebene Briefe. Sie alle sind zu finden bei Migne P. t. 106 (1851). S. 865—882. — II. Smaragdus oder Ardo war Schüler und Freund des Benedict von Aniane (s. d. A.). Er starb im J. 843, 60 Jahre alt. Er verfaßte die „Vita S. Benedicti Anianensis", welche aus Mabillon — Saec. IV. der Act. Sct. B. bei Migne P. t. 103 (1851) steht — S. 354—384. Ebendaselbst findet man auch den Codex Regularum des Benedict von Aniane, nach der Ausgabe des Luc. Holstenius — Augsb. 1759 —, S. 394—1380; und als Anhang die „Epistolae et Opuscula S. Benedicti An." S. 1380—1420. [Gams.]

Smyrna, eine der berühmtesten Handelsplätze von Kleinasien, und nebst Ephesus, von dem es auf geradem Wege nur 8 geogr. Meilen entfernt lag, die bedeutendste Stadt Lydiens. Sie war in uralten Zeiten von Aeoliern an der Mündung des kleinen Flüßchens Meles gegründet, und der Sage nach von Theseus nach seiner Gattin Smyrne benannt worden, und gehörte als 13. Stadt zum jonischen Bunde. Beiläufig 630 v. Chr. von dem lydischen Könige Sadyattes zerstört, lag sie lange wüste, bis sie nach Alexanders Tode von Antigonus wieder aufgebaut und in Kurzem zu einer der schönsten Städte des Alterthums erhoben wurde. Ihre Blüthe dauerte unter den Römern fort, und hat sich selbst auf ihre heutige Stellvertreterin Ismir (mit 120,000 Einw.) vererbt. — Nach dem Stillschweigen der

Apostelgeschichte und der apostol. Briefe zu urtheilen, hat der hl. Paulus Smyrna nicht berührt; dafür wendete ihr der hl. Johannes seine besondere Sorge zu, wie aus dem Schreiben an sie in der Apoc. 2, 8—11. erhellt, welches zugleich die Armuth der dortigen Gemeinde, wie den Eifer ihres Bischofes, wahrscheinlich des hl. Polycarpus, bezeugt. In dem noch erhaltenen Briefe über den Martyrertod dieses heiligen Bischofes, welchen die Kirche von Smyrna an jene in Pontus erließ, hat sie sich selbst das schönste Denkmal ihres reinen, lebendigen Glaubens gesetzt. Uebrigens stand sie unter der Metropole Ephesus und theilte die Schicksale derselben.

Snorre-Sturleson, s. Island.

So (Sua), s. Aegypten.

Socialismus, s. Saint Simon.

Socin. Zu Siena in Italien blühte schon im 13. Jahrhundert eine ansehnliche Familie dieses Namens, deren mehrere Glieder sich in der Jurisprudenz auszeichneten und noch im vorigen Jahrhundert in Basel gefunden werden. Einer der berühmtesten dieses Namens ist Lälius Socinus, geboren in Siena 1525. Er hatte sich der Rechtsgelehrsamkeit zugewendet. Die Bewegung seiner Zeit gewann ihn aber für das philologische und theologische Studium, wobei ihm Zweifel über manche christliche Lehre aufstießen. 1547 verließ er sein Vaterland, trieb sich auf Reisen umher, namentlich in der Schweiz und in Teutschland und machte die Bekanntschaft der Häupter der sogenannten Reformatoren. Vom Jahre 1548 bis 1551 treffen wir ihn in Wittenberg, in Melanchthons Haus, wo er sich besonders auf das Studium der morgenländischen Sprachen legte. Von hier wanderte Lälius Socinus nach Polen, dessen Könige Sigmund August er von Melanchthon angelegentlich empfohlen worden war, und wo er den Beichtvater der Königin für seinen Irrthum in der Dreieinigkeitslehre zu gewinnen wußte. Im J. 1551 ließ er sich in Zürich nieder. Seinen bisher verborgen gehaltenen Lehrbegriff fingen nun die reformirten Theologen an, zu beargwohnen und schon 1552 gab ihm Calvin Verweis und Warnung wegen Vorwitz und hochfliegenden Speculationen. Lälius betheuerte seine Orthodoxie, was jedoch Manche nicht mit Unrecht für Verstellung hielten, seine Anhänger aber bei Vorgängen, wie Servets Verbrennung für rühmliche Klugheit ausgaben. Indessen hatte er doch Proselyten gemacht, namentlich unter seinen Anverwandten und einigen italienischen Flüchtlingen in Teutschland und Polen. Doch lebte er unangefochten bis zu seinem Tode in Zürich im J. 1562. Seine Schriften sind: Dialogus inter Calvinum et Vaticanum; Mini Celsi Senensis de haereticis capitali supplicio non afficiendis; Dissertatio de Sacramentis ad Tigurinos et Genevenses. Siehe Vita Fausti Socini in vol. I. bibliothecae fratrum Polonorum. Sandii Biblioth. Antitrinit. Diction. de Bayle, Tom. III. art. Marian. Socin. Joh. Matth. Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation 5. Thl. S. 523 f. Lälius' herausgekommene Schriften verhüllen aber seine wahre Meinung so ziemlich; deutlicher sprechen sich seine hinterlassenen Manuscripte aus, welche sein Brudersohn Faustus Socinus benützte. Geboren zu Siena am 5. Decbr. 1539 widmete er sich zuerst der Jurisprudenz; er soll in seiner Jugend keinen besonderen wissenschaftlichen Fleiß gezeigt, dagegen frühe schon die Irrthümer seines Oheims Lälius eingesogen haben. 1574 kam Faustus Socinus nach Teutschland, und hielt sich drei Jahre in Basel auf, mit theologischen Studien beschäftigt. 1578 berief ihn Blandrata (s. d. A.) nach Siebenbürgen (s. d. A.), wo er den Franz Davidis, welcher die Anbetung Christi verwarf, von seinem Irrthume abbringen sollte, was ihm aber nicht gelang. 1579 ging F. S. nach Polen, um sich in die Secte der Unitarier aufnehmen zu lassen, was ihm abgeschlagen wurde, da er in manchen Stücken von ihrer Lehre abwich. Indessen war er in der Hauptsache mit ihnen einig und verbreitete ihre Lehre. Wegen seiner Schrift de magistratu wurde er politisch anrüchig, mußte Krakau verlassen, worauf er sich bei polnischen Großen aufhielt,

in dieser Zeit auch heirathete. Bei einem polnischen Edelmann starb er zu Lulawicze den 3. März des Jahres 1604. Nachgelesen können über ihn werden, die bei seinem Oheim Lälius citirten Schriften. Schriften hat F. S. viele hinterlassen, die mehr von Gewandtheit und natürlicher Beredtsamkeit, als von Tiefe und Schärfe zeugen. Die meisten sind zu Rackau herausgekommen, viele anonym oder unter fingirten Namen; die meisten finden sich in der Bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopoli 1556. Die wichtigsten Schriften des F. S. sind: De S. Scripturae auctoritate; Lectiones sacrae, Christianae religionis brevissima institutio, ein Katechismus, den er nicht mehr ganz vollendete; Praelectiones theolog. De statu prim. hominis ante lapsum Disputatio; Tractatus de justificatione; De baptismo aquae disputatio. Dazu kommen seine exegetischen Schriften. Ob er bloßer Rationalist gewesen oder nur das Biblische für christlich erklärt habe, darüber wurden die Gelehrten nicht einig; seine ganz willkürliche Exegese deutet auf Ersteres. Uebrigens erhellt sein Lehrbegriff am deutlichsten aus dem Rackauer Katechismus, der, wenn auch erst nach dem Tode des F. S. herausgekommen, hauptsächlich sein und seines Freundes Peter Statorius Werk und Ueberarbeitung des ersten Katechismus der Unitarier (1574 herausgekommen) war. — Socinianer und Socinianismus. Die Lage der Katholiken, die Hinneigung des polnischen Adels zum verflachten Christenthum, die Nachgiebigkeit Johann II., der ihnen 1570 zu Clausenburg eine Kirche einräumte, die ihnen jedoch Kaiser Carl VI. 1716 wieder entzog, und manche gute Köpfe halfen der Sache der Socinianer auf. So breiteten sie sich außer Polen, Siebenbürgen und der Schweiz in Preußen und der Rheinpfalz aus. In England trat man ihnen, als Gotteslästerern, mit Strenge entgegen, daher sie sich von da (1605) in die Niederlande zogen. Frühe nisteten sie sich auf teutschen Universitäten ein z. B. in Altdorf durch Ernst Soner, wo sie aber so vorsichtig auftraten, daß man sie Kryptosocinianer heißt. Soner's Schüler und Freunde aber waren nach dessen Tode (1612) nicht mehr so vorsichtig, sondern suchten auch auf andern teutschen Universitäten Proselyten zu machen, wodurch sie 1615 entdeckt und untersucht wurden. Die polnischen Studenten verließen nun Altdorf und mehrere dortige Socinianer kehrten zum Protestantismus zurück. Die Rationalisten unserer Tage haben ihre Hauptlehren so ziemlich adoptirt und dieß führt uns auf eine kurze Darstellung des Socinianismus. Für die neuere Zeit reicht er die Hand dem vulgären Rationalismus, für die alte den Antitrinitariern hinauf bis zu Praxeas, Noët und Sabellius. Der Kürze halber verweise ich dießfalls auf den Art. Antitrinitarier. — Zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts tauchten in Italien unter den Gelehrten freiere Religionsansichten auf, die sich auch in Zweifel über die Dreieinigkeit verliefen und die unter dem Firniß byzantinischer Aufklärerei den Unglaubensmoder bargen. Ich erinnere hier nur an Valentin Gentilis (s. d. A.) aus Cosenza und den Piemonteser Gribaldi außer den schon genannten beiden Socinen. Jenes scheinen unter den Antitrinitariern Subordinatianer gewesen zu sein. Der eigentliche Socinianismus ist in Bezug auf die Dreieinigkeit unitarisch, in Bezug auf Gott, seine Eigenschaften, auf Christus, seine Person, Erlösung und Lehre und den hl. Geist rationalistisch und pelagianisch. Auch die Ewigkeit der Höllenstrafen stritten mehrere Socinianer an. Außer der Hauptbekenntnißschrift des Socinianismus, dem Rackauer Katechismus, gibt es noch eine Bekenntnißschrift derselben, die lateinisch erschienen in's Polnische, Holländische, Teutsche und Französische übersetzt worden ist: Confessio fidei christianae, edita nomine ecclesiarum polonicarum, quae unum Deum, et Filium ejus unigenitum Jesum Christum, cum Spiritu sancto profitentur. Sie kam 1642 ohne Benennung eines Ortes heraus. In der Vorrede nennt sich als Verfasser Jonas Schlichting, Prediger zu Rackau. Der Reichstag zu Warschau ließ die polnische Uebersetzung vom Jahre 1646 öffentlich durch den Scharfrichter verbrennen. 1651 kam eine zweite veränderte lateinische Ausgabe heraus, der noch eine Schutzschrift folgte (1652, also wohl nicht

von Schlichting, wie Schröckh meint, da Schlichting aus seinem Vaterlande verwiesen, zu Zelichow in der Mark Brandenburg 1651 nach Schröckh, nach Andern aber erst 1664 gestorben sein soll). In Opposition kam natürlich der Socinianismus mit dem Protestantismus damaliger Zeit, welcher alle Vernunft wegwarf, während der Socinianismus daran festhielt, daß nichts wahr sein könne, was mit der Vernunft streite und daß man nicht glauben dürfe, was nicht wahr sei. Es sei ein großer Unterschied, etwas nicht begreifen, und begreifen, daß Etwas nicht sein kann, etwas leugnen, weil man es nicht begreifen kann und etwas leugnen, weil man begreift, daß es nicht sein kann. Ist jenes ganz thöricht, wo von göttlicher Offenbarung die Rede ist, so ist an diesem so sehr festzuhalten, daß wenn eine geoffenbarte Lehre auf den ersten Blick einen der Vernunft widerstreitenden Sinn gibt, sie anders ausgelegt werden darf, ja muß. Begreifen wir doch viele andere Dinge nicht, welche wir gleichwohl annehmen, warum sollten wir die göttliche Offenbarung verwerfen, bloß deßhalb, weil wir sie nicht begreifen? So Faustus Socinus, und hier ist auch zu ersehen, wie dieser Socinianismus zum späteren Rationalismus sich verhält. — „Wie kann sich, lehrt Schlichting, die Vernunft gefangen geben, d. h. aufgeben, da es doch ihre Aufgabe ist, das Dogma zu begreifen? Hat sie aber in einem Dogma einen offenbaren Widerspruch, eine offenbare Unwahrheit entdeckt, wie sollte sie dazu schweigen können?“ Der Socinianismus hatte also damals das Verdienst, die vom Protestantismus tief mißhandelte Vernunft dem Dogma gegenüber wieder zu erheben, welche Verirrung sich im Verlaufe des Protestantismus folgerichtig so rächte, daß die niedergetretene Vernunft zur tyrannischen Alleinherrschaft gelangte, d. h. zur Aufhebung des Christenthums. — Seinen ersten Stoß erhielt übrigens der Socinianismus in Polen selbst durch die schmähliche Mißhandlung eines Crucifixes von Seite der socinianischen Studirenden in Krakau, wogegen sich der gerechte Unwille des katholischen Volkes erhob. Sodann war er nicht frei von politischer Bewegung (s. d. Art. Polen), worauf der Protestantismus, da er im Geisteskampfe desselben nicht mächtig werden konnte, aufmerksam machte, was ihm freilich übel anstand. Auch konnte er keine tiefe Begeisterung beibringen, keine Martyrer zeugen; sondern spielte meistens die kluge, d. h. die versteckte Rolle. Aber der Auflösungsproceß der Zeit kam ihm zu Hilfe und mancher gute Kopf, der sich ihm zuwandte. Hiezu gehören außer den bereits genannten Martin Ruar von Krempen im Holsteinischen, Joachim Stepmann, unitarischer Prediger in Clausenburg, Peter Moscorovius († 1646), Georg Enjedin († 1597), Christoph Ostorod († 1611), Valentin Schmalz († 1622 als Prediger in Rackau), dessen Schrift über die Gottheit Christi bei den Socinianern in hohem Ansehen steht, herausgekommen in Rackau 1608, Joh. Ludw. Wolzogen († 1661), Andreas Wissowatius († 1678 in Amsterdam im Exil), der Enkel des F. Socinus von seiner ältesten Tochter. Seine bemerkenswertheste Schrift ist: Religio moralis, seu de rationis judicio, in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo, Tractatus, a. 1685. Johann Crell, Johann Völkel aus Grimma († 1618), dessen Werk de vera religione libri V., das Crell 1630 zu Krakau herausgab und sein (Crell's) Buch von Gott und seinen Eigenschaften vorsetzte; endlich Daniel Brennius († 1633 als Corrector einer Buchdruckerei in Amsterdam) durch seine Schriften (opera theologica, Amstd. 1666) für den Socinianismus wirkend. Vorschub leistete ihm auch Daniel Zwicker, Mediciner († 1678 zu Amsterdam), nachdem er viele Länder durchirrt hatte. Sein berühmtestes Werk ist: Irenicum Irenicorum; seu reconciliationis Christianorum hodiernorum norma triplex: sana omnium hominum ratio, scriptura s. et traditio, 1658. Außer den oben bei Lälius Socinus angeführten Quellen ist zu vergleichen des Jesuiten Maimbourg Histoire de l'Arianisme depuis sa naissance jusqu'à son fin, avec l'origine et le progrès de l'hérésie des Sociniens, Paris 1622; Lanny, Histoire du Socinianisme, Paris 1723. Ariano-Socinismus olim in Polonia von Sam. Friedr. Lauterbach, protest. Prediger zu

Fraustadt in Polen. Friedrich Samuel Bock, Professor der griechischen Sprache in Königsberg: Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum. Regiom. 1774 und 1776. Tom. II. 1784. [Haas.]

Socrates, Kirchenhistoriker, s. Kirchengeschichte.

Sodalität, s. Bruderschaft.

Sodoma סְדֹם (nach Gesen. Brand, besser nach Meier's Wurzellex. ein fester, verschlossener Ort, eine Festung) LXX Σόδομα, Vulg. Sodoma, war eine Stadt im Lande Canaan, schon Gen. 10, 18 als eine jener Städte im Osten erwähnt, bis woher sich die Nachkommen Canaans von Gerar und Gaza aus verbreitet hatten; zu den Zeiten Abrahams hatte sie ihren eigenen König Gen. 14, 12 und Lot, der Neffe Abrahams, hatte sich in ihr niedergelassen (Gen. 13, 12). Sie ist eine jener unglücklichen Städte, über welche zur Zeit Abrahams wegen unnatürlicher Wollustsünden ihrer Einwohner die Schale göttlichen Zornes auf eine abschreckende Weise ausgegossen worden ist. Bezüglich der Zahl dieser Städte herrscht keine Uebereinstimmung; nach Gen. 18, 20. und 19, 24, 28 waren es nur Sodoma und Gomorrha, wiewohl Gen. 19, 25 andeutet, daß auch noch andere die strafende Hand des heiligen und gerechten Gottes mitten in ihren Gräueln ereilt hat. Nach Deut. 29, 23 waren es vier Städte, nämlich Sodoma, Gomorrha, Adama und Zeboim; Sap. 10, 6 spricht von fünf Städten (πεντάπολις), die fünfte scheint jedoch die für den Untergang bestimmte, aber auf die Fürbitte Lots verschonte kleinere Stadt Segor צוֹעַר, nicht צֹעַר, die auch Bala heißt (Gen. 14, 2) בֶּלַע, gewesen zu sein. Stephanus bei Reland Pal. p. 1019 meldet von 10 zerstörten Städten; Strabo l. XVI. cp. 2. § 44 spricht von 13, ohne ihre Namen anzuführen. Nach Gen. 10, 19 war Sodoma eine der südlichen Grenzstädte der Canaaniter, nach Gen. 14, 8 aber entweder im oder nahe am Thale Siddim, welches Gen. 13, 12 wegen seiner Anmuth, Fruchtbarkeit und Wasserreichthums ein Garten Gottes genannt wird im Gegensatz zu der schrecklichen Veränderung (Gen. 19, 24 ff.). Jenes Thal Siddim wird aber nach Gen. 14, 3 in die Nähe des Salz-Meeres, d. h. in jene Gegend versetzt, welche jetzt das südliche Drittel des todten Meeres ausmacht. Es unterliegt nämlich nach den neuesten Untersuchungen C. de Bertou, Callier, Letronne, Al. v. Homboldt, Robinson und Ritter 2. Aufl. s. Erdkunde Theil XV. keinem Zweifel, daß soweit historische Zeiten hinaufreichen, der Jordan sich in dieser Vertiefung des Ghor in einen Süßwassersee sammelte, der die nördlichen zwei Dritttheile des jetzigen todten Meeres einnahm, später aber in Folge der Katastrophe, die mit seiner Umgebung vorging, sowohl in seinem Umfange als in der Beschaffenheit seines Wassers verändert und „Salzmeer" genannt worden ist. Nach der neuesten Beschiffung dieses Meeres durch Lynch und Dale 1848 besteht der nach Robins. Paläst. II. 449 etwa 10 teutsche Meilen lange See aus zwei Seeboden, welche durch die flache Halbinsel el-Mekra'at geschieden durch einen schmalen und seichten Canal (Lynch-Canal) mit einander in Verbindung stehen. Der nördliche, etwa zwei Dritttheile des ganzen betragend, hat eine Tiefe von 1000 bis 1970 Fuß, während der südliche nur eine seichte Salzlagune ist von $1/2$, 1 höchstens 18 Fuß Tiefe (vgl. Ritters Vortrag: der Jordan und die Beschiffung des todten Meeres, Berlin 1850). Es ist demnach nichts natürlicher als in diesem südlichen Seeboden das erwähnte Thal Siddim zu suchen, über welches der See nach der Verwüstung jener Gegenden seine Fluten ergossen. Ritter bringt die Bildung des ursprünglichen Süßwassersees mit der Entstehung der Wasserscheide im Süden der 'Arabah in Verbindung, welche allerdings in vorgeschichtliche Zeiten fällt, so daß der Jordan anfangs dennoch dem älanitischen Golfe zugeflossen wäre. Diese Hebung des Bodens vom Süden der 'Arabah gegen Norden wäre nun Jahrhunderte hindurch unvermerkt vor sich gegangen, beschlossen aber wäre sie mit jener furchtbaren Explosion, welche die Verödung des dem schon gebildeten See angrenzenden Siddimthales und seiner Umgebung zur Folge gehabt hat. Wie dem auch

sei, so unterliegt keinem Zweifel, daß wir bei der Verwüstung jener Gegend an plutonische Revolutionen zu denken haben, deren sich der Herr als Mittel bediente, um das verdorbene Geschlecht jener Gegenden zu vertilgen. Nach der bibl. Erzählung hat aber auch Feuer vom Himmel herab, Blitze und Schwefelregen (entzündete mit Schwefel- und Oeltheilchen imprägnirte Atmosphäre), von denen vulcanische Eruptionen begleitet zu sein pflegen, jene Städte und Gegenden mit zerstören geholfen (über Schwefelregen vgl. Gottschalk Wallerius, dissertatio de pluvia sulfurea § 4. Janssen in philosoph. transaction Vol. XII. p. 520. Benjamin Cooke ebendas. vol. XL. p. 428. Oedemanns vermischte Sammlungen III. Cap. 17. S. 120 ff.). Durch dieses Zugeständniß treten wir der unmittelbaren Einwirkung Gottes bei diesem Strafgerichte umsoweniger nahe, als wir eine vollkommene Parallele an der Sündfluth haben, wo ein anderes Element, das Wasser, und zwar eben auch unterirdisches und oberhalb der Erde in den Wolken befindliches ein Mittel in der Hand des strafenden Gottes geworden ist. Die Unmittelbarkeit Gottes bleibt hinreichend gewahrt durch die Umstände, unter welchen, und durch die Art und Weise, wie jenes Ereigniß eingetreten ist, durch die deutliche Vorhersagung der Katastrophe an Abraham (Gen. 18, 17 ff.), durch die Errettung seines Verwandten Lot, und durch die Erhaltung der auch dem Verderben bestimmten kleinen Stadt Segor. Es ist derselbe Gott und unumschränkte Herr der Natur, von dem es Hebr. 1, 7 heißt: „qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis." Mit Recht wird also die Zerstörung jener Gegend überall auf göttl. Einwirkung zurückgeführt, wie Deut. 29, 23. Amos 4, 11. Jer. 50, 38. Luc. 17, 28. 2 Pet. 2, 6 u. a. Auf eine Mitwirkung natürlicher Kräfte bei der Bestrafung der Sodomiter und der übrigen Bewohner jener Gegend weist auch schon die vulcanische Beschaffenheit jenes Landstriches, welche schon der hl. Geschichtschreiber andeutet, in dem er Gen. 14, 10 seinen Bericht gleichsam vorbereitend parenthetisch bemerkt, das Thal Siddim habe viele Asphaltgruben gehabt. Die Bildung des Erdpeches aber wie des Steinsalzes ist nach geognost. Forschungen ein unzertrennlicher Begleiter vulcanischer Processe; vgl. L. v. Buchs Brief an Robinson vom 20. April 1839 in dessen Paläst. III. 1. S. 167—170. und 2. S. 783—785. Beides aber findet man nach dem Zeugnisse neuerer Reisenden in jener Gegend, ja selbst Vulcankegel mit Lavaströmen fehlen nicht (vgl. Irby und Mangles bei Ritter, Erdkunde XIV. S. 1036. 1045. 1046). Dem Berichte über die ehemalige Fruchtbarkeit jener Gegend zu Folge muß aber das Steinsalz erst in Folge jener heftigen Erschütterungen wohl nicht gebildet, aber in größern Massen zu Tage gefördert worden sein, durch dessen Auslaugung das früher süße Wasser des Sees salzig geworden ist. Aus diesem geht hervor, daß nicht nur der südliche Seeboden des Salzsees, sondern auch seine Umgebung und die Ebene im Süden desselben, vallis salinarum der Schrift, seine jetzige Beschaffenheit jener Katastrophe verdanke. Vergleichen wir nun die Stellen der Schrift, in denen die Zerstörung der genannten Städte erwähnt, und nur ihre Umwandlung in dürre, salzige und verbrannte Steppen, nirgends aber eine Versenkung derselben unter Wasser berichtet wird wie Gen. 19, 28. Deut. 29, 23. Amos 4, 11. Sophon 2, 9. Jer. 49, 18. 50, 38. 2 Pet. 2, 6. und andere Zeugnisse bei Profanscribenten in Relands Paläst. 254—258; so dürfte wohl Sodoma nicht in dem südlichen Theile des todten Meeres, sondern in den dürren und wüsten Steppen außerhalb desselben zu suchen sein (vgl. Hävernick, Einleitung in d. A. T. I. 2. S. 328. Kurtz, Gesch. des A. B. S. 137). Lag Zoar, wie Robinson vermuthet III. 1. 165 am Eingange des Wadi Kerak, wo er in die Landenge der Halbinsel des todten Meeres mündet, wo noch heutzutage von den östlichen Bergen und Wadis mehrere Gewässer in das Ghor fließen, als ein dauerndes Denkmal ehemaliger Fruchtbarkeit, so haben wir, da Sodom nächst Zoar gelegen war (Gen. 19, 15. vgl. mit V. 23) ersteres etwa im Süd-Osten der Halbinsel zu suchen. An noch vorhandene Ruinen jener Stadt ist nicht

zu denken (Jos. de bello jud. IV. cap. 8. § 4. Tacit. histor. V. cap. 7), um so weniger aber an Trümmer dieser Stadt im See selbst, wie Arvieux und Maundrell wollen (vergl. Rosmlr. altes und neues Morgenland I. S. 79—81). Von diesen Städten haben die Propheten und hl. Dichter häufig ihre Bilder entlehnt, wo sie göttliche Strafgerichte zu schildern hatten (vgl. Hengstenberg Christol. II. 516 ff.). Der Name Sodom haftet nunmehr an dem Hadschr Usdum auch Khaschm Usdum genannt, einem Steinsalzrücken, der in einer Höhe von 100—150 Fuß im Süden des todten Meeres von Westen gegen Osten streicht und wie bereits gesagt, vorzugsweise das Meer mit Salz schwängern hilft (vgl. Robins. a. a. O. II. 435. III. 23 ff. Fulcher von Chartres, welcher Balduin I. 1100 an das Südende des todten Meeres begleitete, gibt zuerst Nachricht von diesem Berge. Fulch. Carnot. 23. gesta Dei p. 405. 581). Ferner findet sich der Name der zerstörten Stadt erhalten an einer Frucht, die man gewöhnlich den Sodomsapfel (pomum sodomiticum) zu nennen pflegt, von welcher Jos. de bello Jud. IV. 8. 4 berichtet, daß sie zwar eßbar zu sein scheine, aber abgepflückt in Rauch und Asche aufgehe. Allgemeiner beschreibt sie Tacit. hist. V. 6. Es ist den Naturforschern bis jetzt nicht gelungen, eine obiger Beschreibung entsprechende Frucht aufzufinden. Haßelquist erkennt sie im Solanum melongena (Tollapfel), welche in großer Menge um Ain Dschiddi und Jericho sich findet. Die Frucht ist im reifen Zustande voll schwarzer kleiner Körner und es ist nichts von Asche und Rauch zu bemerken, nur wenn sie von einem Insect, Tenthredo genannt, gestochen wird, wird ihr Inneres in Staub verwandelt, wobei nur die Schale ihre gesunde Farbe behält. Hasselquist Reise S. 590. Eher ist an die Asclepias gigantea vel procera, von Arab. Oescher genannt, zu denken, welche wohl auch in Indien, Nubien, Oberägypten, Jemen gefunden wird, in Palästina aber nur auf die Umgebung des todten Meeres beschränkt bleibt. Der Baum ist etwa 15 Fuß hoch, 2 Fuß im Umfang, die gelblichen Aepfel, welche Citronen und Orangen gleichen, sind im reifen Zustande im Innern hohl und enthalten nur in der Mitte eine kleine dünne Hülse, die durch Fädchen mit der Schale verbunden ist; sie müssen sehr vorsichtig abgepflückt werden, sonst platzen sie, aber auch vorsichtig abgepflückt, sind sie schwer fortzubringen. Die Araber benützen die Seidenfäden im Innern der Frucht zu Lunten für ihre Flinten. Schon Seetzen hielt diese Frucht für den Sodomsapfel. Zach's monatl. Corresp. XVIII. S. 442. Auch Irby und Mangles halten sie dafür S. 450. Unter den Neuern auch Robinson a. a. O. II. 472 ff. Wilson fand das Innere der Frucht substantiöser, was auch seine Ursachen haben mag, ohne gerade ein Grund gegen Robinson zu sein (the Lands etc. II. 7—12), von Schubert ist III. S. 84 geneigter eine an ihrer Oberfläche wie verkohlte Frucht einer fremden Acacienart, die er Lagonychium Stephanianum nennt, mit Chateaubriand für den Sodomapfel zu halten, wiewohl dieß mit dem ältesten und zuverlässigsten Berichte eines Josephus nicht übereinstimmt *χρόαν μεν ἔχουσι τοῖς ἐδωδίμοις ὁμοίαν*. Uebrigens scheinen auch Fulcher Carnot. gesta Dei p. 405 und Brocardus VII. 180 bei den Sodomsäpfeln an die Frucht des Oescher gedacht zu haben (vgl. Ritter Erdkunde XV. 505 ff. Winer, Realw. 2. Aufl. Art. Sodom). In der hl. Schrift geschieht der Sodomäpfel keine Erwähnung, der Weinstock von Sodom Deut. 32, 32 ist bloßer bildlicher Ausdruck. Ueber das Sodomitische Salz *ἅλες Σοδομηνοί* des Galenus, מלח סדומית der spätern Juden siehe Reland a. a. O. S. 242 f. Das Andenken an jenes Strafgericht hat sich noch in dem Namen des todten Meeres bei den heutigen Arabern erhalten, die es بحرة لوط (Lot's See) nennen. Aber auch die Bewohner jener Gegenden im Norden des Sees erinnern noch heute an die ehemaligen canaanitischen Gräuel, derohalben der Fluch des Herrn Sodoma und die übrige Landschaft getroffen hat. Robinson a. a. O. II. 524. 525. Unter den Unterschriften des I. Nicän. Concils findet sich auch die eines Bischofs von

Sodoma, welcher Name jedoch eine falsche Leseart zu sein scheint einer Stadt in Arabien Namens Zozoyma oder Zoraima. Vergleiche Reland a. a. O. S. 1120. [Petr.]

Sofismus, s. Islam.

Sohar (זֹהַר „Glanz" nach Dan. 12, 3.). So heißt eines der merkwürdigsten Bücher der jüdischen Literatur. So wie es uns gegenwärtig vorliegt, enthält es Erläuterungen zum ganzen Pentateuche in verschiedener Form, entweder in der von Homilien oder von Lehrgesprächen, oder zusammenhängenden Tractaten. Bei vielen Abschnitten ist der Zusammenhang mit der betreffenden Pericope, welcher sie sich anschließen, sehr locker und entfernt. Der Sohar ist, so wie er uns vorliegt, in chaldäischer Sprache geschrieben, mit vielen Eigenthümlichkeiten. Er enthält viele Wörter, welche nicht semitisch sind und bisher noch von Niemanden etymologisch erläutert wurden. In Beziehung auf Flexion nähert sich das Idiom des Sohar dem Thalmud von Jerusalem, hat aber auch wieder viel besonderes. Das Werk zerfällt nach allen Ausgaben in drei Theile, wovon der erste die Tractate zur Genesis, der zweite zum Exodus, der dritte zu Leviticus, Numeri und Deuteronomium umfaßt. Es gibt dreierlei Ausgaben. I. Zu Mantua 1560 in drei Bänden in 4. Mit dieser Ausgabe stimmt die Amsterdamer von 1715 und 1728 u. s. f. in Octav überein. Man heißt diese Ausgabe זהר קטון den kleinen Sohar. II. In Cremona 1560 in Fol. Lublin 1623. Diese Edition nennt man den großen Sohar זהר גדול. Nach dieser Ausgabe citirt gewöhnlich Knorr von Rosenroth in der Cabbala denudata, jedoch nicht in gleicher Weise. Es sind nämlich bei dieser Ausgabe wie überhaupt meist bei hebr. Drucken die Blätter nummerirt, außerdem aber auch die Columnen, wovon 2 auf jede Seite, 4 auf jedes Blatt kommen. Nun verweist z. B. Rosenroth auf Jethro 39, d. h. Sohar ed. Crem. Lubl. I. f. 39. col. 154. In hebr. Citaten wird häufig nächst der Pericope das Blatt angegeben, ohne daß der Theil bezeichnet wäre. III. Die dritte Ausgabe ist die von Sulzbach in Fol. 1684. Sie hat für jeden der drei in Einen Band vereinigten Theile fortlaufende Nummern für die Blätter wie für die Columnen. Dazu hat sie die Blätter der Mantua-Amsterdamer und die Blätter und Columnen der Cremona-Lubliner Ausgabe überall ausgesetzt. Sie enthält mehrere, freilich dem Sohar ursprünglich fremde Tractate, welche in der Amsterdamer Ausgabe fehlen, auch zahlreiche Varianten, aber einen viel weniger correcten Text. Ihre Columnen und Blätter kommen der Lubliner Ausgabe oft nahe, stimmen auch manchmal ganz damit überein. Der Sohar hat schon vor seiner Veröffentlichung durch den Druck die Aufmerksamkeit christlicher Religionsphilosophen auf sich gezogen. — Am Ende des 15. Jahrhunderts wurde er in Italien durch die dortigen Neuplatoniker (Picus von Mirandola s. d. A.) und im 17. Jahrhundert in Teutschland durch die theosophische Schule in die abendländische Literatur eingeführt. Christian August, Pfalzgraf bei Rhein unterstützte die soharischen Studien und schickte ein Exemplar des unter seinem Schutze gedruckten Sulzbacher Sohar mit einem rühmenden Schreiben an seinen Vetter Friedrich I. Churfürsten von Sachsen. Durch die, freilich aus secundären Werken geschöpfte Cabbala denudata von Christian Knorr von Rosenroth, dem geheimen Rath und Kanzler des ebengenannten Fürsten, wurde die Aufmerksamkeit der christlichen Theologen zum Theil auch der Philosophen in weitem Umfange auf jenes Werk gelenkt. Seitdem ist es oft, wenn auch selten mit gründlicher Einsicht, citirt und besprochen worden. In jüngster Zeit hat Molitor den glücklichsten Versuch gemacht, soharische Ideen speculativ zu rechtfertigen, Frank aber, dieselben systematisch zu ordnen. Der letztere hat auch die Aechtheit des Sohar unter Darlegung der vorzüglichsten Gegengründe zu vertheidigen gesucht, freilich ohne gegenüber der Critik Landauers neue Momente geltend machen zu können. Für und gegen die Aechtheit dieses Buches ist insofern gestritten worden, als es für ein Werk des Simon Ben Jochai aus-

gegeben wurde. Dieser Angabe gemäß wäre der Sohar das älteste von allen jüdischen Werken außer der Bibel. Nun schweigt aber der Thalmud ganz von demselben und überhaupt wird es vor dem 13. Jahrhundert von keinem Schriftsteller erwähnt. Es wird darin nicht nur auf die Mischna, sondern auch auf die Gemara Bezug genommen und gegen die Mohammedaner polemisirt u. s. f. Jenes Stillschweigen und diese Spuren der mittelalterlichen Zeit gestatten nicht, das Werk ins zweite Jahrhundert nach Christus zu verlegen. Darüber sind die bedeutendsten Critiker, Morinus und der Verfasser des אדרי זהב einig. Aber wann und wie ist das Buch entstanden? „durch Betrug eines Juden des 13. Jahrhunderts“ war die Antwort, welche nach dem Verfasser des Buches Juchasin schon im 13. Jahrhunderte einige Gelehrte geben. Es wurde damals ein witziger Jude Messer di Leon als der Urheber angenommen. In neuester Zeit hat Landauer in seinen an wichtigen Notizen reichen Untersuchungen über den Ursprung und die Geschichte der Kabbala *) die Unthunlichkeit der Annahme der Herkunft des Sohar von Simon B. Jochai neuerdings dargethan und zugleich die Behauptung aufgestellt, ein Abentheurer und Pseudomessias des 13. Jahrhunderts, Abulafia aus Spanien, sei der Verfasser des Sohar. Allein diese Annahme, wie überhaupt jede ähnliche ist unhaltbar. Es ist nicht denkbar, daß ein mittelalterlicher Jude das Buch geschrieben und dem Simon B. Jochai unterschoben habe, denn wenn der Verfasser betrügen und das im 13. Jahrhunderte verfaßte Werk als ein Product des zweiten hinstellen wollte, so konnte er unmöglich in so plumpe Anachronismen verfallen, wie sie da vorkommen. Daß der Verfasser jedenfalls ein geistvoller und mit der jüdischen Literatur innig vertrauter Mann war, wird allgemein zugestanden. Wie sollte es einem solchen entgangen sein, daß es zur Zeit des Simon B. Jochai noch keine Gemara gab, daß damals die Araber noch nicht herrschten, daß der Arzt Gordon, welcher um 1280 in Montpellier docirte **), in die Zeit der Tannaim nicht passe. — Das Werk rührt auf keinen Fall von Einem Author her, es ist nicht ein geschlossenes einheitliches Ganze; zwar wiederholen sich verwandte Ideen öfters und das Ganze gehört Einer Schule an, aber die Composition ist fragmentarisch. Manche Stellen des Pentateuches sind mehrfach behandelt; zwischen die eigentlichen Homilien sind Abhandlungen von oft sehr ferne liegendem Inhalte eingewebt. Diese Composition weist von selbst auf eine successive Entstehung hin. Die Annahme einer solchen führt allein die widersprechenden Erscheinungen aus, welche sich in dem merkwürdigen Buch finden, daß einerseits Lehrgespräche vorkommen, welche ihrer Einkleidung nach der Schule des Simon B. Jochai angehören wollen und anderwärts Spuren des tiefen Mittelalters sich zeigen. Die ausdrücklich auf Simon B. Jochai und seine Schüler zurückgeführten Lehrgespräche tragen in jeder Hinsicht die Spuren eines höhern Alters an sich als die übrigen Tractate. Ich nehme daher vor der Hand an, daß die im Sohar enthaltenen Reise- und Schulgespräche zwischen Simon und seinen Schülern ächte Producte der Schule Simons sind und daß diese Reste palästinensischer Contemplation von einem Juden des 13. Jahrhunderts unter dem Einflusse des mohamedanischen Sofismus mit neuern Producten vermehrt und redigirt wurden. Es ist mir wahrscheinlich, daß ein Jude Nordafrica's, sei es in Tunis oder Marocco, wo im 13. Jahrhunderte eine reiche Saat kabbalistischer Ideen wucherte, die spätern Theile des Sohar verfaßt und das Ganze abgeschlossen hat. Jenes kabbalistische Buch Al-G'afer, welches Tumont, der schwärmerische Gründer des Mowaihaden-Reiches, nach Mauritanien brachte, ist vielleicht die Mutter der spätern kabbalistischen Lehren des Sohar; jedenfalls hat die in Mauritanien blühende geheime Rechenkunst

---

*) Fürst, Literaturblatt des Orients 1845 Nr. 15 ff. Die vielen schätzbaren Beobachtungen Landauers über die Kabbala seit dem zwölften Jahrhundert werden stets ihren Werth behalten. Seine Hypercritik gegen das Vorhandensein der Kabbala im zweiten Jahrhundert n. Chr. scheiterte schon an der Geschichte des Gnosticismus.

**) S. Hamberger zuverl. Nachrichten. IV. S. 481 und das Ende des Sohar.

على الزيرجة (s. Hadschi Chalfa's dict. bibliogr. ed. Flügel III. S. 532) nach Allem, was uns darüber vorliegt, eine große Verwandtschaft mit dem kabbalistischen Rechensysteme der jüngern Sohartractate. Andererseits blühte in Nordafrica um 1250 das mysteriöse Spiel mit bedeutungslosen Formeln, wie wir aus dem berühmten حزب البحر des Scheich Abulhasan Schadeli sehen. — Damit ist nicht zu verwechseln die Deutung einzelner Buchstaben, welche auch in den Lehrgesprächen vorkommt und sich bekanntlich schon bei den alten Gnostikern findet. — Jene Lehrgespräche zeichnen sich auch durch ihre Fassung von den übrigen Bestandtheilen des Sohar aus. Wer den hier dargebotenen Gedanken einer Sonderung der Gespräche von den übrigen kabbalistischen Abschnitten verfolgen will, wird finden, daß es nicht bloß den großen Lehrern Griechenlands gegönnt war, ihre Gedanken frei von dem Zwange der geschlossenen Schule, unter Säulenhallen, auf den Straßen, oder dem Forum mit Anmuth vorzutragen — auch Palästina hatte seine Grazien. Da weckt der Anblick des gestirnten Himmels ein nächtliches Gespräch über die Würde Gottes (II. קע"א. a. Amst.), oder auf offener Landstraße reizt ein vermeintlicher Idiot gelehrte Rabbinen zum sinnreichen Gedankenstreit, in welchem er selbst siegt, so daß seine frühern Verächter ausrufen müssen: Einer, den wir achteten als dürren Baum, ist ein grüner Oelbaum und ihm das Haupt küssen; oder es wird in der Herberge bei reich besetztem Mahle ein frommes Gespräch auf's Artigste angesponnen (II. קנ"ד). Einmal leuchtet die Tochter des Wirthes, der die sprechenden Rabbinen beherbergt, zu ihren gelehrten Reden (II. קס"ח). Schattige Bäume in einem Thale am See Gennesareth beschirmen ein anderesmal die Gruppe der zum gelehrten Gespräche versammelten Männer. Rabbi Simon eröffnet seinen Vortrag mit den Worten: Wie schön breitet der Schatten dieser Bäume sich über uns aus. Wir müssen diesen Ort mit Worten der Lehre schmücken (II. f. 127. Amst.). Ein Gang beim Sonnenaufgang führt zwei Rabbinen von der Sonnenverehrung auf die Heiden und dann auf die Verfolgung Israels (II. קפ"ח). Ein wunderbar kluger Schulknabe beschämt bei einer andern Gelegenheit die ergrauten Lehrer u. s. w. — Daß durch consequente Sonderung der mit Namen versehenen Lehrgespräche und Vorträge von den anonymen mit künstlicher Kabbalistik angefüllten Tractate die Critik des Sohar um ein gutes Stück vorwärts rücken würde, hoffe ich mit Bestimmtheit. — Jedenfalls aber gehören viele Abschnitte der Zeit des Schlusses der Kreuzzüge an und können ohne Kenntniß der mittlern Periode des Sofismus nicht gehörig gewürdigt werden. — Wann wird die von Frank (die Kabbala, übers. von Gelinek 1844 S. 118—188 Analyse des Sohar) begonnene Analyse des Sohar von einem der jüdischen wie der mohammedanischen Theosophie gleich kundigen Gelehrten vollständig ausgeführt werden? Bis dieses geschieht, können die Zusammenstellungen in der Cabbala denudata zur — freilich nur fragmentarischen — Ergänzung des von Frank in meisterhafter Form dargebotenen dienen, namentlich: Cabb. den. pars I. in lexicalischer Form zwar sehr viele für die Soharstudien eher irreführenden als nützlichen Citaten aus Kabbalisten des 16. Jahrhunderts, daneben aber viele belehrende Hinweisungen auf den Sohar selbst enthaltend und noch mehr tom. II. p. 1—150. Synopsis libri Sohar in XIX. Abschnitten. (Uebersetzt aus מַרְאֵה כֹהֵן Wolf bibl. hebr. I. p. 715.) Vgl. auch: „Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniß zur allgemeinen jüdischen Theologie. Zugleich eine critische Beleuchtung der Franck'schen Kabbala. Von D. H. Joël, Rabbiner in Schwersenz. Leipzig 1849." Mit nicht zu verachtenden Nachträgen zu Frank, aber nur fragmentarisch dargeboten. Vgl. hiezu die Art. Kabbala, Judenthum und Simon Ben Jochai. [Haneberg.]

Soldatenpredigten, als Casualreden, werden bei einer Fahnenweihe, beim

Auszug in den Krieg, oder öffentlicher Belobung, oder Auszeichnung eines Regimentes oder Corps u. s. w. gehalten. Der Zweck derselben ist, den Soldaten durch die Weihe der Religion für seine Standespflichten zu begeistern; der Gegenstand einer solchen Rede kann daher nur sein, die Veranlassung des Festes, oder eine mit der Bedeutung des Festes im Zusammenhange oder in Verbindung stehende religiöse oder moralische Wahrheit; gewöhnlich ist durch die Bedeutung des Festes der Inhalt der Predigt schon gegeben. Das Thema kann dann erläutert oder bewiesen oder motivirt werden durch Angabe der für diese Truppe speciell berechneten Beziehung und Bedeutung des Festes, oder durch die Pflichten des Soldaten, oder durch Beispiele getreuer Pflichterfüllung, oder durch Beispiele aus dem alten Testamente u. s. w. Jedoch muß das Anzugebende vom religiösen Standpuncte aufgefaßt werden. Den Schluß kann ein Gebet, oder eine Segnung, oder eine Aufforderung zur Erfüllung einer speciellen Pflicht bilden. Der Styl sei einfach populär, aber edel, und zeichne sich durch gedrängte Kürze und Kernsprüche aus; der Vortrag sei feierlich, aber nicht affectirt.

Söldnergut, s. Mansus.

Solennis, Bischof, s. Franken, Bd. IV. S. 147.

Sollicitation bezeichnet das Verbrechen, dessen ein Priester durch Anreizung zur Unzucht während oder unmittelbar vor oder nach der sacramentalen Beicht, sei es im Beichtstuhl selbst oder unter dem Prätexte des Beichthörens anderswo, sich schuldig macht, mag übrigens der Priester pro cura approbirt sein oder nicht, wenn er nur den ordo presbyteratus hat; mag er ferner für sich selbst oder für einen anderen (Geistlichen oder Laien) irgend eine Frauens- oder Mannsperson, sei es brieflich, mündlich oder thätlich sollicitirt, oder auch nur unterlassen haben, diejenige Person, welche wegen einer dergleichen erlittenen Sollicitation sich ihm entdeckt, nachdrücklichst zur alsbaldigen Anzeige des Frevels zu ermahnen. Dieses Verbrechen soll an dem schuldigen Priester ohne Unterschied der Würde, des Amtes, besonderer Vorrechte, Privilegien und Exemtionen, je nach der Größe des Frevels und den erschwerenden Umständen, mit Suspension, Verlust der activen und passiven Wahlfähigkeit, mit Privation oder Absetzung, und, wenn er ein Ordensgeistlicher ist, mit Verbannung, Galeerenstrafe, ewigem Kerker, Degradation und Auslieferung an den weltlichen Richter gestraft werden. Dagegen soll aber auch derjenige, Geistliche oder Laie, der einen Priester eines solchen Verbrechens fälschlich denuncirt, von keinem Priester oder auch Bischofe (außer in articulo mortis), sondern nur vom päpstlichen Stuhle die Lossprechung erhalten können (Gregor. XV. Const. „Universi Dominici" vom 30. August 1622; Bened. XIV. Const. „Sacramentum poenitentiae" vom 1. Juni 1741, und Ejusd. Const. „Apostolici muneris" vom 8. Februar 1745). Vergl. hierzu die Art. Excesse und Reservatfälle. [Permaneder.]

Solmisation, s. Guido von Arezzo und Musik.

Solothurn, s. Schweiz.

Somasker (Clerici regulares S. Majoli Papiae congregationis Somaschae). Bei den vielen Verlusten, welche die Kirche des 16. Jahrhunderts durch den Abfall Irregeleiteter betrauert, gereichte ihr die Stiftung neuer Orden zur Kräftigung und Erhaltung des kirchlichen Lebens zum besondern Troste. Darunter gehört auch die Congregation der Somasker oder der regulirten Cleriker von St. Majol. Stifter derselben ist Hieronymus Aemilian, geboren 1481 aus einer Venetianischen Senatorsfamilie. Nachdem er die Humaniora studiert hatte, nahm er gegen den Willen seines Vaters Kriegsdienste gegen Frankreich für sein Vaterland, fiel hier der Welt in die Arme, bethätigte aber so sehr Muth und Geschick, daß ihm der dankbare Senat nach Beendigung des Feldzuges eine hervorragende Stellung bei der Besatzung der Festung Castelnuovo anvertraute, als es zu Feindseligkeiten mit der Ligue von Cambray gekommen war. Nach der Flucht des Commandanten widerstand das Fort unter Aemilians Leitung mannhaft, mußte sich aber dennoch ergeben

und Aemilian selbst wurde in ein dunkles Gefängniß gebracht. Hier aber erleuchtete ihn die göttliche Gnade und voll Reue über seine Sünden gelobte er einen tugendhaften Wandel, wenn ihn Gottes Barmherzigkeit aus dem Kerker befreie. In der That entkam er glücklich, nach Einigen wirklich durch ein Wunder, und erhielt zur Belohnung seiner Tapferkeit nach hergestelltem Frieden das Amt eines Podesta und alle Einkünfte jener Festung auf 30 Jahre. Indeß rief ihn bald darauf der Tod seines älteren Bruders von diesem Posten ab, indem er zu Venedig die Vormundschaft seines Neffen übernehmen mußte. Aber auch das im Kerker abgelegte Gelöbniß schwand nicht aus seinem Geiste, und so war sein Leben getheilt zwischen demüthigem Gebet, Kasteiung und Werken der Barmherzigkeit; am liebsten verweilte er in öffentlichen Spitälern und in den Hütten der Armen, stets zur Hilfe bereit. Den schönsten Triumph feierte seine Nächstenliebe, als 1528 Hunger und Krankheiten in Italien ihre verheerende Geißel schwangen; ja ein Opfer der Liebe erkrankte er selbst, genaß jedoch glücklich, um ein noch strengeres Leben zu führen. Besonders rührte ihn das Schicksal der Waisenkinder und er miethete daher ein Haus bei der Rochuskirche und nahm darin so viele auf, als dasselbe fassen konnte, und wurde ihnen der zärtlichste Vater und Lehrer. Schon 1531 vermochte er die Bürgerschaft von Verona zu einer gleichen Stiftung; dasselbe gelang ihm zu Brescia und Bergamo. Endlich gründete er zu Venedig zwei Häuser, eines für männliche und das andere für weibliche Waisenkinder, und um das Uebel an der Wurzel anzugreifen, ein weiteres zur Aufnahme und Besserung ausschweifender Weibspersonen. Hatten sich aber bis jetzt bloß Laien an Aemilian angeschlossen, so verbanden sich nunmehr auch mehrere seeleneifrige Priester mit ihm, nachdem sie ihr Vermögen unter die Armen vertheilt hatten und so war allmählig ein Verein gleichgesinnter Männer entstanden. Auf einer Versammlung derselben wurde berathschlagt, welches das Haupthaus sein sollte. Allein es gefiel keines der bereits bestehenden Häuser, indem man glaubte, ein solches zur Heranbildung neuer Zöglinge sollte an einem einsamen Orte gelegen sein. Daher wählten sie sich das einsame Somasko zwischen Mailand und Bergamo zur Pflanzschule neuer Genossen. Hier schrieb Aemilian die ersten Regeln für seine Congregation. Armuth in Kleidung, Wohnung und Nahrung, Stillschweigen und häufige Anwendung der Disciplin bilden die Grundlage der anbefohlenen Lebensweise. Ein Theil der Nacht war dem Gebet, der Tag heiligen Unterredungen, der Handarbeit und dem Unterrichte armer Leute in der Umgegend gewidmet. — Nachdem Aemilian noch Häuser zu Pavia und Mailand gegründet hatte, zog er sich in sein einsames Somasko zurück, wo er am 8. Februar 1537, 56 Jahre alt, allgemein verehrt und betrauert, starb. Seine Stiftung aber gereichte dem Papste Clemens VII. (s. d. A.) zu besonderem Troste. Aemilians Nachfolger im Superiorat, Angelus Marcus Gambarana erwirkte der Congregation 1540 von Paul III. die päpstliche Bestätigung, welche Pius IV. 1563 wiederholte, indem er zugleich die Congregation mit vielen Privilegien beehrte. Endlich erhob Pius V. im J. 1568 dieselben zu einem Orden regulirter Cleriker unter der Regel des hl. Augustin, und Paul V. verlieh diesen die Privilegien des Mendicantenordens, entzog ihn der Jurisdiction der Bischöfe, gestattete die Wahl Gambaranas zum General und nannte ihn: Orden der regulirten Cleriker von St. Majol, nach der Kirche, die ihm zu Pavia Carl Borromäus überlassen hatte. Etwa um das J. 1546 bis 1555 waren die Somasker mit den Theatinern (s. d. A.), und um 1614 auf eine Zeit lang mit den Vätern der christlichen Lehre in Frankreich vereinigt. Papst Alexander VII. theilte den Orden in drei Provinzen, die lombardische, venetianische und römische, wozu nachmals noch eine französische kam. Jede Provinz sollte ein eigenes Noviziat haben. Der Orden errichtete eine Menge Collegien, von denen das von Papst Clemens VIII. zu Rom gestiftete und nach ihm benannte Clementinum für adelige Jünglinge das berühmteste geworden ist. An manchen Orten wurden mit solchen Collegien auch treffliche Spitäler

verbunden. Indeß machte der übernommene Unterricht manche Aenderungen in den Statuten nöthig; der Ordensgeneralprocurator Antonius Palinus sammelte und Papst Urban VIII. bestätigte dieselben. Diese also geordneten Constitutionen stehen bei Holstenius, cod. regul. mon. T. III. p. 199—292 und enthalten bis ins Einzelne gehende Bestimmungen. Vgl. Helyot, Kloster- und Ritterorden Bd. IV. S. 263 ff. Henrion-Fehr, Mönchsorden Bd. II. S. 41 ff. Ihr Haupthaus befindet sich gegenwärtig in Rom, andere Häuser zu Neapel, Venedig u. s. w. Sie blieben dem Geiste ihrer Stiftung getreu und erlebten daher keine Reformen. Die Kleidung ist die gewöhnliche der regulirten Cleriker. [Fehr.]

Sondergut, s. Peculium clerici.

Sonnencyclus, s. Cyclus.

Sonniten. Die Bekenner des Islam zerfallen bekanntlich in viele Secten. Davon hat die herrschende, d. h. jene, welche unter den omajadischen und abbasidischen Kaliphen (s. d. A.) wie unter den türkischen Sultanen die höchste Gewalt in Händen hatte und bei weitem die Mehrheit der Islambekenner zu ihren Anhängern zählte, sich selbst als die allgemeine und normmäßige Gemeinde bezeichnet (اهل السنّة والجماعة). — Norm heißt aber Sonna und daher kommt der Name Sonnit. Der Begriff dieser Bezeichnung wird am besten durch authentische Erklärungen über das Princip des religiösen Bekenntnisses der Sonniten und den Inhalt desselben in's klare kommen. Ueber das Princip der Sonna spricht sich ein angesehener Lehrer, der Hanefit Abu Fadhl Albochari († 573=1177), in seinem Grundrisse der Glaubens- und Sittenlehre (شرعة الاسلام), welcher uns in Cod. 30 und 79 der Rehmschen Sammlung handschriftlich vorliegt, so aus: „die Sonna bringt es mit sich, daß man über das, was die Tradition festgestellt hat, sobald deren Herleitung sicher, und deren Text fest ist, jegliche Forschung und Discussion fahren läßt.“ Der Sonnit „hält fest an dem, was der Koran andeutet und die Tradition darstellt und disputirt in Religionssachen nicht mit Vernunftgründen, sondern folgt dem Traditionsgesetze in seinen Ansichten, Handlungen und Entscheidungen; es müßte denn ein Vernunftgrund sein, welcher den Bestimmungen des Koran und der Sonna entspricht. Nie darf aber aus der Vernunft selbstständig gefolgert werden.“ — In dieser Strenge *) ist zwar die Ausschließung der Speculation nicht allgemein angenommen, vielmehr ist die Scholastik der Schule Aschari's (s. Islam S. 850) die wissenschaftliche Grundlage der sonnitischen Dogmatik **); aber immerhin bleibt es bei den Sonniten Grundsatz, daß die historisch gegebene, in den 4 anerkannten Schulen (s. Islam S. 848) systematisirte und bearbeitete Offenbarung Mohammeds, sowie sie in der Tradition sich darstellt, Glaubensnorm sei. Von diesem Principe weichen die rationalistischen Secten, wie die Motasalen (s. Islam S. 850) offen ab. Sie sind als Neuerer (اهل البدعة) Gegner der Sonniten und zwar von vorn herein vermöge der Läugnung der positiven Glaubensnorm. — An dieser Läugnung nehmen die extremen Schiiten (s. d. A.) d. h. die Ismaeliten, Bateniten, u. dgl. Theil, obschon sie ihren Libertinismus mit dem Scheine von gewöhnlichen Formeln des hergebrachten Lehrbegriffes verhüllen.

---

*) Abu Fadhl meint sogar, der erste, welcher in Religionssachen Syllogismen angewendet habe, sei der Teufel gewesen. ان اوّل من قاس ابليس Cod. Rehm. 30. f. 5. b.

**) S. über ihn unter Anderen: Dr. Philipp Wolff, Die Drusen. Leipzig 1845. S. 37 ff. Die Befolger des von Aschari gegründeten Systemes heißen: اجماعة

Dagegen nehmen die gemäßigten Schiiten, namentlich jene, welche im zehnten und eilften Jahrhunderte unter den fatimidischen Kaliphen in Aegypten herrschten und seit dem 16. Jahrhunderte in Persien dominiren, den Koran und die Tradition als Grundlagen ihres Glaubens an, aber sie stimmen mit den Sonniten über den Umfang und die Fassung der aus beiden Quellen entwickelten Lehren und Gebräuche nicht überein. Vermöge dieser Abweichungen einerseits und der Dauer und numerischen Bedeutung ihres Bekenntnisses bilden sie den gewöhnlichen Gegensatz zu den Sonniten. Die wesentlichen Lehren und Gebräuche der Sonna sind im Art. Islam behandelt, das davon Abweichende im Glauben und Cultus der Schiiten s. im Art. Schiiten. Vgl. ferner die Artikel: Aïscha, Ali, Ansar, Gefährten Mohammeds, Koran und Mohammed. [H.]

Sonntag, s. Dominica und Feria.

Sonntag, der weiße, s. Kleid, das weiße, der Neugetauften und Quasimodogeniti.

Sonntagsbuchstabe, s. Cyclus.

Sonntagsfeier, s. Dominica, Feria, Festtage, Commemoration, Dies fixa, und Kirchenjahr.

Sophia, Heilige dieses Namens. I. Bei den Griechen sowohl wie bei den Lateinern kommt der Cultus der heiligen drei jungfräulichen Martyrinnen und Schwestern Fides, Spes, Charitas sammt ihrer Mutter Sophia oder Sapientia vor. Die Bollandisten handeln hierüber zum ersten August, und bemerken gleich im Eingang des critischen Commentars; „In eo numero sunt sanctae hic in titulo propositae, quantumvis illustres, ut praeter martyrium receptissimumque adeo in Ecclesia cultum, de ipsis nihil quidquam in tam variis earum legendis traditum sit, quod attentum eruditumque lectorem non remoretur etc.“ In den abendländischen Martyrologien des neunten Jahrhunderts werden diese vier Heiligen bereits schon aufgeführt; so bei Usuard zum 1. August: „Item Romae passio s. v. Spei, Fidei et Charitatis et matris earum Sapientiae, quae sub Adriano principe martyrii coronam adeptae sunt;“ bei Notker: „In Nicomedia passio s. virginum Pistis, Elpis, Agapis, quae latine Fides, Spes, Charitas dicuntur, et matris earum Sophiae, quae Sapientia interpretatur, et aliarum multarum.“ Dieser Sophiä, Mutter der drei hl. Schwestern Fides, Spes und Charitas, gedenkt das römische Martyrologium auch zum 30. September. — II. Verschieden von obiger Sophia scheint die Martyrin Sophia zu sein, welche mit der Leidensgenossin Irene nach lateinischen und griechischen Kalendern unter den Heiligen des 18. Septembers von den Bollandisten aufgeführt wird. Auch über diese Sophia weiß man nichts Näheres. — III. Eine dritte Sophia, hl. Jungfrau und Martyrin zu Fermo in Italien, wird in der Erzdiöcese Fermo und in andern italienischen Diöcesen am 30. April gefeiert und ist auf diesen Tag auch im römischen Martyrologium angesetzt. S. Boll. ad 30. April. [Schrödl.]

Sophienkirche zu Constantinopel. Die Kirche, welche Constantin der Große der göttlichen Sophia oder Weisheit zu Constantinopel erbaute, war bereits zum zweiten Male abgebrannt, als Kaiser Justinian den Entschluß faßte, sie in größerem Umfange und viel herrlicher noch, als sie vorher war, wieder aufzubauen. Der Baumeister Anthemius machte den Grundriß und leitete die 10,000 bei dem Baue beschäftigten Arbeiter; der Kaiser selbst beaufsichtigte den schnellen Fortgang des Werks und ermunterte den Fleiß der Arbeiter. Nach beinahe sechs Jahren war der Bau vollendet, der Patriarch weihte den neuen Tempel ein und Justinian soll mitten in der Feierlichkeit gerufen haben: „Ehre sei Gott, der mich gewürdiget hat, ein solches Werk zu vollenden; ich habe dich, o Salomo, überwunden!“ Zwanzig Jahre nachher warf aber ein Erdbeben die Morgenseite der Kuppel um; Justinian stellte sie wieder her, und im 36. Jahre seiner Regierung feierte er die zweite Einweihung eines Tempels, der noch jetzt ein herrliches Denkmal seines Ruhmes bildet.

Die Wölbung der merkwürdigen Kuppel ist von 24 Fenstern beleuchtet, das Innere des Gewölbes über den 24 Fenstern mit Mosaik in Gestalt kleiner Würfel von einer verglasten Substanz ausgelegt, außer vier colossalen Figuren, welche Seraphim vorstellen, das Gewölbe ganz vergoldet. Mit der großen Kuppel sind zwei Halbkugeln und sechs kleinere verbunden. Der geometrische Plan des Gebäudes ist ein griechisches Kreuz in ein Viereck gezeichnet, aber der innere Raum von Abend gegen Morgen bildet eine Ellipse. Das Innere enthält 228 par. Fuß in der Breite von Norden gegen Süden und 252½ in der Länge von Osten gegen Westen bis an die neun bronzenen mit Basreliefs gezierten Thore, die sich in der Halle öffnen und von da in den äußern Vorhof, wo die Büßenden ihren Stand hatten. Die Masse des Gebäudes ist zwar nur aus Ziegelsteinen, aber im Innern ganz mit Marmor von verschiedenen Gattungen, Farben und Schattirungen belegt; der Fußboden ist in Mosaik von Porphyr und Verdantico ausgelegt; eine doppelte Reihe von Gallerien und hundert Säulen (acht von Porphyr von Aurelian im Sonnentempel aufgestellt, acht andere von grünem Jaspis aus dem Tempel der Diana zu Ephesus) erhöhten den bezaubernden Eindruck. Jenseits der nördlichen und südlichen Pfeiler trennte ein Geländer, auf dessen einer Seite der Kaiser, auf der andern der Patriarch seinen Thron hatte, das Schiff vom Chor; den Raum bis an die Altarstufen hatten der Clerus und die Sänger inne. Der Altar selbst stand in der Morgenecke, künstlich in Gestalt eines halben Cylinders errichtet, und dieses Sanctuarium stand durch verschiedene Thüren mit der Sacristei, dem Baptisterium und andern kirchlichen Gebäuden in Verbindung. Zu Allem diesem denke man sich noch hinzu die künstlich in den Mosaiken ausgelegten Bilder Christi und der Heiligen, das vergoldete Erz des Chorgeländers, der Säulenkapitäler, der Thüren und Gallerien, das 40,000 Pf. Silber enthaltende Sanctuarium, die hl. Gefäße und Altarbekleidungen vom reinsten Golde und mit den kostbarsten Edelsteinen geschmückt? Dieser herrliche Tempel wurde in Folge der Eroberung Constantinopels durch die Türken in ihre Hauptmoschee umgewandelt! S. Gibbons Gesch. VII. u. XII; Procop de aedif. Inst. und den Art. Constantinopel. [Schrödl.]

Sophonias oder Zephanja (צְפַנְיָה, LXX. *Σοφονίας*, Vulg. Sophonias) ist der 9. in der Reihe der 12 kleinen Propheten, nach der Ueberschrift seines Buches ein Sohn Cuschi's, des Sohnes Gedalja's, des Sohnes Amaria's, des Sohnes Hiskia's. Von seinen Lebensverhältnissen ist wenig bekannt. Seinen gewöhnlichen Aufenthalt hatte er, nach Cap. 1, 4. 3, 1. zu schließen, in Jerusalem. Manche halten sogar den genannten Hiskia, wie neulich noch Strauß (Vaticinia Zephaniae etc. Berol. 1843. p. VII.) für den jüdischen König dieses Namens und glauben somit Zephanja sei von königlicher Abkunft gewesen. Allein daß bei jenem Hiskia der Beisatz „König von Juda" fehlt und in den historischen Büchern des A. B. kein Sohn Hiskia's mit Namen Amaria erwähnt wird, spricht gegen diese Ansicht. Nach der dem Epiphanius beigelegten Schrift de vitis prophetarum c. 19. wäre Zephanja aus dem Stamme Simeon gebürtig gewesen und von seinem Tode im Voraus durch göttliche Offenbarung in Kenntniß gesetzt worden (*ἀπέθανεν δ' ἐν ἀποκαλύψει Κυρίου*). Die Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit fällt der Ueberschrift zufolge in die Regierungszeit des jüdischen Königs Josia. Dieser König folgte aber schon im achten Jahre seines Alters seinem Vater Amon auf dem Throne (2 Kön. 22, 1. 2 Chron. 34, 1.) und stund daher ohne Zweifel noch einige Jahre unter Vormundschaft. Im zwölften Jahre seiner Regierung beschloß er den Götzendienst, der unter seinen beiden Vorgängern herrschend geworden war, wieder auszurotten und zerstörte die Baalsaltäre und Sonnensäulen, die Astarten und sonstigen Götzenbilder und verbrannte die Gebeine der Götzenpriester auf den Altären ihrer Götzen, und hat dieß nicht bloß in Jerusalem und Juda, sondern auch im Gebiet des ehemaligen Zehenstämmereiches (2 Chron. 24, 3—7.). Im 18. Jahre seiner Regierung endlich unternahm er eine allgemeine Reform des Gottesdienstes nach

Maßgabe des mosaischen Gesetzes und begann die Wiederherstellung des gesetzlichen Cultes mit einem sehr feierlichen Paschafeste, an dem auch Bewohner des vormaligen israelitischen Gebietes Theil nahmen (2 Kön. 22, 21—25. 2 Chron. 35, 1 bis 19). Es entsteht nun die Frage, ob die prophetische Wirksamkeit Zephanja's in den ersten dieser drei Regierungsabschnitte oder in den zweiten oder in den dritten falle. Manche haben sich für's letztere entschieden, wie neulich wieder Delitzsch (Habakuk, S. 10. Einl.) und dafür hauptsächlich geltend gemacht, daß nur noch von einem Feste des Baal die Rede sei (1, 4.), daß auch den Söhnen des Königs wegen ihres Götzendienstes Strafe gedroht werde (1, 8.), Josia aber in den früheren Regierungsperioden noch keine zurechnungsfähige Söhne gehabt haben könne, daß den Priestern falsche Auslegung des Gesetzes vorgeworfen werde, was in die Zeit vor der Auffindung des Gesetzes im 18. Regierungsjahre Josia's nicht passe, endlich daß erst in der letzten Zeit Josia's der Tag Jehova's als nahe habe angekündigt werden können. Allein wenn Jehova sagt, er werde den Rest des Baal ausrotten, so ist das nicht zu premiren, sondern s. v. a. er werde den Baal bis auf den letzten Rest ausrotten. Sodann der Ausdruck בְּנֵי הַמֶּלֶךְ ist nicht im eigentlichen, sondern im weitern Sinne gebraucht, und darunter königliche Prinzen überhaupt gemeint, worauf schon Hieronymus aufmerksam macht. Ferner daß das Gesetz vor dem 18. Regierungsjahre Josias den Priestern ganz unbekannt gewesen sei, liegt nicht in dem Bericht über die Auffindung desselben in dem genannten Jahre; den Priestern muß das Gesetz vor wie nach bekannt gewesen sein, nur werden sie bei der herrschenden götzendienerischen Richtung des ganzen Volkes, in die sie auch selbst hineingezogen waren, für gut befunden haben, die dießfallsige Strenge des Gesetzes vielmehr zu verdecken als hervor zu kehren. Vom Tag Jehova's endlich konnte in der ersten Regierungsperiode Josia's so gut als in der letzten so geredet werden, wie es Zeph. 1, 7. 14. geschieht, indem ja schon ältere Propheten, wie Joel (1, 15. 2, 1. 4, 15.), Jesaja (13, 6. 50, 8. 51, 5. 55, 6.), Obadja (15) von demselben Tage ebenso reden. Während aber die angeführten Gründe für die behauptete Entstehungszeit der Weissagungen Zephanja's nicht beweisend sind, spricht für eine frühere Entstehung derselben schon der Umstand, daß Zephanja das assyrische Reich und seine Hauptstadt Ninive mit dem Untergange bedroht, da doch Ninive schon im J. 625 v. Chr. also vor dem 18. Regierungsjahre Josia's zerstört wurde, und dazu kommt noch, daß zur Zeit, wo die gottesdienstliche Reform Josia's bereits begonnen hatte und im Werke war, der Götzendienst nicht mehr als so allgemein herrschend vorausgesetzt und das gesammte Volk dafür mit der Vertilgungsstrafe bedroht werden konnte, wie es von Zephanja gleich im Anfange seiner Weissagungen geschieht. Die Entstehung derselben fällt also ohne Zweifel in die erste Regierungsperiode Josia's. Ihr **Inhalt** ist zum Theil schon berührt worden. Sie zerfallen in zwei prophetische Reden. In der ersten tadelt der Prophet den herrschenden Götzendienst in Juda und Jerusalem und droht als Strafe für denselben den Untergang des ganzen Volkes, wenn nicht baldige Bekehrung und Besserung eintrete. Nachdem er dann zu letzterer dringend aufgefordert, wendet er sich gegen die Feinde des theocratischen Volkes, die Philister, Moabiter, Ammoniter, Assyrier und Aethiopier und droht ihnen wegen ihres Uebermuthes und ihrer Feindseligkeit gegen das Volk Gottes den Untergang (Cap. 1. 2.). In der zweiten Rede wird auf's neue die herrschende Sittenlosigkeit, Ungerechtigkeit und Abgötterei getadelt, dann aber der Blick in die fernere Zukunft gerichtet, und die Wiederherstellung nach der Verstoßung und eine außerordentliche Glückszeit unter Jehova's besonderer gnädiger Obhut verheißen. Die **Aechtheit** ist unangefochten. [Welte.]

Sophronius, der heil., von Jerusalem wurde, wenn die griechischen Menologien Glauben verdienen, in Damascus geboren. Daß er sich in seiner Jugend der Philosophie gewidmet, erhellt aus dem Namen Sophist, unter dem ihm sein Freund J. Moschus sein pratum spirituale widmet. Nachdem er sich längere

Zeit in Palästina aufgehalten und dort auch mit diesem Johannes Moschus bekannt geworden war, trat er zu ihm in ein näheres Verhältniß in Alexandria, wo beide, wahrscheinlich auf der Flucht vor den Persern, zusammentrafen. Dort trat Sophronius in den Mönchsstand ein und genoß mit seinem Freunde das innigste Vertrauen des Patriarchen Eleemosynarius (s. d. A.), den sie künftig in der Verwaltung seiner Diöcese und besonders in der Bekämpfung der Ketzer unterstützten. Von Alexandria aus machten beide mit einander eine Reise nach Oberägypten und zur Oase, um die Klöster und die zerstreuten Einsiedler dieser Gegenden zu besuchen. Als sie nach Jerusalem zurückkehrten, fanden sie es angefüllt von Flüchtlingen aus Syrien und Palästina, das die Perser unter Chosroes überschwemmten. Es war vorauszusehen, daß Aegypten bald dasselbe Schicksal haben würde, daher schifften sich Moschus und Sophronius (im J. 616) mit zwölf Gefährten, ohne Zweifel im Gefolge des Patriarchen, nach Cypern ein. Dort starb der Patriarch den 16. Nov. Moschus und Sophronius aber setzten mit ihren Begleitern ihre Reise fort durch Cilicien und andere Gegenden von Kleinasien nach Samos und kamen über die Inseln des Archipels nach Rom. Zu Rom schrieb Moschus (s. d. A.) sein pratum spirituale, das besonders Erlebnisse dieser Reise erzählt, und dedicirte es dem Sophronius. Daher mag es wohl auch kommen, daß dieses Buch von Johannes Damascenus und von der zweiten Synode von Nicäa dem hl. Sophronius zugeschrieben wird, wie man etwa die Rhetorik des Cicero das Buch ad Herennium nennt: auch mochte dabei seine Betheiligung nicht bloß bei den darin erzählten Thatsachen, sondern auch bei der Aufzeichnung derselben, und insbesondere die Herausgabe des Buches in Betracht kommen. Denn als Moschus sich dem Tode nahe fühlte, vermachte er dem Sophronius diese Schrift, und nahm ihm dagegen das Versprechen ab, seinen Leichnam in einem hölzernen Sarge mit in den Orient zu nehmen und bei den Vätern des Sinai, oder wenn dieß nicht möglich wäre, in seinem Kloster zum hl. Theodosius in Palästina beizusetzen. Gewissenhaft unterzog sich Sophronius diesem Auftrage. Als er aber im J. 620 nach Ascalon kam und erfuhr, daß es wegen der Araber nicht möglich sei, auf den Sinai zu kommen, brachte er den Leichnam nach Jerusalem, wo damals alle Mönche aus den unbeschützten Klöstern des von den Persern besetzten Landes eine Zuflucht suchten. Erst nachdem die Perser das Land geräumt hatten (im J. 628), schaffte er ihn in das Kloster des hl. Theodosius, wo er auch selbst seinen Aufenthalt nahm. Wahrscheinlich war es um diese Zeit, daß er sich aus Auftrag des Patriarchen damit beschäftigte, das griechische Officium, nämlich den Typikos und die Menäen, die vom hl. Sabas herrührten, wieder herzustellen und zu erneuern. Dieselben wurden denn in der späteren Redaction des Johannes Damascenus beinahe in der ganzen griechischen Kirche in den Klöstern und bei dem Säcularclerus eingeführt. (Leo Allatius: diss. I. de Libris ecclesiasticis Graecorum.) Bald fühlte er sich auch zu einer bedeutendern kirchlichen Wirksamkeit berufen. Die schon lange von dem Kaiser Heraclius und dem Patriarchen Sergius vorbereitete Vereinigung der Monophysiten mit der katholischen Kirche, vermittelst des Zugeständnisses *einer einzigen Wirksamkeit* in Christo, sollte in Alexandria durch den Patriarchen Cyrus zur Ausführung kommen. (S. d. A. *Monotheleten.*) Auf einer Synode den 4. Mai 633 wurde ein Vertrag mit den Jacobiten abgeschlossen, von dem der siebente Artikel dahin lautete, „daß ein und derselbe Christus das Göttliche und Menschliche durch eine *einzige gottmenschliche Wirksamkeit* wirke.“ Kaum hatte Sophronius, der damals sich in Africa aufhielt, von diesem Plane gehört, als er darin ein principielles Aufgeben der Lehre des chalcedonensischen Concils von zwei Naturen in Christo erkannte. Er eilte nach Alexandria und beschwor den Patriarchen aufs dringendste und feierlichste, die Artikel nicht zu veröffentlichen. Aber vergebens: mit einem Schreiben von ihm reiste er nach Constantinopel und drang in den Patriarchen Sergius, wenigstens die Streichung jenes siebenten Artikels zu bewirken. Allein

Sergius hielt ihm entgegen, daß weder die Väter noch die Concilien ausdrücklich darüber etwas bestimmt hätten, und es müsse daher frei stehen, eine oder zwei Wirkungsweisen in Christo anzunehmen, denn es sei eben so neu, von zwei Wirkungsweisen, als von einer zu reden. Es scheint dem Patriarchen auch gelungen zu sein, den Sophronius insofern zu beschwichtigen, daß er darauf verzichtete, den Ausdruck von zwei Wirkungsweisen zu urgiren, wenn auch die Gegner sich des Ausdruckes von einer Wirkungsweise enthielten. Sergius versprach ihm, mit allen Kräften dahin zu wirken, schrieb auch in diesem Sinne an den Cyrus und gab dem Sophronius auf sein Verlangen darüber eine schriftliche Erklärung zu seiner Rechtfertigung. Allein, wie immer, wurde das beiderseits auferlegte Stillschweigen schlecht gehalten, und die eine Partei schob der andern den ersten Bruch desselben zu. Die Stellung des Sophronius in diesem Streite bekam aber bald eine höhere Bedeutung, als er im J. 634 als Nachfolger des Modestus zum Patriarchen von Jerusalem erwählt wurde. Kaum hatte Sergius von dieser Erhebung gehört, als er an den Papst in einem sehr politischen Schreiben über die Angelegenheit und besonders über seine Verhandlungen mit Sophronius berichtete, wobei er diesen als einen unruhigen Kopf schilderte, der seine Privatansichten zu Dogmen stempeln und das schöne Friedenswerk durch willkürliche Consequenzen stören wolle. Der Papst Honorius (s. d. Art.) billigte, nur halb unterrichtet und zum Frieden allzusehr geneigt, in seiner Antwort das Verfahren des Sergius. Sophronius hatte unterdessen seine erste Synode gehalten, und sein Synodalschreiben nach dem Gebrauche an die Patriarchen und besonders an den Papst geschickt. Dasselbe enthielt ein umfassendes Glaubensbekenntniß, worin er alle früheren von der Kirche verworfenen Ketzereien und Ketzer verdammt, und besonders die Lehre von der Trinität, von der Gottheit des Sohnes, den zwei Naturen und der einen Persönlichkeit in Christus genau und weitläufig darlegt: dabei setzt er aber auch mit Klarheit und Entschiedenheit, jedoch mit Schonung der Gegner, die Lehre von der Zweiheit des Willens und der Wirksamkeit in Christo auseinander. Dieses Synodalschreiben wurde später auf dem sechsten allgemeinen Concil 680 vorgelesen und approbirt. Sophronius begnügte sich nicht mit diesem Schritte, sondern er verfaßte auch ein Werk in zwei Büchern, in dem er 600 Väterstellen für die doppelte Wirkungsweise in Christo sammelte, und schickte den Bischof Stephanus von Dora nach Rom, um den Papst zu energischen Schritten gegen die neue Häresie zu bewegen. Allein Honorius glaubte noch immer, daß die Sache durch Stillschweigen beigelegt werden könnte: in diesem Sinne antwortete er dem Sophronius, und bewog auch den Stephanus, daß er ihm im Namen seines Patriarchen versprach, Stillschweigen über die doppelte Wirksamkeit zu beobachten, wenn auch den Gegnern dasselbe aufgelegt werde. Indessen wurde Sophronius diesem Streite bald entzogen: schon sein Synodalschreiben spricht von dem drohenden Anfall der Saracenen, bald war auch Jerusalem wirklich von den Arabern bedroht. Während der Kaliphe Omar (s. d. Art.) am Euphrat gegen die Perser kämpfte, rückte sein Feldherr Abu Obeida mit Chaled in Syrien und Palästina vor: Antiochia, Cäsarea, Sebaste, Nablus, Lydda waren schon in ihre Hände gefallen, und im Frühling 636 stand das Heer vor Jerusalem. Mehrere Monate vertheidigte sich die Stadt mit großer Hartnäckigkeit; allein in die Länge konnte sie sich nicht halten, und eine Hülfe war von keiner Seite zu erwarten. Eine schwere Verantwortung lag auf dem Patriarchen; endlich mußte er sich zur Capitulation entschließen; allein er war klug genug, sich nicht dem Feldherrn anzuvertrauen, dessen Bedingungen vielleicht die Ratification des Kaliphen nicht erlangt hätten, sondern er verlangte, mit dem Kaliphen unmittelbar zu unterhandeln. Abu Obeida schrieb an Omar, und diesem war die Besitznahme der hl. Stadt wichtig genug, um sie selbst vorzunehmen. Am Oelberg angekommen, gewährte er dem Patriarchen nach einigen Unterredungen eine im Ganzen günstige Capitulation. Die Einwohner von Jerusalem sollten beschützt werden, ihr Leben

und ihre Güter behalten. Ihre Kirchen sollten nicht abgebrochen, aber auch keine neuen gebaut werden; sie sollten in ihrem Alleinbesitz bleiben, jedoch den Moslemin den Eintritt nicht verwehren, keine Kreuze darauf errichten, nicht mit Glocken läuten, sondern nur mit dem Klöppel anschlagen, auch ihre Cultusgegenstände nicht in den Straßen zeigen. Sie sollten nicht gezwungen sein, ihre Kinder im Islam erziehen zu lassen, aber auch ihrerseits keine Proselyten unter den Moslemin machen und niemand hindern, der zum Islam übergehen wolle. Sie sollten jedem reisenden Mohammedaner drei Tage umsonst Quartier und Kost geben; den Moslemin in allem den Vorrang lassen, nicht wie sie gekleidet und gescheitelt sein, ihre Namen nicht führen, ihre Sprache nicht sprechen, nicht auf Pferden mit Sätteln reiten, keine Waffen tragen und keinen Wein verkaufen. Endlich sollten sie Tribut bezahlen und den Kaliphen als ihren Souverain anerkennen. Nach dieser Capitulation, im Mai 637, zog Omar, wie ein gewöhnlicher Beduine gekleidet und beritten, in Jerusalem ein. Der Patriarch zeigte ihm mit blutendem Herzen die hl. Orte, namentlich den Ort des salomonischen Tempels, wo er seine große Moschee erbauen wollte. Anfangs zeigte sich Omar dem Patriarchen gnädig, wenigstens war er besorgt für Aufrechterhaltung der Capitulationsbedingungen von Seite der Mohammedaner, auch gab er ihm einen eigenhändigen Schutzbrief für die Kirche in Bethlehem, durch den es jedem Mohammedaner verboten war, mehr als einmal in dieser Kirche zu beten. Bald aber wurde das Verhältniß getrübt, vorzüglich durch die Einflüsterungen des später zum Islam bekehrten Juden Kab. (S. Mogireddin's Geschichte von Jerusalem Cod. Rehm. num. 5. f. 107.) Der Schmerz über den Verlust Jerusalems und die Knechtschaft unter den Ungläubigen, die Sorge für die Zukunft nagten am Leben des hl. Patriarchen: er starb wenige Monate nach der Uebergabe der Stadt, nachdem er nur drei Jahre Patriarch gewesen war. Die lateinische wie die griechische Kirche feiert sein Fest den 11. März. — Außer seiner epistola synodica, die mit den Acten des sechsten Concils griechisch und lateinisch gedruckt ist (Mansi Tom. XI. p. 529), haben wir von ihm vier Homilien (Bibl. Patr. T. XII. p. 206). Eine Lobrede auf die hl. Martyrer Cyrus und Johannes, denen er eine wunderbare Heilung von einer Augenkrankheit verdankte, versprach Papebroch griechisch und lateinisch herauszugeben (ad 11. Mart. Tom. II. p. 67). Das Leben der hl. Maria von Aegypten, das alte Handschriften und Johannes Damascenus ihm beilegen, spricht Papebroch ihm ab. Auch andere kleine Schriften tragen seinen Namen: so eine Predigt auf die Darstellung im Tempel (Bolland., Febr. T. I.), eine unvollständige Abhandlung über die Reisen der Apostel Petrus und Paulus, eine Schrift von der Taufe der Apostel (gedruckt: Hamburg 1714 als Anhang zu dem (Pseudo-) Dorotheus von Tyrus), eine Lobrede auf den Evangelisten Johannes (worin ein Fragment im dritten Buche der apostolischen Constitutionen von Cotelier), Lobreden auf den hl. Johannes den Täufer (Cambefis: bibliotheca praedicatorum), den hl. Johannes Chrysostomus und Joh. Eleemosinarius, ein Gedicht über den Greis Simeon. Labbé sah einen Tractat von Sophronius: über die Menschwerdung Eines aus der Dreieinigkeit. [Weinhart.]

Sorbonne, die, ist von Robert von Sorbon, einem kleinen Dorfe im Rhetelois, in der Diöcese Rheims, geb. 1201, Doctor der Theologie, Canonicus zu Cambray, später zu Paris, Hofkaplan Ludwigs des Heiligen, und nach einer jedoch unverbürgten Nachricht Beichtvater dieses Königs, um das J. 1252, also zu einer Zeit gegründet worden, wo die Pariser Universität schon in hoher Blüthe stand. Ihrer ursprünglichen Bestimmung nach war die Sorbonne eines von den vielen theils damals schon bestehenden, theils später nach ihrem Vorbilde errichteten (63) Collegien zu Paris zum Zwecke der Beherbergung und Sustentation von armen Studirenden der Theologie (ad commune hospitium pauperum scholarium et magistrorum in Theologia studentium). Die Mittel zur Gründung dieser Anstalt, in der Straße Coupe-Gueule, gegenüber dem Palaste des Thermes gelegen, nahm Robert zum

Theil aus seinem eigenen nicht unbeträchtlichen Vermögen, das er später seiner Stiftung vollständig vermachte; zum größeren Theile jedoch, wie es scheint, verschafften sie ihm die königliche Freigebigkeit Ludwig des Heiligen, nebstdem bedeutende Zuschüsse von Seite einiger Freunde, so namentlich von einem gewissen M. Robert von Douai, Archiatrus der Königin Margaretha von der Provençe. — Das Haus war ursprünglich zur Aufnahme von 16 Scholaren bestimmt — von je vier aus der gallischen, normännischen, picardischen, englischen und später teutschen Nation; schon im J. 1266 wurde jedoch die Zahl der Bursen durch Stiftung von fünf weiteren für flandrische Scholaren durch M. Nicolaus von Tournay und einer ungefähr gleichen Anzahl für teutsche vermehrt. Neben gemeinsamer Verpflegung erhielten die Zöglinge wahrscheinlich schon von Anfang an auch gemeinsamen Unterricht im Hause; wenigstens werden Wilhelm von St. Amour, der ebensowohl durch seine Gelehrsamkeit, als durch seinen hartnäckigen Widerstand gegen die Aufnahme von Mitgliedern der Bettelorden in den Lehrkörper der Universität sich einen Namen erworben, und mehrere andere, zu jener Zeit berühmte Theologen als Lehrer an der Sorbonne aufgeführt. Die Oberleitung des Hauses, mit dem Rechte der Aufnahme und der Entlassung, führte ein Provisor, auch Curator genannt, oder dessen Stellvertreter. Unter diesem waren zwei Procuratoren mit der Verwaltung des Hauses und der Vertretung desselben nach Außen betraut. Der Provisor sollte den ursprünglichen Statuten gemäß von dem Archidiacon zu Paris, dem Kanzler und dem Rector der Universität, von den theologischen Magistern, den Decanen der vier Facultäten und den Procuratoren der vier Nationen durch Stimmenmehrheit gewählt werden, hatte diesen über die Verwaltung des Hauses jährlich Rechenschaft abzulegen und konnte von denselben seiner Stelle enthoben werden. Die Stiftung erhielt im J. 1268 durch eine Bulle von Clemens IV. die päpstliche Bestätigung; den Namen Sorbonne übrigens führt sie erst seit dem 14. Jahrhundert. Außer derselben stiftete Robert später noch das Collegium Calvi, auch die kleine Sorbonne genannt, für philologisches und philosophisches Studium, als Vorschule für das größere Collegium. Der berühmte Gründer, zugleich der erste Provisor der Sorbonne, starb hochgeehrt von seinen Zeitgenossen im J. 1274, und alljährlich an seinem Todestage wurde sein Gedächtniß von der ganzen Universität feierlich begangen. Die von ihm gegründete Anstalt aber blühte rasch empor und erlangte in kurzer Zeit eine europäische Berühmtheit. Die höchsten Prälaten der französischen Kirche, Erzbischöfe und Cardinäle aus königlichem Geblüte bewarben sich um die Ehre eines Provisors der domus Sorbonica, und dieses Haus war hinwiederum eine Pflanzschule des französischen Episcopates. Herrschte auf den Universitäten damaliger Zeit eine wissenschaftliche Energie und Strebsamkeit, von der die Hochschulen der Gegenwart kaum mehr ein Schattenbild darstellen, so scheint zu Paris, auf der berühmtesten Universität des Mittelalters, die Sorbonne alle anderen Collegien, auch das ihr nacheifernde, im J. 1304 von Jana, Gemahlin Philipps des Schönen, gegründete und reich dotirte Collegium Navarricum nicht ausgenommen, in dieser Hinsicht weit überstrahlt zu haben. Wir können uns hier nicht enthalten, einen das Universitätsleben jener Zeit characterisirenden Zug anzuführen, da derselbe zur Sorbonne in nächster Beziehung steht. Es ist dieß die seiner Zeit weit berühmte und angestaunte Sorbonica, d. h. eine in der Sorbonne üblich gewordene Disputation, in welcher ein Magister oder Scholare an einem Freitage während des Sommers von Morgens 5 Uhr bis Abends 7 Uhr ohne die geringste Unterbrechung und ohne jeglichen Beistand die von ihm aufgestellten Thesen gegen die Einwendungen der Gegner, deren Zahl sich meistens über 60 belief, zu vertheidigen suchte. Die Geschichtschreiber haben es für der Mühe werth gehalten, den Namen des ersten Helden in diesem geistigen Turniere der Nachwelt aufzubewahren; es ist der Franciscaner Mayron, ein Schüler des Duns Scotus, welch' letzterer selbst eine Zeit lang in der Sorbonne gelehrt haben soll. Mit der Zeit stieg das Ansehen und die Bedeu-

tung der Sorbonne immer höher. Der größere Theil der Pariser Doctoren der Theologie scheint in ihr seine Bildung erhalten zu haben; in ihrem Hause fanden regelmäßig die Sitzungen der theologischen Facultät statt, und von dort sind die meisten jener Entscheidungen datirt, welche ein so großes Gewicht in die Waagschale der kirchlichen und politischen Geschicke des Mittelalters und zum Theil auch noch der neueren Zeit gelegt haben. (Es sind dieselben, soweit sie das kirchliche Gebiet berühren, nebst den Entscheidungen anderer Universitäten, zusammengestellt von dem Sorbonner Doctor Carol. Duplessis d'Argentré in seiner werthvollen Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio XII. saeculi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati. Paris 1728/36. T. III. fol.) So kam es, daß der Name Sorbonne allmählig zur Bezeichnung der ganzen theologischen Facultät zu Paris gebraucht wurde. Der Zeitpunct, in welchem dieser Sprachgebrauch sich gebildet hat, läßt sich mit Bestimmtheit nicht angeben; jedenfalls hatte sich derselbe im Anfange des 16. Jahrhunderts bereits festgesetzt, wie dieß aus mehreren Documenten jener Zeit, unter Anderm aus einem Schreiben des Erasmus an das Collegium Sorbonicum erhellt. Von dieser Zeit an fällt daher die Geschichte der Sorbonne mit der der theologischen Facultät, und da diese auf der Pariser Universität entschieden in den Vordergrund trat und in allen wichtigen Angelegenheiten den Ausschlag gab, mit der Geschichte der Universität selbst in der Hauptsache zusammen, auf welche wir hier deßhalb verweisen. — Epoche machend in der innern Geschichte der Sorbonne ist das J. 1629. In diesem Jahre nämlich wurde die jetzige Sorbonne ungefähr auf dem Platze der alten (ganz nahe beim College de France, in der Mitte des berüchtigten lateinischen Quartiers) auf Kosten eines ihrer berühmtesten Zöglinge, des Cardinals **Richelieu**, in Verbindung mit einer prachtvollen Kirche erbaut, in der sich Richelieu's Grabdenkmal befindet. Im ersten Stocke des Gebäudes befindet sich ein mit Fresken und Statuen reichgeschmücktes Amphitheater, das über 1500 Zuhörer faßt. Außerdem enthält das Gebäude Wohnungen für 36 Doctoren, die **Societät der Sorbonne** genannt, die das Recht der Selbstergänzung hatte, nebst Wohnungen für eine Anzahl noch nicht graduirter Mitglieder, die **Hospitalität der Sorbonne** genannt. Trotz des äußeren Glanzes jedoch, womit von dort an die Sorbonne sich umgab, war die Zeit ihrer Blüthe vorüber. Gleichwie die Pariser Universität in demselben Maße, als sie ihre kirchliche Stellung aufgab und zur Staatsanstalt herabsank, vornehmlich seit Aufstellung der s. g. gallicanischen Freiheiten (s. d. A. **Gallicanismus**), ihren alten Ruhm und ihre ehemalige Bedeutung verlor; so erlosch allmählig auch der Glanz der Sorbonne, die gleich den übrigen Lehranstalten ihre Doctoren auf die vier Artikel verflichtete und so eine Pflanzschule des Gallicanismus wurde. Sie blieb dieß bis zum Ausbruche der großen Revolution des 18. Jahrhunderts, in deren Stürmen auch sie unterging. Im J. 1808 wurde sie jedoch von Napoleon wieder hergestellt und als theologische Facultät der von diesem neu organisirten Universität eingegliedert. Zugleich wurden die facultés des sciences (Mathematik und Naturwissenschaften) und des lettres (Philologie und Philosophie) mit ihr vereinigt und die Anordnung getroffen, daß jeder Bischof und Seminarprofessor in ihr die Doctorwürde erlangen und die Geistlichen für höhere Kirchenämter an ihr die Studien vollenden sollten. Obwohl nun zugleich den Bischöfen das Recht eingeräumt wurde, wenigstens für das erste Mal auf die theologischen Professuren je drei Doctoren der Regierung zu präsentiren, ein Recht, das von einer spätern Regierung bis auf das J. 1850 prorogirt wurde, — so sind dennoch, wenigstens seit dem Sturze der napoleonischen Herrschaft, die theologischen Hörsäle der Sorbonne fast gänzlich leer gestanden und werden bis auf die Gegenwart keine regelmäßige oder doch nur sehr schwach besuchte Vorlesungen über Theologie in derselben gehalten *) und auch die theologischen

*) Wer jetzt in die Sorbonne komme, erzählt die Gazette de France im J. 1836,

Grade nur selten bei ihr nachgesucht. Der Grund hievon liegt nicht bloß in dem nunmehrigen Charakter der Sorbonne als ausschließlicher Staatsanstalt, sondern vornehmlich in dem Umstande, daß Diejenigen, die als Lehrer an ihr angestellt oder von ihr graduirt zu werden wünschen, sich handschriftlich zu verpflichten haben, die vier Artikel der gallicanischen Kirche anzuerkennen und denselben gemäß zu lehren. Zwar ist diese durch die organischen Artikel vom 15. Juli 1801 getroffene (und selbst auf die niedern Seminarien sich erstreckende) Anordnung durch das unter der Restauration abgeschlossene Concordat vom 11. Juli 1817, insoweit wenigstens, als die vier Artikel der Lehre der Kirche widerstreiten, außer Kraft gesetzt worden; allein dieß Concordat ist bekanntlich nie zum Vollzug gekommen und noch in den dreißiger Jahren hat der königliche Gerichtshof zu Paris die Artikel von 1682 als Grundgesetze des Königreichs erklärt. Unter solchen Umständen kann es nicht befremden, daß die französischen Bischöfe, welche jetzt ihrer großen Mehrzahl nach über die „Freiheiten" der gallicanischen Kirche anders denken als ihre Vorfahren, „ihr Möglichstes thun, um den künftigen Clerikern das Studium an der Sorbonne unmöglich zu machen" (H. Reuchlin, das Christenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche. Hamb. 1837. S. 146) und daß daher gegenwärtig die französischen Theologen ihre Bildung fast ausschließlich in den durch die Ordonanzen von dem J. 1814 und 1815 dem Episcopate zurückgegebenen und ihm allein untergeordneten Seminarien, die der Pariser Erzdiöcese in dem Seminar von St. Sulpice erhalten (s. Frankreich). Es ist hier nicht nöthig zu untersuchen, ob und wieweit diese Seminarien, welche in der Gegenwart, was clericale Erziehung betrifft, nach allgemeinem Urtheile unübertroffen, wenn nicht unerreicht, dastehen, den Anforderungen der Wissenschaft genügen. Vergleiche darüber den Artikel Seminarium, clericalisches. Es ist gewiß und wohl auch allgemein anerkannt: der gegenwärtige und, wie wir hoffen, bloß provisorische Zustand des theologischen Unterrichtswesens in Frankreich kann auf die Länge nicht fortdauern, wenn nicht ernstliche Gefahren der französischen Kirche daraus erwachsen sollen. Von Tag zu Tag macht sich fühlbarer das Bedürfniß eines großen, von der Kirche anerkannten und mit kirchlichen Vollmachten ausgerüsteten katholischen Lehrkörpers, der die zersplitterten und in ihrer Vereinzelung unmächtigen Kräfte sammelt und auf ein gemeinsames Ziel hinrichtet, den Voltaireanismus und dem aus Teutschland eingebürgerten Philosophismus eine ebenbürtige katholische Wissenschaft entgegenzustellen vermag; der die Entwicklung des kirchlichen Lebens auf der richtigen Bahn erhält, die geistliche Praxis vor Einseitigkeiten und Abwegen bewahrt und allzu kühn aufstrebende Geister, wie die jüngste Vergangenheit einen solchen an dem Abbé Lamennais (s. d. A.) gezeigt, zu zügeln oder nöthigenfalls durch das Gewicht seiner Auctorität niederzudrücken im Stande ist. Uebrigens hat der französische Episcopat gegen das Ungenügende und Bedenkliche der gegenwärtigen, durch die Noth des Augenblickes gebotenen Einrichtung die Augen nicht verschlossen, sondern soll schon seit Jahren, wenn wir recht berichtet sind, auf Errichtung katholischer Universitäten mit theologischen Facultäten bedacht sein. Ob zu diesem Ende bereits Schritte geschehen sind und welche, hat Verfasser dieses nicht in Erfahrung bringen können, ist übrigens der Ansicht, daß, so lange das Monopol der französischen Gesammtuniversität factisch und rechtlich besteht, der so heilsame Plan schwerlich zur Ausführung kommen wird. Für mehr nicht als für einen zeitweiligen Nothbehelf können wir die im Juli 1851 vom Erzbischof von Paris in dem ehemaligen Kloster der Carmeliter errichtete „Schule für die hohen kirchlichen Studien" halten (vgl. Buß, die nothw. Reform des Unterrichts und der Erziehung der kath. Weltgeistlichkeit Teutschl. Schaffh. 1852. S. 315 ff.); denn wenn auch das Institut

---

werde statt eines Professors der Theologie einen Kellner mit Serviette treffen, da die Herren, welche die Arbeiten zum Professorats-Concurs corrigiren, jetzt dort speisen.

überall Nachahmung fände, so würde dasselbe dem Bedürfnisse offenbar nicht vollkommen genügen. Vielleicht indessen ist die Zukunft nicht fern, wo die Wünsche des Episcopates in Erfüllung gehen werden, und wo dann auch die Sorbonne, freilich nicht als concile permanent des Gaules, wozu sie ihr eigentlicher Erneuerer, der Großmeister der Universität, Frayssinous bestimmt hatte, sondern wie am Anfange als Herd kirchlicher Wissenschaft und Pflanzschule der Gelehrsamkeit ihren alten Ruhm und ihre frühere Bedeutung wieder erlangen wird. — Litteratur: Bulaeus, histor. Univers. Parisiens. Par. 1666. T. III. sq. Martene, Thes. Anecd. T. II. p. 585 sq. Gall. christ. Nov. T. IV. p. 735. Vély T. VI. p. 20 sq. Hist. litt. de la Fr. T. XVI. p. 55 sq. Diction. univ. hist. crit. bibliogr. T. XVI. p. 317 sq. Duvernet, Gesch. d. Sorbonne. Straßb. 1791. 2 Bde. Notice sur la Sorbonne, Paris 1818. [Hitzfelder.]

Sortes Sanctorum, s. Sortilegium, nr. 2.

Sortilegium, der Gebrauch der Loose (daher das Loosen, vulgo Löseln), um entweder dadurch verborgene Dinge zu erkunden und künftige Ereignisse vorauszusagen (sors divinatoria), oder in Verlegenheit des Handelns sein Verfahren darnach zu bestimmen (sors consultatoria), oder Streitsachen in Ermangelung anderer Entscheidungsgründe damit abzuthun (sors divisoria oder decisoria). Von dieser dreifachen Anwendung der Loose ist 1) schlechthin verdammlich der Gebrauch der Loose sowie jeden anderen Mittels zum Zwecke der divinatio (s. Wahrsagerei). 2) Nicht immer an sich verwerflich ist das consultative Loosen, zu dem in wichtigen Angelegenheiten unter inständigem Gebet zu Gott Behufs der Entwirrung unlösbarer Zweifel selbst hl. Männer, wie Augustin (confess. c. 13), Franciscus Seraphicus (Bonavent. in Vita S. Francisci c. 13) u. a. ihre Zuflucht genommen haben. Unerlaubt sind aber dergleichen Sortes consultatoriae, wenn sie zur Befriedigung frevler Neugier mit abergläubischem Vertrauen in die eitlen Zeichen selber unternommen werden (s. Aberglaube, I. 24 f.). Hieher gehören unter anderen Formen des Aberglaubens die sogenannten Sortes Sanctorum (sc. bibliorum) oder die Sitte, die Bibel oder das Werk eines hl. Vaters blindlings aufzuschlagen, und den Sinn des hier sich präsentirenden ersten oder zweiten, dritten ꝛc. Verses oder Absatzes sich als Antwort auf die an das Schicksal gerichtete Frage zu deuten oder deuten zu lassen. Es war dieß eine aus dem Ethnicismus herübergeschleppte Nachahmung der heidnischen Griechen und Römer, welche in ähnlicher Weise einen auf Gerathewohl in Homer oder Virgil aufgefallenen Vers als schicksalkündendes oder entscheidendes Orakel heilig hielten. Die Kirche hat den Gebrauch dieser abergläubischen Mittel unter Androhung der Ausschließung verpönt (c. 6. 7. 9. c. XXVI. qu. V.), und die pseudo-apostolischen Constitutionen (Lib. VII. c. 7) motiviren diese Strenge mit dem Ausspruche: „weil dieß ein abgöttisches Beginnen sei". Eine andere Art der heidnischen Superstition war auch das Loosen zur Ermittelung der Schuld oder Unschuld dessen, der eines Verbrechens angeklagt oder dringend verdächtig war, und durch Zeugen oder andere Beweismittel sich nicht reinigen konnte. Diese Gattung von Ordalien war auch bei den schon christlichen Germanen des Mittelalters noch schwunghaft, aber hier bereits wesentlich gemildert durch den Glauben an Gottes allwaltende Gerechtigkeit, der gemäß man in dem Ergebnisse der Loose ein augenfälliges Einwirken der Gottheit zur Kundgebung der Wahrheit erblickte (s. Gottesurtheile, nr. 1. Bd. IV. 618). 3) Die Sortes divisoriae endlich, wodurch in einer durch richterliches Beweisverfahren unmöglich zu entscheidenden Rechtssache nach Uebereinkunft der Parteien das zweifelhafte Recht oder die streitige Sache dem einen oder anderen Streittheile zugesprochen werden soll, sind moralisch erlaubt, so lange nicht Aberglaube oder Ungerechtigkeit mit unterlaufen. Nur die Wahl zweier oder mehrerer Competenten um ein Kirchenamt darf nicht durch das Loos oder sonstige Zufälligkeit („neque ex sortibus neque ex fortuitis circumstantiis, sed ex electione") entschieden werden (l. 47. Cod. De episc.

et cler. I. 3), wie die Decretale des P. Honorius III. besagt: „Sortis usum in electionibus perpetua prohibitione damnamus" (c. 3. X. De sortileg. V. 21). Nicht entgegen ist Act. Apost. I. 26; denn aliud est eligere per sortem, aliud factam electionem judicio sortis inter electos prorsus pares definire. [Permaneder.]

Soter, der hl., Papst, Nachfolger des hl. Anicetus, bei den Griechen auch Soterikos genannt. Er war aus Campanien, wurde nach Eusebius (4, 19) im achten Jahre des Marc Aurel (168) Papst, und regierte acht oder neun Jahre. Er schrieb einen Brief an die Corinthier, welcher, wie wir aus einem Schreiben des Dionysius von Corinth an ihn ersehen, dort des Sonntags öffentlich vorgelesen wurde. Der Brief ist nicht erhalten, die ihm zugeschriebenen Decretalen sind unächt. Nach dem von Sirmond herausgegebenen anonymen Praedestinatus (c. 26 u. 86) schrieb er ein Werk gegen den damals auftauchenden Montanismus (s. d. A.), welches Tertullian zu widerlegen suchte. Dionysius von Corinth (bei Eus. h. e. 4, 23) rühmt Soters außerordentliche Mildthätigkeit. Er starb nach dem Mart. rom. am 22. April, ob als Martyrer ist zweifelhaft.

Soto, Dominicus de, wurde im J. 1494 in Segovia geboren. Sein Vater, ein armer Gärtner, bestimmte auch ihn zum gleichen Gewerbe: da sich aber in ihm bald höhere Anlagen und ein Trieb zum Studium zeigten, so besuchte er die niedern Schulen in Segovia. Allein die Mittel seiner Familie reichten zur Fortsetzung seiner Studien nicht aus, so daß er sich genöthiget sah, in dem benachbarten Dorfe Ochando den Dienst eines Sacristans anzunehmen. Die freie Zeit, die ihm blieb, verwendete er zum Studium, und endlich gelang es ihm auch, die Hindernisse zu überwinden, die sich seiner Liebe zu den Wissenschaften entgegensetzten. Er kam auf die neuerrichtete Academie zu Alcala, wo der hl. Thomas von Villanova sein Lehrer war. Dort schloß er eine innige Freundschaft mit Fernandez de Saavedra, der für längere Zeit sein Lebensgefährte blieb. Mit ihm ging er nach Paris und studierte dort die Philosophie, in der er auch promovierte. Eine Zeit lang hörten die beiden Freunde in Paris noch die Theologie und kehrten dann im J. 1520 nach Spanien zurück. Dort erlangte Soto in öffentlichem Concurs den Lehrstuhl der Philosophie zu Alcala im Collegium des hl. Ildephons, wo es seinen Bemühungen gelang, den Nominalismus (s. Scholastik) zu verdrängen. Die Frucht seiner damaligen Vorträge sind sein Commentar zu den drei Büchern über die Seele, zur Dialectik und zur Physik des Aristoteles, die nebst seiner Summulae mehrmals gedruckt wurden. Während sein Ruf schon im Wachsen war und er nach der Lehrkanzel der Theologie strebte, fühlte er plötzlich einen Antrieb, sich von der Welt zurückzuziehen. Er ging daher nach Montserrat, um dort in das Kloster einzutreten. Allein ein frommer Religiose jenes Klosters redete es ihm aus und bewog ihn vielmehr, sich dem Predigerorden zuzuwenden. Er ging daher nach Burgos und erlangte die Aufnahme in das Dominicanerkloster des hl. Paulus, wo er nach einem Jahre (1525) Profeß ablegte, wobei er seinen Taufnamen Franciscus mit dem Namen Dominicus vertauschte. Sein Freund Saavedra folgte ihm bald nach mit dem Namen Dominicus vom Kreuze: dieser wurde einer der ersten Apostel von Ostindien, dann Provincial in Mexico, wo er 1560 starb. Soto lehrte nun eine Zeit lang in seinem Kloster zu Burgos Philosophie und Theologie; im J. 1532 aber bewarb er sich auf Befehl seiner Obern um einen erledigten Lehrstuhl der Theologie in Salamanca, den er auch durch eine glänzende Disputation erlangte. In Salamanca hatte damals Johannes Victoria eine neue Lehrart der scholastischen Theologie eingeführt: er verdrängte die eingerissene Barbarei der Sprache durch einen eleganten Ausdruck, beschränkte das Uebermaaß der dialectischen Subtilität und bereicherte dafür seinen Vortrag durch umfassende Anwendung seiner kirchengeschichtlichen und patristischen Kenntnisse, wobei allerdings die Behandlung etwas zu sehr in die Breite ging. Soto ging mit Eifer und Talent in die neue Richtung ein und wurde mit Melchior Canus (s. d. A.) und Medina ihr bedeutendster Vertreter.

Sechzehn Jahre lang lehrte er in diesem Sinne die Theologie mit großem Ruhme: da wurde er von dem Kaiser Carl V. zu seinem Theologen bei dem Concilium von Trient ernannt mit dem Befehle, sich den Bartholomäus de Carranza (s. d. A.) beizugesellen. Der Orden der Dominicaner hatte eben damals keinen General, so daß Soto den ersten vier Sitzungen als Bevollmächtigter seines Ordens und der fünften und sechsten als Stellvertreter des neu ernannten, noch in Rom thätigen Generals Franciscus Romeo beiwohnte. Diese Stellung gab ihm ein bedeutendes Gewicht besonders in den Vorbereitungen der fünften und sechsten Sitzung, wo der Gegensatz der thomistischen und scotistischen Schule sich vielfach geltend zu machen suchte. Aber seine persönlichen Eigenschaften kamen seinem amtlichen Charakter gleich, und nicht nur durch Wissenschaft und Beredtsamkeit, sondern auch durch Frömmigkeit und sittlichen Ernst gewann er das Vertrauen der versammelten Theologen. Sehr erschwert wurde jedoch seine Stellung dadurch, daß er in seinem eigenen Orden einen heftigen, in großem Ansehen stehenden Gegner fand an Ambrosius Catharinus, (s. d. A.), der sich vielfach von den in den Schulen der Dominicaner herrschenden Lehrmeinungen entfernte und darum fast in allen Puncten mit Soto in Widerspruch kam. — Zuerst erhob Soto seine Stimme in den besondern Versammlungen der Theologen zu Gunsten einer freiern Auslegung der hl. Schrift in dem, was nicht Glaubenssatz sei und als später Anträge gestellt wurden, die darauf ausgingen, das Studium der scholastischen Theologie zu verdrängen, vertheidigte er ihre Wichtigkeit mit begeisterter Beredtsamkeit. Entschiedener trat seine Wirksamkeit hervor in den Vorberathungen zur fünften und sechsten Sitzung. Wo es sich von der Erbsünde handelte, trat er dem Catharinus entgegen, der ihr Wesen in eine bloße Zurechnung der sündhaften That Adams legte, während er sie in den sündhaften von Adam ererbten habitus setzte. In der Lehre vom Glauben drang er darauf, im Gegensatze gegen diejenigen, welche dem Worte Glauben einen vielfachen Sinn beilegten, den assensus, oder die Beipflichtung zum Gehörten als das wesentliche Moment hervorzuheben und dagegen die Lehre der Protestanten zu verwerfen, die das Wesen des Glaubens als Vertrauen bezeichneten. Auch hierin hatte er den Catharinus gegen sich; aber er drang durch, indem er wesentlich zur Abfassung des can. XII. beitrug. Ebenso widersetzte er sich dem Catharinus, der behauptete, daß alle Werke der Ungläubigen Sünden seien, während Soto mit dem mildern Theile der Thomisten auch den natürlichen Handlungen des Menschen eine moralische Güte zuerkannte und sie als eine entfernte Disposition zur Rechtfertigung gelten ließ. Bei der Lehre von dem Wesen der Rechtfertigung behauptete er die Verschiedenheit des habitus der Gnade und der Liebe und erklärte sich gegen eine bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi, aus der die Protestanten so viele falsche Folgerungen zogen. Am heftigsten gerieth er mit Catharinus in Streit über die Gewißheit der Rechtfertigung, die dieser als einen göttlichen Glauben (fides divina, non catholica) bezeichnete, während Soto die subjective Ungewißheit der Gnade lehrte. Mit Carranza erklärte er die Residenzpflicht der Bischöfe als juris divini, und auch hierin hatte er den Catharinus gegen sich, der auch gleich den Fragepunct in die Bedeutung einrückte, die er für die ganze übrige Dauer des Conciliums behauptete, da er sagte, nur der Papst habe sein Amt unmittelbar von Gott, die Bischöfe aber haben es nur von dem Papste. — Außer dieser Wirksamkeit in Beziehung auf den Inhalt der Decrete über die Erbsünde und Rechtfertigung, war er auch bei ihrer Abfassung und Redaction wesentlich betheiligt. — Vier Monate nach der sechsten Sitzung gab er ein Buch heraus: De natura et gratia: ad synodum Tridentinam (Venetiis apud Juntas 1547. 4., Antwerpiae 1550 fol. und mehrmals), worin er alle in diesen Materien vorgebrachten Gründe und Meinungen sammelte und beleuchtete, so daß es als eine Vertheidigung und Erklärung der beiden Sitzungen dienen konnte. Mit dem von entgegengesetztem Standpuncte abgefaßten Buche des Franciscaners Vega: de justificatione, ist es für die Erklärung der beiden Decrete

von hoher Wichtigkeit. Er dedicierte dieses Buch den Vätern des Concils. Catharinus, der schon in den Congregationen immer sein Gegner gewesen war, erhob sich in einer Streitschrift besonders dagegen, daß Soto seine Lehre von der Ungewißheit der Gnade dem Concil zuschrieb, während vielmehr das Concil eine Gewißheit der Gnade lehre. Dieser Streit über den Sinn, oder vielmehr die Consequenz des kaum erlassenen Decretes verbreitete sich nicht ohne Aergerniß auch über die Väter des Concils. Soto antwortete mit großer Mäßigung in Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiae respondet D. S. Ven. 1547. Es lag nicht in der Natur des Catharinus, sich damit zu beruhigen, sondern mit großer Heftigkeit und Gereiztheit setzte er in mehreren, zum Theil sehr persönlichen Schriften den Streit fort, in den er auch die andern Puncte wieder hereinzog, in welchen er während des Concils dem Soto gegenüber gestanden, nämlich über die Prädestination, die Natur der Erbsünde, die Kraft des Willens nach dem Fall und die Gnadenlosigkeit der verstockten Sünder. (Disceptationum R. P. F. Ambr. Catharini ep. Minor. ad R. P. Dom. de Soto ord. praed. super quinque articulis liber. Rom. 1552. Allein Soto war so weit entfernt von der Streitsucht seines Gegners, daß er selbst gesteht, die gegen ihn geschriebenen Schriften nicht einmal gelesen zu haben. — Als inzwischen gegen den Willen des Kaisers das Concil von Trient nach Bologna verlegt wurde, durfte ihm Soto als Theologe des Kaisers nicht folgen, sondern wurde an den Hof beschieden, der damals in Teutschland war, und zum Beichtvater des Kaisers ernannt. In dieser Stellung schrieb er, um den Protestantismus an seiner Wurzel anzugreifen, seinen Commentar zum Römerbrief (Antwerpiae 1550, Salmanticae 1551) der mit dem des Cardinal Toleto zum besten gehört, was bis auf die neuere Zeit über diesen Brief geschrieben wurde. Im J. 1549 ernannte ihn der Kaiser zum Erzbischof von Segovia, er aber lehnte die Wahl demüthig ab, und bat sogar, mit dem Kaiser nach Spanien zurückgekehrt, um Entlassung von seiner Beichtvaterstelle. So zog er sich 1550 in sein Kloster in Salamanca zurück, wo er bald zum Prior gewählt wurde. Zwei Jahre bekleidete er diese Stelle, als ihm der erste Lehrstuhl der Theologie, der durch die Ernennung des M. Canus zum Bischof der canarischen Inseln, erledigt war, angeboten wurde. Soto nahm ihn an, unter der Bedingung, daß ihm nach vier Jahren der Ruhestand bewilligt werde. Mit neuem Ruhm bekleidete er sein Lehramt. Die Frucht seiner Vorlesungen war sein Buch De jure et justitia Libri X. ad Carolum Hispaniae principem. Salm. 1556 und In quartum Sententiarum commentarii. T. I. Salm. 1557. T. II. 1560. Mit dem Bewußtsein, daß dieses Werk sein letztes sei, fügte er ihm einige Retractationen über seine frühern Schriften bei. Nach Verlauf der bedungenen vier Jahre substituirte er sich den Ambrosius de Salagar, der noch vier Jahre an seiner Statt den Lehrstuhl versah. Aber auch so war dem hochverdienten Manne noch keine Ruhe gegönnt. Sein Kloster hatte ihn auf's Neue zum Prior ernannt und in treuer Verwaltung dieses Amtes starb er den 15. Nov. 1560. — Außer den schon genannten Hauptwerken haben wir von ihm ein gedrucktes Gutachten gegen das Verbot des öffentlichen Bettels, eine Predigt über das jüngste Gericht, die er 1545 vor den Vätern des Concils hielt, ein Referat über den berühmten Streit zwischen Las Casas und Sepulveda in Betreff des Krieges gegen die Indianer (s. d. Art. Las Casas), einen Katechismus, ein Schriftchen über den Mißbrauch des Eides, und ein kleineres Werk über die Prädestination mit dem Titel: De ratione tegendi et detegendi secretum relectio theologica. Salm. 1552; endlich Annotationes in Joh. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Johannis. Salm. 1554. Ungedruckt hinterließ er einen Commentar über das Evangelium Matthäi, eine Abhandlung de ratione promulgandi Evangelium und In primam partem S. Thomae et in utramque secundam commentarii. [Weinhart.]

Soto, Petrus de, wird mit Dominicus de Soto öfters verwechselt, da sein

Leben mit diesem mehrere Berührungspuncte darbietet. Er wurde in Cordova aus einer adeligen Familie geboren und trat schon als Jüngling im J. 1519 in Salamanca in den Dominicanerorden. Er zeichnete sich bald durch seine großen Kenntnisse in der scholastischen Theologie, Schrift, Kirchengeschichte und Patristik aus, so daß der Kaiser Carl V. ihn zum geheimen Rathe und Beichtvater ernannte. Als er aber in dieser Eigenschaft mit ihm nach Teutschland kam — wo ihn auch der Ordensgeneral zu seinem Vicar in der niederteutschen Provinz ernannte, — erwachte in ihm ein heiliger Eifer, seine ganze Kraft der Bekämpfung des Protestantismus zu weihen, so daß er sich vom Kaiser seine Entlassung erbat und auch erlangte. Ein Wirkungskreis war für ihn schon gefunden. Der eifrige Bischof von Augsburg, Cardinal Otto Truchseß von Waldburg (s. d. A.), begründete damals ein Seminar in Dilingen, mit dem er im J. 1554 eine Universität verband. Soto war ihm bei diesem Werke nicht nur mit seinem Rathe behilflich, sondern er übernahm auch einen Lehrstuhl der Theologie, und galt bald für die erste Stütze der Anstalt, so daß ihm noch im J. 1564 der Cardinal das Zeugniß gab, daß ihm die Academie ihre Gründung und ihr Gedeihen verdankt habe. In seiner Lehre über die Gnade bekannte er sich zu dem strengen Thomismus und glaubte dadurch dem Protestantismus am kräftigsten entgegentreten zu können. In diesem Sinne sprach er sich auch in zwei Briefen an Ruard Tapper, den Kanzler der Universität Löwen aus, die später in dem zu Parteizwecken von Quesnell herausgegebenen Werke: A. Reginaldi de mente s. concilii Tridentini circa gratiam per se efficacem zu Antwerpen 1706 gedruckt wurden, und ihm den Vorwurf der Begünstigung der bajanischen Lehre zuzog (in Du Chesne hist. du Bajanisme: eine Apologie erschien 1738). — Soto ging seinem Bischofe in seinem Eifer, durch Hebung des Unterrichts der Reformation entgegenzuwirken, sehr an die Hand durch Abfassung eines Katechismus, der in verschiedenem Umfange und unter verschiedenen Titeln mehrmals gedruckt wurde. (Zuerst Institutiones christianae. Aug. Vind. 1548. Val. Othmar, dann Compendium doctrinae catholicae etc. 1554; daraus Methodus confessionis. Dil. 1553.) In Dilingen las er eine Art Pastoraltheologie, welche auf Befehl des Cardinals nach den Heften seiner Schüler im J. 1558 gedruckt wurde unter dem Titel: Tractatus de institutione Sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt, s. Manuale clericorum. Er handelt darin im ersten Theile von den Sacramenten, im zweiten von der Sünde und ihrer Heilung und vom Leben des Priesters. — Mit Brenz (s. d. A.) ließ er sich in einen Streit ein in Betreff des von ihm verfaßten und von dem Herzog von Würtemberg dem Concilium von Trient vorgelegten Glaubensbekenntnisses; er schrieb: Assertio cath. fidei circa articulos confessionis nomine illustr. ducis Wurtembergensis oblatae per ejus legatos concilio Tridentino 24. Jan. 1552. Antw. 1552; und als Brenz antwortete, replicirte er mit Defensio cath. confessionis et scholiorum circa confessionem etc. Antw. 1557. In Dilingen kam P. Soto in nähere Verbindung mit dem Cardinal Polus (s. d. A.), der sich eine Zeit lang daselbst aufhielt. Auf den Wunsch der Königin Maria von England war er nämlich vom Papste als Legat nach England geschickt worden, um dieses Reich wieder in den Schooß der Kirche aufzunehmen. Er war schon auf dem Wege dahin begriffen, als der Kaiser, sei es aus persönlichen oder politischen Gründen, ihn in Dilingen aufhielt. Lange erwartete er dort die Erlaubniß der Weiterreise und sandte endlich den Petrus de Soto nach Brüssel zum Kaiser, um die Hindernisse seiner Sendung zu beseitigen. Soto erreichte auch wirklich seinen Zweck, sei es, daß sein persönlicher Einfluß diesen Erfolg erlangte oder daß die Gründe des Aufenthaltes unterdessen weggefallen waren. Jedenfalls war er dadurch in die Angelegenheit der Bekehrung Englands hineingezogen und als der Cardinal Polus sein Hauptaugenmerk auf die Reinigung der Universitäten Oxford und Cambridge richtete, wurde Soto berufen, den Lehrstuhl der Theologie in Oxford zu besteigen, den früher Petrus Martyr (s. d. A.) innegehabt hatte. Aber seine glänzende Wirksamkeit an

dieser Stelle dauerte nur kurze Zeit; mit dem Tode der Maria stürzte ihr ganzes Werk zusammen. Die herbeigerufenen Katholiken mußten das Land wieder verlassen und Soto kehrte 1558 nach Dilingen zurück. Als jedoch 1561 das Concil von Trient erneuert wurde, wurde P. Soto vom Papste dahin an die Spitze der päpstlichen Theologen berufen. Die Geschichtschreiber des Concils sind einstimmig in dem Zeugnisse von dem hohen Rufe und dem Vertrauen, das sich Soto unter den versammelten Vätern durch Wissenschaft und Charakter erwarb; allgemein galt er als einer der ersten Auctoritäten unter den Theologen. Er sprach in den Versammlungen der Theologen über den Ordo und die Ehe. In den Berathungen über den Ordo vertheidigte er die göttl. Einsetzung der Hierarchie in ihren verschiedenen Abstufungen, die Sacramentalität des Ordo und die Nothwendigkeit seiner Ertheilung durch den Bischof. In Beziehung auf die Ehe vertheidigte er das Recht der Kirche eine separatio zu verfügen, während er andererseits die absolute Unauflöslichkeit des Ehebundes behauptete, nicht nur für den Fall des Ehebruchs, sondern auch für den Fall der Bekehrung des einen Ehetheils in einer nicht christlichen Ehe. Ungemein schwierig wurde seine Stellung, als die Frage von dem göttlichen Rechte der bischöflichen Residenz zur Parteifrage wurde, um die sich das ganze Verhältniß der Bischöfe zum Papste drehte. Denn während die päpstlichen Legaten gegen das behauptete göttliche Recht waren, und jedenfalls eine Entscheidung darüber zu verhindern suchten, war er wie der größte Theil seiner Landsleute für dasselbe, und war so sehr von der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Entscheidung durchdrungen, daß er sogar in seinem Vortrage über die Ehe Veranlassung genommen hatte, in eindringlicher Rede zu einer solchen Entscheidung aufzufordern. Mehrmals wurde er von den päpstlichen Legaten verwendet, um in dieser Frage mit den spanischen Bischöfen zu unterhandeln, denen er durch Nationalität und Gesinnung nahe stand. Selbst noch der letzte Act seines Lebens zeigte, wie sehr diese Angelegenheit ihm am Herzen lag, denn drei Tage vor seinem Tode, der den 20. April 1563 eintrat, unterzeichnete er, wahrscheinlich unter dem Einflusse des Erzbischofs von Braga, Bartholomäus de Martyribus, einen Brief an den Papst, worin er ihn demüthig bittet, er möge zugeben, daß die Residenz und Einsetzung der Bischöfe als juris divini erklärt werde. Eine Abschrift dieses Briefes wurde unter den versammelten Vätern verbreitet und machte großes Aufsehen. Soto starb, von den Vätern des Concils allgemein bedauert, von allen wurde sein Tod als ein Verlust für das Concilium anerkannt. In der theologischen Litteratur ist seine Wirksamkeit von geringerem Belange, als die seines Namensgenossen, denn außer dem erwähnten Tractatus de institutione sacerdotis haben wir von ihm keine Schrift von allgemeiner Bedeutung. [Weinhart.]

Sottana, Soutane, der Priesterrock (Talar), s. Kleidung, geistliche.

Southcott, Johanna, s. Sabbatharier.

Sozomenus, Kirchenhistoriker, s. Kirchengeschichte.

Spalatin, Georg, einer der Hauptbeförderer der Reformation, war geboren 1484 zu Spalt, daher sein Name Spalatinus, denn mit seinem Geschlechtsnamen hieß er Burkhard. Er kam 1497 auf die Sebaldusschule in Nürnberg und zwei Jahre darauf an die Universität Erfurt, wo er gleichzeitig mit Luther humanistische Studien trieb. Hierauf ging er nach Wittenberg, wo er 1502 Magister wurde; kehrte von da nach Erfurt zurück und trieb Jurisprudenz, zuletzt aber widmete er sich der Theologie, während er zugleich die Stelle eines Hauslehrers in einer Patrizierfamilie bekleidete. Im J. 1507 wurde er zum Priester geweiht und bekam eine Pfarrei in Hohenkirchen am Fuße des thüringischen Waldes. Allein schon im folgenden Jahre wurde er Lehrer im nahegelegenen Kloster Georgenthal. Von seinem ehemaligen Lehrer Mutianus empfohlen, wurde er an den Hof der gemeinschaftlich regierenden Brüder Friedrich des Weisen und Johann des Beständigen von Sachsen berufen, um die Erziehung des Churprinzen Johann Friedrich zu übernehmen und

später (1511) wurde er Hofmeister der zwei Neffen des Churfürsten, Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, die in Wittenberg ihre Studien machten, zugleich erhielt er ein Canonicat am St. Georgenstift in Altenburg. In Wittenberg lebte er in vertrautem Umgang mit Luther, J. Jonas, J. Lange und Link, die er schon von Erfurt her kannte. Ihre Studien waren besonders den Werken des hl. Augustinus und der alten teutschen Mystiker zugewendet, und hier entwickelten sich in ihnen jene Anschauungen, die den Keim der Reformation in sich trugen. Im J. 1514 machte ihn Friedrich zu seinem Hofkaplan und Geheimschreiber in Angelegenheiten der Kirche und Schule, besonders zog er ihn zu Rathe bei der Pflege der Universität Wittenberg, zu deren Bibliothecar er ihn ernannte. Die besondere Liebe, die der Churfürst ihm zuwendete, gab ihm einen bedeutenden Einfluß, den er den Reformatoren, seinen Freunden, unbedingt zu Gebot stellte. Er begleitete den Churfürsten zum Reichstag von Augsburg 1518, zur Kaiserwahl nach Frankfurt 1519, zum Reichstag in Worms 1521 und zu dem in Nürnberg 1524 und war sein Gefährte und Seelsorger bis zu seinem Tode in Lochau 1525. Ueberall benützte er seine Stellung, die Sache der Reformation zu fördern, und ihr den Schutz des von Natur unentschlossenen Churfürsten zu sichern, der mit Luther nur durch seine Vermittelung verkehrte und nur zweimal persönlich mit ihm sprach. Unter lebhafter Betheiligung und Förderung Friedrichs war er seit 1510 mit historischen Studien über teutsche, besonders sächsische Geschichte beschäftigt und führte zu diesem Zwecke eine sehr umfassende Correspondenz mit Cranz, Stabius, Tritheim, Aventin, Peutinger u. a. Auch um die Geschichte der Gegenwart nahm er sich an durch fleißige Aufzeichnung der laufenden Ereignisse, besonders der Religionshändel seit 1518. — Nach Friedrichs Tode siedelte er sich nach Altenburg über, wo er Oberpfarrer und seit 1528 Superintendent des altenburgischen Kreises wurde. In diesem Jahre verheirathete er sich unter lebhaftem Widerspruche des St. Georgsstiftes, dessen Canonicus er war, mit Cath. Heidenreich, der Tochter eines Bürgers der Stadt. Seine neue Stellung unterbrach nicht seinen Verkehr mit den Churfürsten. 1526 begleitete er Johann nach Speyer, nahm 1527—1529 Antheil am Visitationswerk, durch welches das Land vollends protestantisirt werden sollte, begleitete 1530 den Churfürsten und Churprinzen nach Augsburg, wirkte 1532 auf dem Convent zu Schweinfurt, wo er auch während seines sechswöchentlichen Aufenthaltes viel zur Einführung der Reformation in der Stadt beitrug. Von 1533—1535 war er wieder am Visitationswerke unter Johann Friedrich, seinem ehemaligen Zögling, thätig, begleitete diesen auf einer Reise im nördlichen Teutschland, am Rhein, sodann durch Böhmen und Mähren nach Wien, wo der Churfürst sich mit dem Kaiser versöhnen und die Lehen empfangen wollte; endlich zur Bundesversammlung nach Schmalkalden, und 1537 ebendahin, als man dort das mantuanische Concil ablehnte und die schmalkaldischen Artikel unterzeichnete. Auch der Churfürst Johann Friedrich betheiligte sich an seinen historischen Arbeiten, revidirte sie vielfach und ließ von ihm historisch-politische Streitschriften verfassen, so 1537—1538 eine historische Vertheidigung seiner Ansprüche auf das Burggrafenthum Magdeburg. Seit 1540 war ihm Ruhe gegönnt, allein von da an verdüsterte sich sein Gemüth, Streitigkeiten verbitterten ihm den Rest seines Lebens; Kummer über die Verschlimmerung der öffentlichen Zustände, Gewissensbisse und die Furcht, in die Ungnade des Hofes gefallen zu sein, erzeugte in ihm eine unheilbare Schwermuth, die zu Zeiten in förmlichen Wahnsinn ausbrach und ihn endlich ins Grab brachte, den 16. Juni 1545. — Sein litterarischer Nachlaß, der besonders für die Geschichte der Reformation von der höchsten Wichtigkeit ist, ist größtentheils noch in den Originalhandschriften in den Archiven und Bibliotheken von Weimar und Gotha vorhanden. Er befaßt 1) das Leben und die Zeitgeschichte Friedrichs des Weisen und 2) Johannes des Beständigen. 3) Die Religionshändel, die Cyprian sehr lückenhaft und voll Fehler herausgegeben hat unter dem Namen Annales Reformationis.

4) Lateinisch geschriebene Tag- und Zeitbücher. 5) Die Geschichte der Päpste und Kaiser zur Zeit der Reformation. 6) Kleinere Skizzen über die sächsischen Churfürsten und Herzöge und über sein eigenes Leben. 7) Eine sehr reiche Correspondenz: von Luther allein sind von 1511—1544 400 Briefe an ihn vorhanden. Mehreres davon ist schon gedruckt z. B. in Grundigs Sammlung zur sächsischen Geschichte Tom. V. und in Menkenii Scriptor. rer. germ. Tom. II. p. 1067. Eine neue Ausgabe veranstalten Chr. G. Neudecker und Ludw. Preller: „Georg Spalatins historischer Nachlaß und Briefe." Der erste Band, „das Leben und die Zeitgeschichte Friedrich des Weisen" enthaltend, ist bereits erschienen, Jena bei Mauke 1851. Das Leben Spalatins schrieben in der ältern Zeit Chr. Schlegel, in neuerer Zeit Julius Wagner. [Weinhart.]

Spalato, Erzbisthum, s. Kolocza.

Spalding, Johann Joachim, Dr. der Theologie, preußischer Oberconsistorialrath, Propst, Pastor primarius an der Nicolaikirche und Inspector des vereinigten Berlin-Cölnischen Gymnasiums wurde zu Triebsees, einem Städtchen in Schwedisch-Pommern, geb. am 1. November 1714, starb in Berlin am 22. Mai 1804. Auf der Schule zu Stralsund studirte er die Humaniora, von 1731 an aber die Theologie auf der Universität Rostock. Er war hierauf abwechselnd Hofmeister und Predigergehilfe. In einer öffentlichen Disputation 1735 vertheidigte er die Wolf'sche Philosophie. Mit Talent verband er Fleiß im Privatstudium, welches ihn namentlich englischen Schriften zuführte, wie er denn Shaftesburys Sittenlehre vom Englischen ins Teutsche übersetzte (Berlin 1745); dessen Untersuchung über die Tugend 1747; Le Clarks Untersuchung des Unglaubens aus dem Französischen (Halle 1747); auch Forsters Betrachtungen über die natürliche Religion (Leipzig 1750—53) 2 Thle. übersetzte er, wie auch J. Buttlers Bestätigung der Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit dem Laufe der Natur aus dem Englischen (Leipzig 1756.). Außerdem verfaßte er mehrere selbstständige Werke religiös-philosophischen und ascetischen Inhalts, deren Werth aber wohl kein bleibender sein wird. Ihr Vortheil besteht in warmer, practischer Haltung; ihr Nachtheil in philosophischer Halbheit. Das rationalistische Element ist in Spalding noch gemischt mit einem gläubigen Gemüthe; eine Unhaltbarkeit, die ihm nicht zum Bewußtsein kam, weil die Praxis ihn die letzte Consequenz nicht sehen ließ. Am meisten Aufsehen erregten folgende unter seinen Schriften: „Ueber die Bestimmung des Menschen," „Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum," Leipzig 1761. „Vertraute Briefe, die Religion betreffend" 1784. „Von dem Wesentlichen der Religion und von dem Unterscheidenden des Christenthums," Helmstädt 1793. „Die Religion eine Angelegenheit des Menschen," Leipzig 1794. Außerdem erschienen von ihm viele Predigten; denn hier wirkten eine liebenswürdige Persönlichkeit, gebildete Sprache und Wärme glücklich zusammen. Auch ein in der protestantischen Confession beliebtes Sterblied („Des Todes Graun, des Grabes Nacht" u. s. w.) hinterließ er. (Siehe Nekrolog der Teutschen für das 19. Jahrhundert von F. Schlichtegroll, Bd. V. S. 99—207.). [Haas.]

Spaltungen in der Kirche, s. Schisma.

Spaltzettel, s. Cooperator.

Spangenberg, (Cyriacus und Aug. Gottl.), s. Flacius und Herrnhuter.

Spanien und Portugal. (Christianisirung, gegenwärtige kirchliche Gestaltung.) Die ersten Keime der Aussaat des Christenthums in der pyrenäischen Halbinsel lassen sich weder hinsichtlich der Zeit, in welcher sie geschah, noch hinsichtlich der Personen, von denen sie ausging, mit Gewißheit bestimmen. Die Sage läßt die Predigt des Evangeliums von dem Apostel Jacobus, dem Zebedäiten ausgehen; gibt aber weder die Zeit noch die näheren Umstände an, welche die Einführung des Christenthums durch ihn begleitet haben sollen. Aus der Regierungsperiode

des Kaisers Nero findet sich die Inschrift eines Denkmals, welches dem Kaiser zum Danke dafür gesetzt wurde, daß er die Provinz von Räubern und von Denjenigen gereinigt habe, welche dem Menschengeschlechte einen neuen Aberglauben aufdrängen wollten. Muratori hat sie aus dem Grunde verworfen, weil der Bestand der christlichen Religion zu Nero's Zeit noch so unbedeutend gewesen sei, daß Niemand über ihre Niederlage hätte Triumphe feiern können; allein der Inhalt der Inschrift rechtfertiget keineswegs die Voraussetzung Muratori's, daß hier von einem Triumphe über eine große Zahl von Christen die Rede sei, sondern weist vielmehr auf die Verfolgung der ersten Anhänger des Evangeliums in Spanien hin. — Eine solche Verfolgung konnte aber unter Nero's Regierung allerdings stattfinden, denn schon das Verlangen, welches der Apostel Paulus am Schlusse des Römerbriefes äußert, über Rom nach Spanien gehen zu wollen, deutet auf das Vorhandensein für das Christenthum empfänglicher Elemente in Spanien hin. Für den Vollzug dieser Reise des Apostels spricht auch das Zeugniß mehrerer Kirchenväter und die Tradition von den sieben Apostelschülern, welche Petrus und Paulus nach Spanien gesendet haben sollen. Von diesen Apostelschülern leiten die spanischen Schriftsteller die Gründung einzelner Bisthümer und die Fortpflanzung des bischöflichen Amtes her. — Ungeachtet der Verfolgungen, welche Prudentius mit evangelischer Begeisterung geschildert hat, nahm die Verbreitung des Christenthums in reißendem Fortschritte zu und trat in der Entwicklung der Kirchenverfassung immer mehr hervor, so daß gegen das Ende des dritten Jahrhunderts wohl jede der spanischen Städte schon ihren Bischof hatte. — In den Anfang des vierten Jahrhunderts fällt die Synode von Eliberis (s. Elvira), deren Acten die älteste der auf uns gekommenen Synodalverhandlungen der spanischen Kirche enthalten. — Eliberis nach der Concilienausgabe, nach Plinius Illiberis genannt, war eine westlich von Atarfe gelegene Stadt, welche die Araber Elvira nannten und welche noch ihr Geograph Edrisi um die Mitte des zwölften Jahrhunderts als eine von Granada verschiedene Stadt kennt, während neuere Forscher sie unrichtig als einen Theil des jetzigen Granada bezeichnet haben. Nach Edrisi verschwindet aber der Name Elvira aus der Zahl der spanischen Städte, und das Angedenken an dieselbe hat sich nur in der ebenfalls sogenannten Sierra Elvira erhalten. — Die Zeitbestimmung dieser Synode wird verschieden angegeben. Nach der gewöhnlichen Annahme wird sie in unseren Concilienausgaben bald in das J. 303, bald in das J. 305 gesetzt. Nach dem Texte der großen im siebenten Jahrhunderte verfaßten spanischen Canonensammlung, von welcher erst in neuerer Zeit eine Ausgabe erschien, gehört sie aber in eben diejenige Zeit, in welcher die Synode von Nicäa gehalten wurde, also in das J. 325. — Für diese Angabe spricht sowohl der Canon 56 (nach den gewöhnlichen Ausgaben Can. 55), nach welchem sich die Christen bereits im regelmäßigen Besitze obrigkeitlicher Aemter befanden, wie der Umstand, daß auf der Synode 19 Bischöfe erschienen, was beides zur Zeit der Verfolgung, wie sie in den Jahren 303—305 stattfand, nicht denkbar ist. Der Name Metropolitan kommt bei den im Eingange genannten Bischöfen nicht vor, (sie sind wahrscheinlich nach dem Alter der Weihe aufgeführt) wohl aber ist in den Beschlüssen selbst (can. 58) schon von einer prima cathedra die Rede. Die bischöflichen Sitze, die hier genannt werden, lassen sich, nur wenige abgerechnet, mit Gewißheit bestimmen. Sie gehören größtentheils der Provinz Bätica an, indessen finden sich aus den Provinzen Tarraconensis und Lusitania, also aus den drei weltlichen Provinzen, welche schon seit Augustus bestanden, Bischöfe auf der Synode, so daß sämmtliche Provinzen auf ihr vertreten waren, wenn sie auch keineswegs als eine Versammlung aller Bischöfe des römischen Spaniens betrachtet werden kann. — Von Constantin dem Großen wurde Spanien in sieben Provinzen eingetheilt, nämlich Bätica mit der Hauptstadt Hispalis (Sevilla s. d. A.), Lusitania mit der Hauptstadt Emerita (Merida), Galläcia mit der Hauptstadt Bracara (Braga), Tarraconensis mit der Hauptstadt Cäsaraugusta (Saragossa s. d. A.), Carthaginensis

mit der Hauptstadt Carthago nova (Cartagena), Baleares mit der Hauptstadt Palma und Tingitana in Africa mit der Hauptstadt Tinigis (Tanger). — Nach dieser Eintheilung der weltlichen Provinzen entwickelte sich auch großentheils die der kirchlichen Provinzen und ihrer Metropolen, nur wurde die Tingitana niemals zu dem kirchlichen Verbande mit Spanien gerechnet (sie gehörte zur Mauritania Cäsareensis), die Metropole der Provinz Tarraconensis wurde die Stadt Tarraco und auf den Belearen wurde erst weit später ein bischöflicher Sitz gegründet. — Unter der Regierung der gothischen Könige (vgl. den Art. Gothen) kam mit dem narbonensischen Gallien auch die Metropole Narbonne zum westgothischen Reiche hinzu und Toledo trat an die Stelle von Neucarthago. Toledo wurde auch durch den Beschluß der vereinigten Bischöfe, die sich im J. 681 unter der Regierung des Königes Eurich daselbst versammelten, mit solchen Vorrechten ausgestattet, (Conc. Tolet. XII. can. VI.) daß es als die Primatie von Spanien betrachtet werden konnte. — Bei der Eroberung des Landes durch die Araber (s. d. Art. Mauren) wurden die Kirchen überall verheert, wo Waffengewalt entschied, in allen Städten dagegen, welche mittelst Vertrag an die Eroberer übergegangen waren, blieben sie verschont, wenn die verlangten Abgaben entrichtet wurden. In Toledo wurde die Hauptkirche zur Moschee genommen, die übrigen wurden den Christen belassen. Der Metropolit von Toledo, welcher das Unglück des Landes nicht ertragen konnte, ging nach Rom; für die Verwaltung des Bisthums aber wurde Sorge getragen. In Andalusien bestanden die bischöflichen Stühle, wenn auch unter vielen Erledigungen, fort, obgleich hier die Araber die größte Gewalt hatten; auch in Bätica hatte sich noch am Ende des eilften Jahrhunderts die bischöfliche Hierarchie erhalten. — Die Bischöfe, welche sich in ihren Sitzen bei dem ersten Andrange der Eroberer nicht halten konnten, flohen in die Berge, wo ihre Nachfolger den Titel der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Bisthümer beibehielten, wie Etherius, der am Ende des neunten Jahrhunderts sich in den Bergen von Liabana Bischof von Osma nannte. Andere Bischöfe aus Lusitanien flohen nach Iria Flavia (Patronin der Provinz Corunna) an der Grenze von Gallicien und erhielten von dem Bischofe dieser Stadt, welche niemals in die Hände der Araber gerieth, zehentpflichtige Ländereien zu ihrem Unterhalte. — Von den eroberten Provinzen ging zuerst für die Araber das narbonensische Gallien wieder (759) verloren, aber auch diesseits der Pyrenäen erweiterte sich allmählig die Herrschaft der Christen, und es entstanden neben Asturien (später Reich von Oviedo oder Leon genannt) die Reiche von Navarra und Aragonien und mehre christliche Grafschaften, bis sich 1109 aus der Grafschaft Portugal ein eigenes von Spanien unabhängiges Reich bildete (s. d. Art. Alfons I.). — Mit der Eroberung von Toledo (1085) trachteten die Könige von Leon auch die Metropole dieser Stadt mit ihren alten Vorrechten wieder herzustellen. Die Verhältnisse hatten sich aber so geändert, daß der Primat Toledo's nicht wie früher bloß von dem Clerus Spaniens und dem Könige ausgesprochen werden konnte, denn ein Theil der Suffraganbischöfe war noch dem Joche der Araber unterworfen, der andere Theil aber stand nicht mehr unter einem christlichen Könige, sondern gehörte verschiedenen christlichen Staaten an. Daher wandte man sich nach Rom an Papst Urban II., welcher den Primat der Kirche von Toledo wieder herstellte und am 15. October 1088 eine Bulle erließ, in welcher der päpstliche Stuhl zum ersten Male die Primatialrechte Toledo's in förmlicher Weise aussprach. — Im folgenden Jahrhunderte (1124) wurde der Sitz der alten Metropole Emerita nach St. Jago de Compostella (s. d. Art. Compostella) verlegt und dieses erhielt als Nachfolgerin von Merida auch die Metropolitanrechte über einen Theil von Portugal, denn bei der Trennung der beiden Staaten hatte sich an dem kirchlichen Verbande der Bisthümer nichts geändert. Erst später fieng Braga an, sich der Jurisdiction Toledo's durch den Anspruch auf Exemtion entziehen zu wollen und behauptete sogar von der Zeit Innocenz III. an einen Anspruch auf die Primatie über Spanien,

weßhalb auch gegenwärtig noch der Erzbischof von Braga den Titel Primas von Spanien führt. — Zum Schutze gegen die Ungläubigen wurden in Spanien die Ritterorden von Calatrava (1157), von St. Jago (1175) und von Alcantara, in Portugal der von Avis (1162) gestiftet (s. diese Art.). Beide Staaten hatten außerdem auch die beiden Orden der Templer und der Johanniter aufgenommen. — Mit dem Beginne des 14. Jahrhunderts erhielt Aragonien eine neue Metropole, da Johann XXII. das Bisthum Saragossa (s. d. A.) 1318 zum Erzbisthum erhob. Gegen das Ende desselben Jahrhunderts kam auch die Trennung der portugiesischen Bisthümer auf Betrieb des Königs von Portugal, der sein Reich möglichst unabhängig stellen wollte, von dem Metropolitanverbande mit Spanien zu Stande. König Johann I. benützte das Schisma, während dessen Spanien zu dem Gegenpapste Clemens VII. hielt, während Portugal auf der Seite des rechtmäßigen Papstes Urban VI. stand, und erwirkte von dessen Nachfolger Bonifaz IX. die Erhebung des Bisthums Lissabon zur Metropole (1394). Sie erhielt als Suffraganbisthümer Lamego, Guarda und Evora, welche von ihrer bisherigen Metropole St. Jago de Compostella getrennt wurden, und das Bisthum Silves in Algarve, welches bisher zum Erzbisthume Sevilla gehört hatte. Die Gebietstheile diesseits des Minho und jenseits des Guadiana, von denen der erstere zur Diöcese Tuy, der letztere zum Bisthume Badajoz gehörte, wurden eigenen bischöflichen Administrationen übergeben, bis sie mit dem Bisthume Ceuta vereiniget wurden. — Auch den Verband, in welchem der Orden von Avis mit dem von Calatrava stand, hob König Johann I. auf. — Die Suffraganbisthümer, welche die Metropole Braga in Gallicien und Leon hatte, wurden gleichfalls von ihr getrennt, so daß sie auf die von Porto, Coimbra und Viseu beschränkt blieb. Portugal hatte daher bei der Trennung 2 Erzbisthümer und 7 Bisthümer, Spanien aber zählte die Erzbisthümer Sevilla, St. Jago de Compostella, Tarragona, Toledo und Saragossa mit 40 Suffraganbisthümern. Nach der Vertreibung der Araber aus Spanien (s. Mauren) wurden noch die Metropolen Granada (1493) und Valencia (1492) in den Königreichen gleichen Namens errichtet und das Bisthum Almeria (1493) wieder hergestellt. — Von jener Zeit an bis zum Beginne des jetzigen Jahrhunderts haben sich in den beiden Ländern in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung im Mutterlande selbst nur wenige Veränderungen ergeben. In Spanien erhielt Altcastilien eine neue Metropole durch die Erhebung des Bisthums Burgos zum Erzbisthume (1574), welchem später die neugestifteten Bisthümer Santander 1754 und Tudela 1783 untergeordnet wurden. — Von den älteren Erzbisthümern kamen zu Toledo das Bisthum Valladolid (1595); zu Tarragona die Bisthümer Solzona (1593) und Iviza (1782), zu Saragossa die Bisthümer Barbastro (1571) und Teruel (1577) hinzu. Valencia erhielt anfänglich noch Orihuela (1510), später das nach langer Unterbrechung wieder hergestellte Minorca (1795) als Suffraganbisthümer. In Portugal wurde das Bisthum Evora 1540 zur Metropole erhoben, die Bisthümer Miranda (1545), Leiria (1545), Portalegre (1549), Elvas (1570), Beja (1770), Penafiel (1770), Pinhel (1770), Castellobranco (1771) und Aveiro (1774) neugegründet, das Bisthum Miranda (1780) mit dem neugestifteten Bisthume Braganza (1770) vereinigt und Lissabon (1717) zum Patriarchate erhoben. — Um so bedeutender dagegen waren die neuen kirchlichen Einrichtungen, welche beide Länder in ihren Colonien getroffen hatten, Einrichtungen, welche der Kirchengeschichte Spaniens und Portugals ein neues Feld eingeräumt und zugleich ein allgemeines geschichtliches Interesse verliehen haben. Von Seiten Portugals wurden zuerst in den neuen in Nordafrica gemachten Eroberungen Bisthümer gegründet (s. Africanische Kirche). Unter Johann I. wurde 1418 das Bisthum Ceuta errichtet, von seinen Nachfolgern Tanger (das alte Tingis) wieder 1469 mit einem Bischofe versehen und für Saffi schon vor dessen Eroberung 1487 ein Bischof ernannt. Von diesen 3 Bisthümern wurde das letztere mit der Räumung des Bezirks

von Saffi (1542) aufgehoben, Ceuta blieb, als die Dynastie Braganza 1640 den Thron bestieg, in den Händen Spaniens, und Tanger, dessen Sitz seit langer Zeit erledigt ist, wurde in neuester Zeit dem Erzbisthume Aix als Suffraganbisthum zugetheilt. Auf der im Westen Europa's wieder entdeckten Inselgruppe von Madeira überließ König Eduard 1434 die geistliche Jurisdiction dem Christusorden (s. Christorden), der nach der Auflösung des Templerordens an die Stelle desselben getreten war. Eugen IV. bestätigte diese Schenkung 1445 mit dem Beisatze, daß der Orden die Rechte der bischöflichen Weihe durch einen beliebigen Bischof versehen lassen könne, und Nicolaus V. erkannte die schon eroberten und noch zu erobernden Länder 1454 als Eigenthum Portugals an, und verlieh den Königen das Recht, Kirchen und Klöster errichten und Welt- und Ordensgeistliche als Missionäre absenden zu dürfen. König Alphons V. schenkte demselben Orden 1454 die geistliche Jurisdiction in Gozola, Guinea, Nubien, Aethiopien und den noch zu erwerbenden überseeischen Besitzungen, und Calixt III. bestätigte diese Verleihung 1455 dem Orden über alle Länder vom Cap Nun und Bojador an bis nach Indien, dem Prior des Ordens aber übertrug er in allen diesen Ländern die Rechte eines Diöcesanbischofes. — Diese Rechte übten die Ordensprioren aber nicht in eigener Person aus. Sie hatten schon in früherer Zeit die Jurisdiction über die Ordenskirchen dem Pfarrer von St. Maria zum Oelberge in Thomar (deßhalb Vicar von Thomar genannt), der vom Großmeister präsentirt und von ihnen installirt wurde, übertragen. Ihm überließen sie auch jetzt, als sich der Wirkungskreis des Ordens so bedeutend erweiterte, das Generalvicariat in allen neuen Erwerbungen. Hiedurch ergab sich die eigenthümliche Erscheinung, daß außer den Ordenskirchen im Mutterlande auch bedeutende Strecken in Africa, Asien und America seiner Jurisdiction untergeben und eine Diöcese von einem größeren Umfange als der eines Patriarchates beträgt, einem einfachen Priester anvertraut war. — So verblieb die neue Gestaltung der Verhältnisse, bis auf Betrieb des Königs Emmanuel 1514 das Bisthum Funchal auf der Insel Madeira errichtet, das Vicariat von Thomar in seinem ganzen Umfange mit ihm vereinigt, das Patronatrecht aber sowohl über die Ernennung zu bischöflichen wie zu allen anderen kirchlichen Würden dem Könige als Großmeister des Christusordens überlassen wurde. — Johann III. ließ 1532 eine eigene Behörde (mesa de consciencia e ordens) errichten, unter welche die bischöfliche Jurisdiction des Christusordens in der Weise untergeordnet wurde, daß in der Folge zwischen den neu ernannten Bischöfen und diesem Tribunale vielfache Reibungen entstanden. Auf seinen Betrieb wurde auch das Bisthum Funchal 1533 zur Metropole erhoben und 4 neue Bisthümer für die überseeischen Besitzungen Angra, Caboverde, Goa und St. Thomas errichtet, welche den Metropolitansprengel von Funchal bildeten. Paul III. stellte 1536 auch das Vicariat von Thomar wieder her, aber seine Jurisdiction beschränkte sich jetzt auf die Ordenskirchen in Portugal und Nordafrica. Nach dem Tode des Metropoliten von Funchal 1547 veranlaßte Johann III. eine neue Organisation der überseeischen Bisthümer; Funchal wurde jetzt wieder Bisthum und mit allen seinen früheren Suffraganbisthümern dem Erzbisthume Lissabon untergeordnet. Erst unter der Regierung Sebastians wurde 1557 das Bisthum Goa (s. d. A.) zur Metropole des portugiesischen Indiens erhoben und erhielt die gleichzeitig neu geschaffenen Bisthümer Malacca und Cochim als Suffraganbisthümer (s. Franciscus Xaverius und Indien). Auch diese Organisation erwies sich als unzureichend, da der Metropolitansprengel Goa's außer dem portugiesischen Indien auch China und Japan umfaßte (s. diese Art.). Gregor XIII. errichtete daher 1575 für China das Bisthum Macao und Sixtus V. 1588 das Bisthum Funay für Japan; Paul V. verlegte 1609 den Sitz des Erzbisthums Angamale, eines Bisthumes der Thomaschristen, über welches Portugal schon von Clemens VIII. 1599 das Patronatrecht erhalten hatte, nach Cranganor, und gründete für die Reiche Bengalen, Coromandel, Oriza und Pegu 1606 ein neues Bisthum in Meliapor.

Für die Ostküste Africa's wurde 1612 eine bischöfliche Administration in Moçambique, für China wurden 1690 zwei neue Bisthümer in Nanking und Pecking geschaffen. Alle diese Bisthümer wurden bei ihrer Errichtung dem Metropolitansprengel von Goa zugetheilt. — Für Brasilien (s. d. A.) bestand lange Zeit hindurch nur das Bisthum Bahia (errichtet 1550) mit den Administrationen von Rio de Janeiro (1555), Pernambuco (1611) und Peraiba (1624). Die Organisation der bischöflichen Hierarchie in Brasilien wurde während der spanischen Herrschaft durch den Krieg mit Holland verhindert, welches einen Theil Brasiliens erobert hatte. Als sich Portugal 1640 von Spanien losgerissen und die Dynastie Braganza den Thron bestiegen hatte, wurde zwar mit Holland Friede geschlossen, aber jetzt war es Spanien, welches der Organisation der Bisthümer entgegentrat, die Anerkennung Portugals von Seite des päpstlichen Stuhles zu verhindern suchte und das Patronatrecht über die portugiesischen Bisthümer in Anspruch nahm. Inzwischen wurden allmählich alle bischöflichen Sitze in Portugal und seinen Colonien erledigt, weßhalb die Bischöfe von Frankreich und die Sorbonne sich bei dem päpstlichen Stuhle dringend für ihre Wiederbesetzung verwendeten. — Alexander VII. wollte der großen Nachtheile wegen, die für die Gläubigen aus dem verlassenen Zustande der Bisthümer entstanden, sie zwar motu proprio, aber keineswegs nach dem Antrage Portugal's und mit Anerkennung des portugiesischen Patronats besetzen, sein Nachfolger Clemens IX. erkannte aber das Patronat Portugal's wieder an. — So wurden die Bisthümer im Mutterlande und in den Colonien wieder besetzt, für Brasilien aber wurde erst unter Innocenz XI. durch eine neue Organisation gesorgt, indem das Bisthum Bahia zur Metropole (1676) erhoben wurde, welche die gleichzeitig aus Administrationen in Bisthümer umgewandelten bischöflichen Sitze von Rio de Janeiro und Pernambuco als Suffraganbisthümer erhielt. — Gleich darauf wurde auch Maranchao 1677 zum Bisthume bestimmt. Im folgenden Jahrhunderte wurden noch die Bisthümer Para (1719), St. Paulo (1745), Meriana (1745) und die bischöflichen Administrationen Goyaz und Cuyeba (1745) gegründet. Von diesen wurden nur die zwei zuletzt genannten Bisthümer und die beiden bischöflichen Administrationen der Metropole Bahia zugetheilt, Maranchao und Pera dagegen wurden Suffraganbisthümer von Lissabon, weil sie weit mehr Verkehr mit dieser Stadt als mit Bahia hatten. — Aus demselben Grunde waren auch die Bisthümer St. Thomas und Angolo in Westafrica in den Metropolitanverband Bahia's aufgenommen worden. — Spanien hatte in den neuentdeckten Ländern zuerst (1511—12) auf den westindischen Inseln St. Domingo (ursprünglich Espanola, jetzt Haiti genannt) Puerto Rico und Cuba Bisthümer gegründet. Mit der Ausbreitung seiner Entdeckungen erweiterte sich auch die Christianisirung der neuen Colonien und dehnte sich auf Mittel- und Südamerica aus. Die Zeit der Errichtung der einzelnen Bisthümer läßt sich indessen nicht immer mit Bestimmtheit bezeichnen, weil die Angaben dem historischen Werke von Davila und Alcedo, unter sich und mit dem in neuester Zeit erschienenen statistischen Werke von Petri verglichen, sehr von einander abweichen. — In die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts gehören die Metropolen St. Domingo (1543), Mexico (1534) und Lima (1546) mit den Bisthümern Puebla de los Angeles, Mechoacan, Oajaca, Guadalajara, Guatemala, Comayagua, Nigaragua, Chiapa, Quito, Cuzco, Caracas, Paragay, Popayan, Cartagena und St. Marta. — In die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts gehören die Erzbisthümer Sta. Fe und Manila, dann die Bisthümer Yucatan, Arequipa, Trupillo, St. Jago de Chile, Concepcion de Chile, Merida de Maracaibo, Charcas, Tucuman, Nueva Segovia, Nueva Caceres und Cebu. — Im 17. und 18. Jahrhunderte wurden errichtet das Erzbisthum Charcas oder La Plata 1609, und Guatemala 1743, ferner die Bisthümer Havanna, Durango, Nuero Reino de Leon, Sonora, Guamanga, Cuença, Guayana, Nuestra Sennora de la Paz, Sta. Cruz de la Sierra und Buenos Aires. — Diese bisher geschichtlich entwickelte kirchliche Gestaltung beider

Länder hat sich in unsrem Jahrhunderte sehr verändert. Portugal zählte noch unter der Regierung Johanns VI. im Mutterlande (mit Einschluß der azorischen Inseln und der Inselgruppe von Madeira), ein Patriarchat, 2 Erzbisthümer und 16 Suffraganbisthümer, nämlich das Patriarchat Lissabon mit den Bisthümern Lamego, Guarda, Leiria, Portalegre, Castellobranco, Funchal und Angra; das Erzbisthum Braga mit den Bisthümern Porto, Coimbra, Viseu, Aveiro, Pinhel und Braganza; endlich das Erzbisthum Evora mit den Bisthümern Faro (früher Silves), Elvas und Beja. — In den Colonien besaß Portugal 2 Erzbisthümer mit 13 Suffraganbisthümern. Für Brasilien und Westafrica bestand das Erzbisthum Bahia mit den Bisthümern St. Thomas, Angola, Pernambuco, Rio de Janeiro, St. Paulo und Marianna. Die Bisthümer Caboverde, Maranhao und Para gehörten zum Patriarchate von Lissabon. — Für das portugiesische Indien und China umfaßte die Metropole Goa die Bisthümer Malacca und Timor, Macao, Cranganor, Meliapor, Peking und Nanking. — Mit der Lostrennung Brasiliens vom Mutterlande 1825 hörten die Bisthümer Brasiliens auf unter dem Patronate Portugals zu stehen, doch ist der Metropolitanverband, in welchem die Bisthümer St. Thomas und Angola mit Bahia standen, erst am 13. Januar 1844 durch Gregor XVI. förmlich aufgehoben worden, während er thatsächlich schon länger nicht mehr bestand. — Die Metropole Goa gehört zwar noch zum Patronate Portugals, indessen ist ihr früher sehr bedeutender Umfang durch das Breve Gregors XVI. Multa praeclare vom 24. April 1838 sehr gemindert worden. Gregor XVI. hob nämlich, nachdem die Bisthümer des portugiesischen Indiens wie die des Mutterlandes schon seit einiger Zeit erledigt waren, weil zwischen dem päpstlichen Stuhl und der Regierung von 1833—42 keine Verbindung mehr bestand, das Patronatrecht der Krone über die Bisthümer Cochim, Cranganor, Malacca und Meliapor auf und errichtete in Indien 9 apostolische Vicariate (vgl. den Art. Indien). Deßhalb sind auch im Staatskalender des hl. Stuhles seit dem Jahre 1840 Cochim und Cranganor weggelassen und Malacca wird zwar noch als Bisthum, aber nicht mehr als Suffraganbisthum von Goa aufgeführt. Nach dem neuesten Werke von Petri hat der päpstliche Stuhl indessen wieder Meliapor als zur Metropole Goa gehörig anerkannt, denn dieses führt die 3 Bisthümer Macao, Nanking und St. Thomas von Meliapor als die einzigen Bestandtheile der früher so umfangreichen Metropole Goa auf. — Portugal hat diese Minderung seines Patronatrechtes bisher nicht anerkannt und bei der Wiederbesetzung der Erzdiöcese im Jahre 1843 die Frage wegen der apostolischen Vicariate vermieden, weil der neuernannte Erzbischof Jose Maria da Silva Torres bei seiner Bestätigung von Seite des päpstlichen Stuhles alle hierauf bezüglichen Stellen und Breven ganz wie sein Vorgänger erhalten hatte und in unbeschränkter Weise an die Stelle seines Vorgängers Manoel de St. Galdino († 1831) ernannt worden war. — Der neue Erzbischof übernahm auch mit dem Beginne des Jahres 1844 die Leitung der Erzdiöcese, wollte aber das alte Ansehen seiner Vorgänger behaupten und die Gerechtsame der Metropole in ihrem ganzen Umfange aufrecht erhalten, obgleich Gregor XVI. und sein Nachfolger Pius IX. ihn zu bewegen suchten, den Wirkungskreis der apostolischen Vicariate anzuerkennen. Der gegenwärtige Papst trug deßhalb bei der Regierung auf die Zurückberufung des Erzbischofs an, versetzte ihn am 22. December 1848 auf das Erzbisthum Palmyra in partibus infidelium, und erklärte in der Ansprache, welche er im geheimen Consistorium am 17. Februar 1851 hielt, in welchem er den Erzbischof von Palmyra zum Coadjutor des Erzbischofs von Braga mit künftiger Nachfolge ernannte, daß, um alle nachfolgenden Streitigkeiten bei der Einsetzung eines neuen Erzbischofs zu Goa im Voraus abzuschneiden, in dem apostolischen Acte, welcher dem erwählten Prälaten die erzbischöfliche Würde überträgt, ausdrücklich die Grenzen gezogen werden sollen, welche er bei der Ausübung seines Amtes nicht überschreiten dürfe. — Seit jener Zeit ist der erzbischöfliche Stuhl zu Goa wieder erledigt, der Streit über seinen Umfang

aber dauert mit allen seinen verderblichen Folgen, durch die er ein Schisma in Indien hervorgerufen hat, noch gegenwärtig fort. Die Bisthümer in Westafrica gehören gegenwärtig alle zur Metropole Lissabon, so daß dieselbe im Ganzen die 10 Suffraganbisthümer Angola, Angra, Castellobranco, Funchal, Guarda, Lamego, Leiria, Portalegre, Caboverde und St. Thomas umfaßt. In den Grenzen der Erzbisthümer Braga und Evora ist keine Aenderung eingetreten; zu ersterem gehören noch die obengenannten sechs, zu letzterem die schon erwähnten drei Suffraganbisthümer. Im Ganzen zählt daher Portugal gegenwärtig, wenn man die Metropole Goa nach ihrem beschränkten Umfange annimmt, ein Patriarchat, 3 Erzbisthümer und 22 Bisthümer. — Spanien hatte, als Ferdinand VII. den Thron wieder bestieg, im Mutterlande und in den Colonien 17 Erzbisthümer und 89 Bisthümer, jedoch waren schon damals einige der Colonien im Aufstande begriffen. Im Mutterlande (mit Einschluß der balearischen und canarischen Inseln s. d. Art.) bestanden 8 Erzbisthümer und 51 Bisthümer, nämlich das Erzbisthum Toledo mit den Bisthümern Cordova, Cuença, Siguenza, Jaen, Segovia, Cartagena, Osma, Valladolid; das Erzbisthum Sevilla mit den Bisthümern Malaga, Cadix, Canaria; das Erzbisthum St. Jago mit den Bisthümern Salamanca, Tuy, Avila, Covia, Plasancia, Astorga, Zamora, Orense, Badajoz, Montonnedo, Lugo, Ciudad-Rodrigo (die Bisthümer Leon und Oviedo sind exemt); ferner das Erzbisthum Granada mit den Bisthümern Guadix und Almeria; das Erzbisthum Burgos mit den Bisthümern Pamplona, Calahorra, Valencia, Santander und Tudela; das Erzbisthum Tarragona mit den Bisthümern Barcelona, Gerona, Lerida, Tortosa, Vich, Urgel, Solsona und Iviza; das Erzbisthum Saragossa mit den Bisthümern Huesca, Barbastro, Jaca, Tarazona, Albarazin und Teruel; endlich das Erzbisthum Valencia mit den Bisthümern Segorbe Orihuela, Majorca und Minorca. — Das Bisthum Ceuta in Nordafrica wurde, als Spanien die Herrschaft über Portugal verlor, Suffragane des Erzbisthums Sevilla. — In den Colonien bestanden für die philippinischen Inseln in Ostindien das Erzbisthum Manila mit den Bisthümern Nueva Segovia, Nueva Caceres und Cebu; für die westindischen Inseln das Erzbisthum St. Domingo mit dem Bisthume Puerto Rico und das Erzbisthume Cuba mit dem Bisthum Havanna. In Mittelamerica besaß Spanien das Erzbisthum Mexico (s. d. Art.) mit den Bisthümern Puebla de los Angeles, Mechoacan, Oajaca, Guadalajara, Yucatan, Durango, Nuero Reino de Leon und Sonora, und das Erzbisthum Guatemala mit den Bisthümern Commayagua, Nicaragua und Chiapa. — In Südamerica (s. d. A.) hatte es 4 Erzbisthümer, nämlich Lima mit den Bisthümern Areguipa, Trujillo, Quito, Cuzco, Guammanga, Panama, St. Jago de Chile, Concepcion de Chile, Cuença und Mainas; Charcas mit den Bisthümern Nuestra Sennora de la Paz, Tucuman, Sta. Cruz de la Sierra, Paraguay, Buenos Aires und Salta; Santa Fe mit Popayan, Cartagena, Sta. Marta, und Antioquia; endlich Caracas mit den Bisthümern Merida de Maracaibo und Guayana. — Von den Bisthümern in den Colonien gehören gegenwärtig nur noch die Metropolen Manila und Cuba zu Spanien, alle übrigen gingen noch während der Regierung Ferdinands VII. verloren. — Auf den canarischen Inseln (s. d. Art.) wurde 1818 ein neues Bisthum, St. Christoval de Laguna mit dem Sitze auf der Insel Tenerifa errichtet, so daß Spanien gegenwärtig im Mutterlande, da in den Metropolitansprengeln keine weiteren Veränderungen vorgegangen sind, 8 Erzbisthümer und 52 Bisthümer, in der ganzen Monarchie aber 10 Erzbisthümer und 54 Bisthümer zählt. — Zu diesen wirklichen Bischöfen kommen noch 3 Bischöfe in partibus, nämlich die beiden Prioren des St. Jago Ordens in Leon und Ucles und der Abt von Alcala la Real, welche über ihre Districte bischöfliche Gewalt haben. — Die Kirche ist in beiden Ländern durch die Aufhebung des Zehenten und den Verkauf des größten Theiles des Kirchengutes arm geworden. An die Stelle des Zehenten trat für die Besoldung der Landpfarrer in Portugal

eine Gemeindeumlage (derrama), in Spanien eine Kirchensteuer, welche von der Regierung erhoben wird. Die Bischöfe werden in beiden Ländern vom Staate bezahlt; erhalten aber nur mehr ein geringes Einkommen. Die Ordensgeistlichkeit war vor der Aufhebung der Klöster in beiden Ländern bedeutend. In Portugal zählte man 1820 an Mönchen und Nonnen 10,722, die sich auf 498 Klöster und Hospitien vertheilten. In Spanien betrug die Zahl derselben im Jahre 1826 noch 92,627 mit mehr als 3000 Klöstern und religiösen Instituten. Die Weltgeistlichkeit bestand in Spanien aus 57,892, in Portugal aus 18,000 Mitgliedern. In beiden Ländern hat sich der Clerus sehr vermindert; eine bestimmte Angabe aus der neueren Zeit läßt sich nicht machen, weil keine Erhebungen darüber gepflogen wurden. — Das Verhältniß der Kirche zum Staate hatte sich schon zur Zeit der gothischen Könige dahin entwickelt, daß dieselben als Protectoren der Kirche bedeutende Rechte, wie die Ernennung der Bischöfe, die Berufung der Nationalsynoden, die Anordnung allgemeiner Maßregeln zu Gunsten der Gläubigen und die Entscheidung der Streitigkeiten in letzter Instanz in Anspruch nahmen. Diese Rechte werden von den Canonisten beider Länder Regalias genannt. Aus ihnen hat sich allmählig durch die Praxis der königlichen Tribunale jene Theorie entwickelt, welche im vorigen Jahrhunderte Pereira de Figueiredo wissenschaftlich zu begründen, Cenni aber zu widerlegen versuchte. In neuerer Zeit hat sie Masdeu im 11. Bande seiner Geschichte Spaniens mit vielen Gründen vertheidiget. — Einzelne Streitigkeiten zwischen der Kirche und dem Staate wurden in Portugal in früherer Zeit durch eine Reihe von Concordaten zu schlichten getrachtet, welche zwischen dem Clerus des Landes und den Königen Sancho II., Alphons III., Dionys, Peter I., Johann I., Alphons V. und Sebastian zu Stande kamen und theilweise die Bestätigung des päpstlichen Stuhles erhielten. Mit letzterem kam erst 1778 ein Concordat über die Verleihung der Pfründen zu Stande. Die Uebereinkunft, welche in neuerer Zeit (1842) zwischen dem portugiesischen Staate und dem päpstlichen Nuntius in Folge der Wiederaufnahme der gegenseitigen Verbindungen geschlossen wurde, hatte zunächst die Wiederbesetzung der zum Theil erledigten, zum Theile von Bischöfen aus der Regierungszeit Don Miguels besetzten bischöflichen Stühle zum Gegenstande, ist aber hinsichtlich ihres weiteren Inhalts nicht veröffentlicht worden. — In Spanien finden sich auch in der älteren Zeit schon Concordate mit dem hl. Stuhle. Peter II. von Aragonien schloß einen solchen Vertrag mit Innocenz III., in welchem er ganz auf das Patronatrecht der Krone verzichtete und sich als Lehensmann des Papstes bekannte; derselbe fand aber im Lande keine Anerkennung. Die Königin Eleonore von Aragonien schloß auf die Beschwerden des Clerus über die Eingriffe der königlichen Richter in die kirchliche Gerichtsbarkeit 1372 ein Concordat mit dem Cardinal Bertrand als apostolischen Nuntius, welches auch später noch als Grundlage zur Entscheidung solcher Streitigkeiten diente und auf Verlangen Carls V. 1551 auch auf Sardinien und die balearischen Inseln angewendet wurde. — Von Carl V. wurde auch mit den Päpsten Hadrian VI. und Clemens VII. ein Concordat errichtet, welches 1524 zu Stande kam und dem Könige die Ernennung der Bischöfe und einiger anderer Prälaten zugestand. Endlich wurde der Streit über die Verleihung der Pfründen durch ein Concordat zwischen Benedict XIV. und Ferdinand VI. 1753 nach mehreren vorhergegangenen vergeblichen Unterhandlungen dahin geschlichtet, daß dem Papste nur die Verleihung von 52 Pfründen zustehen solle. — Statt dieser 52 Pfründen ist durch das neueste Concordat vom 16. März 1851 dem Papste das Recht eingeräumt worden, in allen Metropolitancapiteln und in mehreren bischöflichen Capiteln die Dignität des Cantors, in den übrigen bischöflichen Capiteln aber ein Ehrencanonicat verleihen zu dürfen. — Durch dieses Concordat sehen die kirchlichen Verhältnisse Spaniens mannigfachen, der Kirche günstigen Veränderungen entgegen, welche insbesondere in einer neuen kirchlichen Eintheilung des Landes, in der Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiction und der canonischen

Normen über die Verleihung und Verwaltung der Kirchenämter und einer neuen Dotation des Clerus bestehen. — Zu den acht schon bestehenden Erzbisthümern soll nach Art. V. dieses Concordates ein neues mit dem Sitze in Valladolid hinzukommen. — Neue Bisthümer sollen zu Ciudad-Real, Madrid und Vitoria errichtet werden. — Mehrere Bisthümer sollen mit andern vereinigt werden, nämlich Albarracin mit Teruel, Barbastro mit Huesca, Ceuta mit Cadix, Ciudad-Rodrigo mit Salamanca, Iviça mit Majorca, Solsona mit Vich, Teneriffa mit Canaria und Tudela mit Pampelona. — Einige bischöfliche Sitze sollen in andere Städte verlegt werden, wenn die nöthigen Einrichtungen getroffen sind, nämlich der Sitz des Bischofs von Calahorra nach Logronno, der von Orihuela nach Alicante und der von Segorbe nach Castellan de la Plana. — Nach dieser neuen kirchlichen Eintheilung, welche aber nur das Mutterland mit den Balearen und den canarischen Inseln umfaßt, werden folgende Metropolitansprengel bestehen: 1) Das Erzbisthum Toledo mit den Bisthümern Ciudad-Real, Coria, Cuença, Madrid, Plasencia und Sigüenza. 2) Das Erzbisthum Sevilla mit den Bisthümern Badajoz, Cadix, Cordova und Canaria. 3) Das Erzbisthum St. Jago mit den Bisthümern Lugo, Mondonnedo, Orense, Oviedo und Tuy. 4) Das Erzbisthum Granada mit den Bisthümern Almeria, Cartagena (oder Murcia), Guadix, Jaen und Malaga. 5) Das Erzbisthum Burgos mit den Bisthümern Calahorra (oder Logronno), Leon, Osma, Palencia, Santander und Vitoria. 6) Das Erzbisthum Tarragona mit den Bisthümern Barcelona, Gerona, Lerida, Tortosa, Urgel und Vich. 7) Das Erzbisthum Saragossa mit den Bisthümern Huesca, Jaca, Pampelona, Tarazona und Teruel. 8) Das Erzbisthum Valencia mit den Bisthümern Majorca, Minorca, Orihuela (oder Alicante) und Segorbe (oder Castellan de la Plana). 9) Das neugeschaffene Erzbisthum Valladolid mit den Bisthümern Astorga, Avila, Salamanca, Segovia und Zamora. — Die neuen Grenzen dieser Bisthümer wird der päpstliche Nuntius im Benehmen mit der Regierung bestimmen. Innerhalb dieser Grenzen werden die Erzbischöfe und Bischöfe ihre Amtsgewalt über die ganze Diöcese ausüben, weßhalb die Jurisdiction, welche andere Personen über bestimmte Enclaven einzelner Bisthümer ausübten, aufhört. Ebenso hört zu Gunsten der Metropolitangewalt die Exemtion der Bisthümer Leon und Oviedo auf. Jede privilegirte Jurisdiction und Exemtion, welcher Art sie sei, hat gleichfalls aufzuhören, und soll der betreffende Bezirk bei der neuen Abgrenzung der Bisthümer einem Bisthume zugetheilt werden. — Von dieser Bestimmung sind jedoch ausgenommen die Jurisdiction des Großalmoseniers der Königin, die des Großalmoseniers für das Heer, die der vier Ritterorden von St. Jago, Calatrava, Alcantara und Montesa, welche, in einen Bezirk vereinigt, ein Priorat der Ritterorden bilden wird, das unter einem Ordensprior mit dem Titel eines Bischofes in partibus stehen soll. Endlich sind noch ausgenommen die Jurisdiction der regulären Prälaten, die des apostolischen Nuntius für die Kirche und das Hospital der Italiener zu Madrid und die besondern Vollmachten des Generalcommissärs für die Kreuzzugsbulle (bulla da Cruzada). (Vgl. d. A. Kreuzbulle.) — Die Capitel an den bischöflichen Kirchen sollen aus einem Dechant, vier Dignitäten (einem Erzpriester, Erzdiacon, Großcantor und Scholasticus), vier wirklichen Canonikern (dem Magister, Lector, Theologen und Pönitentiarius), und mehreren Ehrencanonikern, Beneficiaten und Kaplänen bestehen. An den erzbischöflichen Capiteln soll zu den genannten Dignitäten noch die eines Schatzmeisters hinzukommen. Außerdem sollen in Toledo noch zwei Dignitäten, die eines Großkaplans der Könige und eines Großkaplans der Mozaraber (s. d. Art.), in Sevilla eine Dignität die des Großkaplans des hl. Ferdinand, in Granada eine Dignität die des Großkaplans der katholischen Könige und in Oviedo eine Dignität die des Priesters von Cavadonga bestehen. — Die Dignitarien und Canoniker, wie die Beneficiaten und Kapläne sollen nach der Vorschrift Sr. Heiligkeit, wenn sie sich auch für den Dienst

an der Cathedrale in Priester, Diaconen und Subdiaconen theilen, dennoch alle Priester sein oder binnen Jahresfrist bei Vermeidung der canonischen Strafen die Priesterweihe empfangen. — Die Zahl der Capitularen an den erzbischöflichen Kirchen soll in Toledo, Sevilla und Saragossa 28, in Tarragona, Valencia und St. Jago 26, in Burgos, Granada und Valladolid 24 betragen; die der Beneficiaten ist in Toledo und Saragossa auf 28 festgesetzt, in den übrigen Metropolen fällt sie von 26 bis auf 20. — Die größte Zahl der Capitularen an den bischöflichen Kirchen beträgt 20, die geringste 12. Die der Beneficiaten fällt von 16 bis zu 10. — Diese Capitel sollen den Senat der Bischöfe bilden, welche nach den Vorschriften des canonischen Rechtes theils ihren Rath, theils ihre Einwilligung einzuholen haben. — Jedes Vorrecht, sei es Immunität, Exemtion oder Privilegium, jeder Gebrauch oder Mißbrauch, welcher bisher in Spanien gegen die bischöfliche Authorität zu Gunsten der Capitel herkömmlich war, soll sogleich aufhören. — Der Dechant wird stets vom Könige ernannt. Die wirklichen Canonicate werden von den Prälaten und Capiteln nach einem Concurse vergeben. Die übrigen Dignitäten und Canonicate werden wechselweise vom Könige und den Bischöfen, die Beneficien und Kaplaneien abwechselnd vom Könige, den Bischöfen und den Capiteln verliehen. Wird jedoch eine der genannten Stellen durch Verzicht oder Beförderung erledigt, oder soll sie während der Erledigung eines bischöflichen Stuhles verliehen werden, so steht das Recht hiezu dem Könige zu. Kein Amt, welches eine persönliche Residenz erfordert, soll an Jemand vergeben werden, der dieser Residenzpflicht nicht nachkommen kann, sowie Niemand zwei unvereinbare Beneficien haben soll; nur für den Clerus an der königlichen Kapelle sollen sechs Präbenden aus den verschiedenen Capiteln des Landes unter gewissen Bedingungen verliehen werden können. — Alle erledigten Pfarreien sollen nach dem Concurse vergeben werden, welchen das Concil von Trient vorschreibt. Die Bischöfe werden dem Könige bei einer solchen Erledigung drei approbirte Candidaten vorschlagen, welcher Einen der Vorgeschlagenen wählen wird. — Alle mit dem Patrimonialvermögen verbundenen Privilegien und der ausschließliche Vorzug, der bisher dem Bewerber um Pfarreien und Beneficien an gewissen Orten ertheilt wurde, wenn er dort Patrimonialgüter besaß, sollen aufhören. — In allen Bisthümern, welche noch keine Seminarien besitzen, sollen solche errichtet werden; auch wird die Regierung im Einverständnisse mit dem hl. Stuhle überdieß für allgemeine Seminarien sorgen. — Um für eine gehörige Anzahl von Priestern sowohl auf der Halbinsel wie für die überseeischen Missionen und für die Werke der christlichen Liebe zu sorgen, sollen die Congregationen des hl. Vincenz von Paulo und des hl. Philipp von Neri, sowie jeder andere vom hl. Stuhle bestätigte Orden, da wo es nothwendig ist, wieder hergestellt werden. Ebenso sollen einige Häuser der weiblichen Orden für Krankenpflege, Unterricht und Mildthätigkeit wieder errichtet werden. Zu diesem Zwecke wird die Regierung sowohl bei den Mannsklöstern wie bei den weiblichen Orden Beiträge zu ihrem Unterhalte leisten. — Die Collegiatstifter in den Hauptstädten der Provinzen, in welchen kein Bischof residirt, sollen beibehalten werden, und zugleich die Seelsorge über einen gewissen Bezirk ausüben. Sie sollen aus einem Vorstande, der die Seelsorge auszuüben hat, zwei wirklichen Canonikern (dem Magister und dem Theologen), acht Ehrencanonikern und sechs Beneficiaten oder Kaplänen bestehen. — Die Dotation für den Clerus ist neu regulirt. Das jährliche Einkommen des Erzbischofs von Toledo soll 160,000 Realen, das der Erzbischöfe von Sevilla und Valencia 150,000, das der Erzbischöfe von Granada und St. Jago 140,000, das der übrigen vier Erzbischöfe 130,000 Realen betragen. Die Bischöfe von Barcelona und Madrid sollen 110,000 Realen erhalten; das Einkommen der übrigen Bischöfe beträgt nach drei Abtheilungen 100,000, 90,000 und 80,000 Realen. Der Patriarch von Indien, welcher keine Diöcese besitzt, soll jährlich 150,000 Realen erhalten. Die Prälaten, welche Cardinäle sind, sollen zu ihrer Dotation

noch 20,000 Realen erhalten. Das Einkommen der beiden Coadjutoren, welche für Ceuta und Teneriffa ernannt werden, sowie des Ordenspriors soll 40,000 Realen betragen. Der Dechant soll zu Toledo 24,000, an den übrigen erzbischöflichen Capiteln 20,000, an den bischöflichen Capiteln 18,000, und der Vorstand eines Collegiatstiftes 15,000 Realen erhalten. Das Einkommen der Dignitarien und wirklichen Canoniker soll an den erzbischöflichen Capiteln 16,000, an den bischöflichen 14,000, an den Collegiatstiftern 8000 Realen betragen. Den übrigen Canonikern ist ein Einkommen von 14,000—6000 Realen angewiesen. Für die Dotation der Pfarrer in den Städten ist eine jährliche Summe von 10,000 bis 3000 Realen bestimmt. Das geringste Einkommen eines Landpfarrers soll 2000 Realen betragen. Für den Cultus sind in den Metropolitankirchen 90,000 bis 140,000, in den bischöflichen Cathedralen 70,000—90,000, in den Kirchen der Collegiatstifter 20,000—30,000 Realen bestimmt. Den Seminarien werden nach ihrem Bedürfnisse 90,000—120,000 Realen zugesichert. — Alle noch nicht veräußerten Güter sollen der Kirche zurückgegeben, die Verwaltung der Güter und Renten vom Clerus gehandhabt und das Eigenthumsrecht der Kirche sowohl hinsichtlich ihres gegenwärtigen wie ihres zukünftigen Besitzes geschützt werden. — Von diesen Bestimmungen des Concordates vom 16. März 1851 ist bisher die Wiederherstellung der Klöster theilweise vollzogen worden. — Ueber beide Länder und ihre Colonien sind zu vergleichen: Florez, Espanna sagrada, fortgesetzt von Risco u. A. Madrid 1754—1850. 47 Thle. 4. — Davila (Gil. Gonçalvez), teatro ecclesiastico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los regnos de las dos Castillas. 2 Vol. fol. Madrid 1645. 2. Ausg. 1647. 3. Ausg. 1650. — Cennius (Cajetanus de), de antiquitate ecclesiae hispanae. Romae 1741. 2 Vol. 4. — Villanueva, viage literario à las iglesias de Espanna. 10 Bände 8., von denen 1—5 zu Madrid 1803—1806, die übrigen zu Valencia 1821 erschienen. — Thomas ab incarnatione, historiae ecclesiae Lusitanae. 4 Bde. 4. Colimbriae 1757—63. — Collectio canonum ecclesiae hispanae, von der der erste Theil zu Madrid 1808, der zweite 1821 Fol. erschien. — Masden, historia critica de Espanna. 20 Thle. gr. 8. Madrid 1783—1805. — Lembke, Geschichte von Spanien. Erster Band, Hamburg 1831. Zweiter Band von Dr. H. Schäfer, Hamburg 1844. 8. — Schäfer, Geschichte von Portugal. 2 Bde. Hamburg 1836. 8. — Herculano (Alexandre), historia de Portugal, bisher 3 Bde. 8. Lisboa 1846—49. — Davila, teatro ecclesiastico de la primitiva iglesia de las Indias occidentales. Madrid 1649—55. 2 Vol. fol. — Alcedo (Antonio de), diccionario geografico-historico de las Indias occidentales. 5 Bde. 4. Madrid 1786. — Resposta ao folheto que tem por titulo; address of the rightrev. Daniel O'Connor D. D. vicar apostolic of Madras to the clergy and people of the see of Meliapor por hum ecclesiastico do arcebispado de Goa. Goa na typographia nacional 1838. 8. — O Almanak de Goa para o anno bissexto de 1840 com varias noticias historicas, ecclesiaticas, civis, politicas e outras noçoens uteis a todo o genero de pessoas por Caetano Joam Peres conego da sé primacial d'Oriente e administrador de convento de S. Domingos. Bombaim na typographia portugueza do Pregoeiro impresso por Pedro Paulo de Souza. 8. — Petri, gerarchia della santa chiesa catholica apostolica romana. Roma 1851. 8. — Eine französische Uebersetzung des Concordates vom 16. März 1851 steht in dem zu Paris erscheinenden L'Univers vom 26. Mai 1851. Nr. 143. [Kunstmann.]

Spee, Friedrich von, s. Hexenprocesse und Scheffler.

Speier, s. Speyer.

Speisegesetze, mosaische. Nach der ursprünglich vom Schöpfer gegebenen Ordnung sollte, wie die Thierwelt, so auch der Mensch von Vegetabilien sich nähren; den Thieren werden die Gräser, dem Menschen die Früchte von Bäumen und Stauden zur Nahrung angewiesen (Gen. 1, 29 und 30), die Schöpfung bezweckte

Fortpflanzung und Vollendung, nicht Zerstörung des Lebens, die Tödtung eines Lebendigen durch das Andere zum Zwecke des Fleischgenusses läuft gegen die Bestimmung der Creatur in ihrem Urstande und ist überhaupt durch den alle Geschöpfe in der vorsündlichen Zeit umfassenden und beseligenden Frieden und Harmonie ausgeschlossen. (Die messianische Zeit wird auch in dieser Hinsicht als der wiederkehrende Urstand geschildert, s. die bekannten Schilderungen bei Jes. 11, 6—8. 65, 25. Reste hievon bei heidnischen Dichtern in den Gemälden des goldenen Zeitalters, vgl. Virg. ecl. 4, 21 sqq. 5, 60. Horat. epod. 16, 53. Theocr. idyll. 24, 84.) — Erst nach der Sünde, und zwar nach der Fluth wird der Mensch ermächtigt, neben der vegetabilischen auch animalische Nahrung zu genießen; diese Ermächtigung wird ihm zugleich mit der erneuerten Herrschaft über die Thierwelt ertheilt. Letztere ist wie die gesammte Natur mit in die Folgen der Sünde des Menschen hineingezogen; sie ist, wie unter sich, so auch gegen den Menschen widerspenstig, feindlich; in anderer Weise, als es der paradiesische Adam that, sollen seine sündigen Nachkommen ihre überlegene Stellung behaupten: „euere Furcht und euer Schrecken sei auf allem Gethier der Erde und auf allen Vögeln des Himmels; von allem, was sich regt auf Erden, und von allen Fischen des Meeres — in eure Hand sind sie gegeben“ (Gen. 9, 2); damit ist schon gesagt, daß die Ausübung der Herrschaft selbst die Tödtung in sich schließe, wo diese durch die Renitenz der Thierwelt gefordert erscheine; ausdrücklich wird sie erlaubt behufs der Nahrung: „Alles, was sich reget, was da lebet, euer sei es zum Essen; wie das grüne Kraut, gebe ich euch Alles“ (ibid. V. 3), doch mit der Beschränkung: „nur Fleisch in seiner Seele, seinem Blute sollt ihr nicht essen“ (V. 4), denn das Blut, die Seele des Thieres, ist auf alttestamentlichem Gebiete Sühnmittel des Menschen (Lev. 17, 11), also zu seinem wesentlichsten Dienste bestimmt, welcher aber in der neutestamentlichen Heilsanstalt aufgehört, wo das Blut in die Reihe der übrigen Dinge getreten ist. — Das Gesetz nun, alle Seiten des geistigen wie des physischen Lebens mit seiner Sorge umfassend, und sie in Beziehung und in Zusammenhang mit der Einen Grundidee — der Heiligung des Menschen — bringend, enthält eine Reihe von Bestimmungen über erlaubte und nicht erlaubte Speisen; auch hier wie anderwärts behauptet das Gesetz seine negative Fassung; die Verordnungen über die unreinen Speisen, resp. die Verbote sind die zahlreicheren. — Verboten ist der Genuß der unreinen Thiere; diese sind aufgezählt Lev. 11, 1—31., vgl. V. 46 ff., Deut. 14, 1—19.; es gehören dazu a) die vierfüssigen Thiere, welche wiederkäuend sind, aber nicht gespaltene Klauen haben, wie das Kameel und der Haase, oder gespaltene Klauen haben und nicht wiederkäuend sind, wie das Schwein; auch die vierfüßigen Thiere, welche auf Tatzen gehen (keine Hufe haben); als rein gelten demnach: Rinder, Schafe, Ziegen, Hirsche, Gazellen, Steinböcke u. s. w.; b) eine Zahl (20 oder 21) von Vögeln und Vogelarten, darunter der Adler, Geier, Strauß, Pelikan, die Eulenarten; viele der hebräischen Benennungen sind dunkel; unter die unreinen Vögel ist auch die Fledermaus gerechnet; als reine Vögel werden (beim Opferdienste) oft die Turteltaube und die gewöhnliche Taube genannt, auch die Wachtel, Exod. 16, 3. Num. 11, 31; c) alle Wasserthiere, die nicht Floßfedern und Schuppen haben (z. B. Aale); d) Alles, was auf Erden schleicht, was auf dem Bauche kriecht; e) alles fliegende Ungeziefer. Unter gewissen Umständen sind aber auch sonst reine Thiere verboten: a) alle gefallene (נְבֵלָה, τὸ ϑνησιμαῖον, πτῶμα) oder vom Wild zerrissene Thiere (טְרֵפָה, בָּשָׂר בַּשָּׂדֶה ϑηριάλωτον, Exod. 22, 30. Lev. 17, 15. Deut. 14, 21), im N. Testament wird solches Fleisch überhaupt Ersticktes (πνικτόν) genannt (Apg. 15, 20. 29. 21, 25); wer dergleichen genossen, mußte sich baden und die Kleider waschen, und war bis zum Abend unrein (Lev. 17, 15); b) blutige Fleischstücke (Deut. 12, 23) und besonders Blut (Lev. 7, 26); wer Blut genießt,

soll mit dem Tode bestraft werden (Lev. 7, 27. 17, 14., noch im N. Testament wird das Bluteessen den Heidenchristen verboten, Apg. 15, 29). Nach der Mischna (Massichta Krithut. V. 1.) war das Blut der Fische und Heuschrecken zu essen erlaubt; um bei dem Fleisch der Säugethiere und Vögel das Blut möglichst zu entfernen und so dem Gebote, nichts Blutiges zu genießen, nachzukommen, bestimmt die rabbinische Observanz, es stark zu salzen und dann einzuweichen; so bleibt es ohngefähr eine Stunde liegen, und wird dann auf eine Seite gelegt, daß das Blut ablaufen kann, und nochmals gewaschen, darf es gekocht werden. Will man es braten, so kann dies gleich geschehen, wenn es gesalzen ist. Die Leber darf nur gebraten werden, s. Allioli, Handb. der bibl. Alterth. I. 2. 164. Der schon oben angedeutete Grund des Verbotes ist Lev. 17, 11 ff. klar ausgesprochen: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben zum Altar, zu sühnen eure Seelen, denn das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ), darum sage ich zu den Kindern Israels: Keiner von euch esse Blut; auch der Fremdling, der unter euch weilt, esse kein Blut.“ c) Gewisse Fettstücke am Rind-, Ziegen- und Schafvieh (Lev. 3, 17. 7, 23), welche als das Beste am Thiere für den Altar bestimmt sind (Lev. 7, 25), ebenfalls unter Todesstrafe; nach der Tradition sind es diese: das Fett, das an den Gedärmen, vom Magen an, sich etwa eine Elle lang hinunter zieht, das Fett vom Magen und vom Mastdarm, das Fett vom Netz, die fette Haut über der Milz, die Haut über den Nieren und das Fett daran, der obere Bogen vom Magen, der ohngefähr die Gestalt einer Kappe hat; das Fett vom Geflügel, auch die Milz, wenn drei Adern herausgenommen werden, und das Fett vom Kranz, wenn die obere Haut abgezogen ist, darf genossen werden; Allioli l. c. S. 166. d) Das Böcklein darf nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden (Exod. 23, 19. 34, 26. vgl. Deut. 14, 21); der Grund des Verbotes ist nicht klar, die Tradition dehnt dasselbe auf jede Art Mischung von Milch und Fleisch aus. Das Kuheuter darf gekocht werden, wenn es in Kreuzform durchschnitten und an der Wand ausgeschlagen wird; wird es gebraten, so ist solches nicht gefordert (Mischn. V. chullim. 8, 3.); e) das heidnische Opferfleisch (Exod. 34, 15. εἰδωλόθυτα, vgl. Apg. 15, 29. 21, 25); solches wurde in heidnischen Städten öffentlich feilgeboten, 1 Cor. 10, 25. Die späteren Juden erklärten alles von Heiden Gekochte für unrein, weil leicht Reste von Opfermahlzeiten u. s. w. darin sein könnten. f) Weitere Speisegesetze sind noch: kein neues Brod, keine gerösteten und frischen Körner zu essen, ehe am Pascha die Erstlingsgabe für ganz Israel dargebracht ist (Lev. 23, 14), keine Frucht von jungen Bäumen in den drei ersten Jahren, wo sie tragen, diese soll sein „eine Vorhaut“, das Erträgniß des vierten Jahres ist Jehova geweiht, und erst das des fünften Jahres ist zum Essen bestimmt (Lev. 19, 23—25); keinen Götzenwein zu trinken (Deut. 32, 38); von den Rabbinen wurde dieses Gebot auf alles Getränk ausgedehnt, das von Nichtjuden kommt, so namentlich auf das von den Christen. — Was nun die Gründe betrifft, auf welchen diese Speisegesetze, namentlich die Bestimmungen über reine und unreine Thiere, beruhen, so dürfen als solche ohne Zweifel diätetisch-klimatische (wie bei dem Verbot des Schweinefleisches und des Fetten), überhaupt natürliche genannt werden; aber nach der Grundanschauung des Gesetzes können es nicht bloß solche sein, sondern wie alle seine Bestimmungen haben auch die Speisegesetze eine ethische Grundlage; die so oft wiederkehrende Forderung: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“, erstreckt sich auch auf das Gebiet der leiblichen Nahrung, wie dieß die Motivirung der einzelnen Gebote und Verbote sattsam zeigt, so Deut. 14, 21 bei dem Verbot des Aasessens: „denn ein heiliges Volk bist du Jehova deinem Gott;“ Lev. 11, 43 ff. bei dem Verbot, Kriechendes zu essen: „machet eure Seelen nicht zum Gräuel (אַל־תְּשַׁקְּצוּ) durch irgend ein kriechendes Gewürm und verunreiniget euch nicht damit, daß ihr dadurch unrein werdet, denn ich bin Jehova, euer Gott;

so heiliget euch, daß ihr heilig seid, denn ich bin heilig u. s. w., — ebenso Lev. 20, 24 ff. Bei der strengen Synthese, in welcher das leibliche und geistige Leben des Menschen im A. Testament aufgefaßt und festgehalten wird, ohne deßwegen den wesentlichen Unterschied beider irgendwie zu verkennen, ist die Beschaffenheit der leiblichen Nahrung und überhaupt der Habitus des leiblichen Lebens durchaus nicht etwas indifferentes für das ethisch-geistige Leben (dieselbe Anschauung liegt der christlichen Ascetik zu Grunde in ihren Bestimmungen über Fasten, Abstinenz u. s. w.). In welcher Weise nun die einzelnen Bestimmungen aus dieser Grundanschauung folgern, welches bei vielen Thiergattungen der specielle Grund ihres Verbotes ist, kann die moderne Zeit vielfach weniger sicher bestimmen, als das Alterthum, „wo der Mensch noch mehr in der Natur lebte und mit tieferem Blicke alle Abstufungen und Ordnungen der lebendigen Natur erfaßte. Nach einer solchen innern Erkenntniß der Thierwelt, oder möchte man sagen, nach einer mystischen Anatomie derselben fand nun auch im Alterthum eine gewissermaßen mystische Beziehung der Thiere zum Menschen statt, wornach man sie als rein oder unrein, als zum Essen erlaubte oder unerlaubte näher unterschied“ u. s. w. vgl. Kalthoff, Handb. der hebr. Alterth. S. 257. [König.]

Speisen, Unterschied der, s. Abstinenz, Fasten, Fischspeisen und Lacticinien.

Speiseopfer, s. Opfer.

Spener, Philipp Jacob, und die pietistischen Streitigkeiten. Philipp Jacob Spener, der Vater des teutsch-protestantischen Pietismus, war am 13. Januar 1635 zu Rapoltsweiler in der elsäßischen Grafschaft Rapoltstein geboren. Sein Vater, Johann Philipp aus Straßburg, stand zuerst als Hofmeister des jungen Grafen Philipp Ludwig, dann als Rath und Archivar in Rapoltsteinschen Diensten. Als Pathe des jungen Grafen wurde der Knabe wie zur Rapoltstein'schen Familie gehörend betrachtet, und wuchs fast auf den Knien der zweiten Gattin Eberhards, der frommen Agathe, geb. Gräfin von Solms, die aus ihrem Vaterhause und ihrer Heimath (dem sächsischen Voigtlande) frommen, strengkirchlichen Sinn in das leichtsinnigere Elsaß verpflanzte, heran. Der Jammer, der während des dreißigjährigen Religionskrieges, besonders nach der Schlacht bei Nördlingen (1534), auf diesen Gegenden lastete, stimmte zum sittlichen Ernste, lud die besseren Gemüther zur Einkehr in ihr Inneres, und war die nachdrücklichste Predigt confessioneller Duldsamkeit und Verträglichkeit. Die vielen Wohlthaten, die der junge Spener von der Rapoltsteinischen Familie empfing, erfüllten ihn mit Liebe und Verehrung gegen adelige Geschlechter, und daraus, sowie aus der Beschäftigung seines Vaters erklärt sich seine frühzeitig sich entwickelnde Vorliebe für das Studium der Heraldik und Genealogie, ein Studium, dem er auch dann nicht untreu wurde, als er die Laufbahn eines kirchlichen Reformators betrat *). Die Kenntnisse, die er sich in diesem Fache erwarb, trugen nicht wenig bei, seinen religiösen Bestrebungen Eingang in die vornehmen Kreise zu verschaffen. Im 13. Lebensjahre verlor Spener seine liebevolle Pflegerin, die Gräfin Agathe, und dieser Tod erschütterte den Knaben so sehr, daß er um sein Ende bat und noch gewaltiger von der irdischen Eitelkeit abgezogen wurde. In dieser stillfrommen Richtung bestärkte ihn das fleißige Lesen der Bibel, die vielfache Beschäftigung mit Johann Arnds „wahrem Christenthum“ und zwei aus dem Englischen übersetzten ascetischen Schriften, vielleicht auch die Lectüre Tauler'scher Predigten, welche im Elsaß mehr als irgendwo

*) Wir haben von Spener folgende dahin einschlägige Werke: Theatrum nobilitatis Europaeae 1668, das Supplement dazu 1673. Commentarius historicus in insignia seren. domus Saxonicae 1668; historia insignium illustrium seu operis heraldici pars specialis 1680. Der zweite Theil hierzu erschien unter dem Titel: Insignium theoria seu operis heraldici pars generalis.

im protestantischen Teutschland bekannt und verbreitet waren. Seine erste wissenschaftliche Bildung leitete der Hofprediger von Rapoltstein, Joachim Stolle, ein classisch-gebildeter Mann und eifriger Seelsorger, dessen Predigten und katechetischer Unterricht in Spener's Mystik die practische Richtung brachten. Fünfzehn Jahre alt, bezog Spener das Gymnasium zu Colmar und 1651 die Universität Straßburg, wo er bei einem Oheim wohnte. Er betrieb hier vorzugsweise die philologischen Studien, verlegte sich mit Eifer auf die orientalischen Sprachen, bediente sich sogar eines Rabbiners zur Erlernung des Thalmudischen und Rabbinischen; 18 Jahre alt wurde er Magister der Philosophie, und nun erst 1654 begann er das eigentliche Studium der Gottesgelehrtheit. Von wesentlichem Einflusse auf seine ganze theologische Richtung und Gesinnung waren die Vorträge der Professoren Sebastian Schmid und Dannhauer. Die Gunst des letzten Rapoltstein, des blinden und frommen Grafen Johann Jacob, verschaffte ihm die Aufsicht über die an der Universität studirenden jungen Pfalzgrafen Christian II. und Ernst Johann Carl von Birkenfeld und dadurch die nöthigen Subsistenzmittel zur Fortsetzung seiner Studien und den Weg zu neuen Bekanntschaften mit hochvornehmen Familien. Im J. 1659 begab er sich nach Basel zu Buxtorf, um seine Kenntnisse in den orientalischen Sprachen zu vervollständigen. Dann hielt er sich drei Monate in Genf auf und hatte dort Umgang mit dem Professor Theologiae Anton Leger, einem gebornen Waldenser, und mit dem Prediger Johann von Labadie (s. d. Art. Labadisten), durch dessen erbauliche Vorträge er sich ganz besonders angeregt fühlte, weßhalb er auch ungeachtet dessen späteren Verirrungen, die er mißbilligte, dieses Mannes immer mit Achtung und dankbarer Liebe gedachte, und noch zu Frankfurt 1667 eine ascetische Schrift desselben aus dem Französischen in's Teutsche übersetzte. Im J. 1662 folgte er dem Grafen Rapoltstein nach Stuttgart zur Vermählung einer würtembergischen Prinzessin mit dem Fürsten von Ostfriesland, ging sodann nach dem Wunsche des Herzogs Eberhard nach Tübingen, um dort geschichtliche Collegien zu lesen, die er aber bereits nach einigen Monaten aufgab, da er den Ruf zu einem Predigtamte nach Straßburg erhielt. Dort angekommen, lehnte er aber nach genauerer Kenntnißnahme die ihm angetragene Stelle ab und widmete sich Privatstudien und öffentlichen Vorlesungen, bis er 1663 auf Betrieb Dannhauers die zweite Freipredigerstelle der Stadt erhielt, die, weil ohne Seelsorge, ihm Muße zu Vorlesungen über Geschichte, Geographie und Politik ließ, zu denen er nach erlangtem theologischem Doctorhut 1664 auch theologische Collegien fügte. Der Tag seiner Promotion war zugleich der seiner Trauung mit Susanna Erhardt von Straßburg, mit der er sich ohne vorhergehende Neigung, einzig dem Rathe seiner Mutter und seines Oheims folgend, aber zum dauernden Segen verband. Seine reformatorische Wirksamkeit begann erst in der Reichsstadt Frankfurt a. M., wohin er wegen seines Prediger-Rufes im J. 1666 als erster Pfarrer und Senior des geistlichen Ministeriums kam. Diese Stelle war für eine weitgreifende Wirksamkeit auf religiösem Gebiete wie gemacht. Wenn gleich die dort herrschende Speculationssucht und die in weitaussehenden Handelsunternehmungen aufgehenden Bestrebungen eines beträchtlichen Theiles der Bewohner Frankfurts den Bemühungen Spener's um eine von den Eitelkeiten der Welt abgezogene häusliche Sittlichkeit und innerliche Frömmigkeit geradezu hindernd in den Weg treten mußten; so waren doch die zahlreich besuchten Messen, der Umschwung des Buchhandels, die Nähe des Reichskammergerichtes zu Wetzlar und die in der Wahl- und Krönungsstätte der Kaiser periodisch wiederkehrenden Versammlungen der höchsten Aristocratie äußere Umstände, die bei dem Versuche einer religiösen Reform und Wiedergeburt sehr förderlich werden konnten. Von diesem Mittelpuncte Teutschlands aus konnten sich die neuen religiösen Bestrebungen am schnellsten den verschiedensten Ständen aller teutschen protestantischen Lande mittheilen. Ungeachtet feinere französische Sitte und üppige Genüsse, wie sie keine zweite Stadt Teutsch-

lands damals kannte, in den höhern Kreisen großes sittliches Verderben erzeugt hatten; so war doch noch in den mittleren bürgerlichen Kreisen viel altväterlicher frommer Sinn, und eine musterhafte Polizei hielt öffentliche Ausartungen hintan. Außerdem saß ringsumher auf zahllosen Schlössern und Höfen der ächteste teutsche Reichsadel, durch die unter ihm herrschende Länder-Theilung, durch die Drangsale des dreißigjährigen Krieges und die Entstehung übermächtiger teutscher Fürstenthümer in seinen äußeren Verhältnissen vielfach verkümmert und daher selbst außerhalb eines tieferen Bedürfnisses, welches doch auch hie und da sich regte, leichter zugänglich dem Reize, einen sittlich-religiösen Zuschnitt im Familienleben herzustellen. Auch der stark gesunkene Wohlstand der Handwerker der vielen kleinen Städte in den mittelfränkischen, hessischen und westphälischen Gauen und der Druck, der auf der ländlichen Bevölkerung in den dortigen vielfach getheilten Gebieten kleiner Reichsherren lag, verbunden mit dem schwermüthigen, selbstbeschaulichen Charakter der näheren, nördlich vom Main wohnenden teutschen Stämme, war einer Richtung ausnehmend günstig, welche ein frommes Stillleben hochstellte und die Gemüther nicht nur mit den Hoffnungen eines besseren Jenseits, sondern auch einer nahe bevorstehenden besseren diesseitigen Zukunft erfüllte. In solcher Umgebung begann Spener sein seelsorgerliches Wirken bescheiden und verständig, fern von eiferndem Ungestüm, aber unermüdet und beharrlich in Aufdeckung neuer Mittel und Wege, wodurch eine sittlich-religiöse christliche Wiedergeburt eingeleitet werden möchte. Er begnügte sich nicht, in seinen Predigten, bei denen er sich zur Aufgabe machte, höchst einfach und verständlich zu sprechen, auf den lebendigen Glauben zu dringen, der sich in Werken darstellen müsse, sondern er versuchte auch das Verständniß seiner Predigten, welches wegen mangelhaften Religionsunterrichtes, der in den lutherischen Gemeinden Teutschlands damals fast überall den Schulmeistern überlassen war, auf große Hindernisse stieß, durch Verpflanzung des in der katholischen Kirche durch das Concil von Trient eingeführten Institutes der Kirchenkatechisationen auf lutherischen Boden zu erleichtern. Um zur Nacheiferung aufzufordern, begnügte er sich nicht bloß mit persönlicher Vornahme dieser sonntäglichen Katechesen, die anfangs nur von den zur ersten Communion vorzubereitenden Kindern besucht wurden, denen sich aber bald auch aus freiem Antriebe Erwachsene zugesellten; sondern er gab auch diese seine Katechismusvorträge in Fragen und Antworten unter dem Titel: Einfältige Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismi Lutheri 1677 heraus. Auch erwirkte er von dem Frankfurter Magistrate eine Verordnung wegen Einführung der öffentlichen Confirmation und des damit verbundenen Unterrichtes. — Erfreut durch den warmen Antheil, den „ungesättigte Seelen" außerhalb der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes an frommen Privatbesprechungen und gemeinsamen Bibellesungen fanden, setzte er im J. 1670 die so berüchtigt gewordenen Collegia pietatis in's Werk. Da in diese Privatzusammenkünfte leicht eine separatistische Tendenz sich einschleichen konnte, gab Spener sein eigenes Studierzimmer dazu her, und bald fanden sich Leute aller Stände, Gelehrte und Ungelehrte, Kaufleute und Handwerker, Männer und Weiber jeglichen Alters ein, die theils, wie dieß bei den Frauen Regel war, nur zuhörten, theils durch vertrauliche Unterredung, jedoch ohne Controverse, zur gegenseitigen Erregung einer lebendigeren Frömmigkeit hinzuwirken bestrebt waren. Eine ähnliche Einrichtung zur Privaterbauung der in dem geistlichen Leben Fortgeschrittenen bestand längst in der katholischen Kirche Italiens und Frankreichs, dort seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, hier seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Nur verhielten sich die Erweckten in den Oratorien des hl. Philippus Neri (s. d. A.) und des Peter Berulle (s. d. A.) ausschließlich receptiv. Vorwiegend war dieß wohl auch in den Spener'schen Hausversammlungen der Fall, in denen Montags die Sonntagspredigt wiederholt durchgegangen wurde, und Mittwochs die Bibellesung in der Art stattfand, daß Spener irgend ein Capitel des

N. Testaments, das an der Reihe war, zuerst ablas, dann zu jedem einzelnen Verse seine Bemerkungen, Erklärungen und Ermahnungen beifügte, hierauf innehielt, ob nicht irgend Jemand etwas vorzubringen hatte, und wenn alles schwieg, zu dem nächsten Verse überging, und so bis zum Ende des Capitels fortfuhr. Er erklärte in dieser Weise die Evangelien des Matthäus, Lucas und Johannes, und er ließ sich besonders angelegen sein, wo irgendwie Anlaß war, die Vorurtheile zu bekämpfen, als ob außer dem Besuche des öffentlichen Gottesdienstes ein äußerliches ehrbares Leben genüge und als ob es in dieser Zeitlichkeit wegen Verderbtheit der menschlichen Natur unmöglich sei, das Leben nach den Vorschriften Christi einzurichten und der Sünde zu entsagen. — Von Tag zu Tag die Gebrechen der lutherischen Kirche tiefer fühlend, schüttete Spener im J. 1675 in der Vorrede zur neuen Ausgabe der Arnd'schen Postille (s. d. Art. Arnd) sein ganzes Herz über die große Angelegenheit aus. Diese Vorrede erschien unter dem Titel: Pia desideria später auch separat und wurde 1678 von Spener selbst in das Lateinische übersetzt. Die Hauptmomente dieser Schrift waren außer dem Wunsche der Verbreitung der frommen Hausversammlungen nach dem Vorbilde der apostolischen Kirche die Aufrichtung und Uebung eines Laienpriesterthums neben und in Unterordnung unter das öffentliche Ministerium; die Einschärfung der Lehre, daß es mit dem Wissen im Christenthum nicht genug sei; das Dringen auf eine andere Bildung der Prediger auf Schulen und Universitäten, weil sonst (ohne Uebung eines gottseligen Lebens) nur eine Philosophie von göttlichen Dingen, aber keine im Lichte des hl. Geistes erlernte Theologie entstehe. Nur die ausgezeichnetsten Candidaten des Predigtamtes sollten in der Polemik eingeweiht werden, diese möglichst beschränkt und die Theologie wieder zur apostolischen Einfalt zurückgeführt werden, was man am besten erreichen würde, wenn man den Studierenden die Schriften Tauler's, des Thomas von Kempis und „die teutsche Theologie" in die Hände gäbe, und wenn von ihnen unter Leitung eines frommen Theologen das N. Testament unter Ausschluß aller Gelehrsamkeit zur bloßen Erbauung gelesen würde. Ein anderer Vorschlag, mit dem Spener hervortrat, betraf die einfältige Verkündigung des Wortes Gottes in Predigten, Vermeidung der Sucht, seine Gelehrsamkeit glänzen zu lassen, oder durch zierliche Zusammenfügung und kunstreiche Disposition und regelrechte Abgemessenheit aller Theile oratorisches Aufsehen zu machen. Den Schluß machte die Ermahnung, den inneren Menschen aus dem Schlafe zu wecken. Der Erfolg dieses Büchleins war erstaunlich; die meisten Vorschläge wurden mit Beifall aufgenommen, selbst spätere Gegner Spener's, wie J. B. Carpzov und Abraham Calov, bezeugten brieflich ihre Zustimmung, wenn auch nicht unbeschränkt; denn die Meinung Spener's von einer in Masse bevorstehenden Bekehrung der Juden als Vorbedingung des herrlichen Reiches Christi auf Erden erregte schon damals Bedenken; auch sprach man den Wunsch nach einer Verlegung der Collegia pietatis in die Kirchen aus, damit auf diese Weise separatistische Tendenzen hintangehalten würden. In verschiedenen Gegenden des lutherischen Teutschlands ging man sofort zur Ausführung einzelner Vorschläge Spener's. So z. B. wurden um diese Zeit zu Darmstadt, zu Schweinefurt, zu Rothenburg Hausversammlungen in's Werk gesetzt, in letzterer Stadt, dann zu Windsheim, zu Eßlingen und Ulm die katechetischen Uebungen eingeführt, die auch kurz danach durch ein Gesetz für das ganze Herzogthum Würtemberg angeordnet wurden. Aber es begannen auch bald die Verdächtigungen, theils von Bürgern Frankfurts ausgehend, die sich durch Störung „ihrer fleischlichen Sicherheit" unangenehm berührt fühlten, theils von Geistlichen erhoben, die durch Spener's Klagen getroffen waren, das weiche Polster ihrer trägen Orthodoxie nicht verlassen wollten, und aus Furcht, daß die Frankfurt'schen Neuerungen auch in ihre Kreise eingreifen könnten, auf Abwehr sannen. Bald hieß es, Frankfurt wimmele von Quäkern und Labadisten, bei denen vollkommene Gemeinschaft der Güter stattfinde, in deren Versammlungen Mann und Weib predigten,

die griechisch und hebräisch lernten, aber auch adamitischen Frevel trieben. Spener hielt es für nöthig, diese abenteuerlich verläumderischen Gerüchte in einem an einen ausländischen Theologen gerichteten Sendschreiben 1677 zu widerlegen. In Darmstadt, wo Ludwig VI. durch dessen Gattin Elisabeth Dorothea, Tochter des frommen Ernst von Gotha, der religiösen Richtung zugänglich war, waren die Vorschläge Speners von dem Oberhofprediger Menzer anfangs freudig begrüßt worden. Auch hatte sich ein großer Theil der Universität Gießen dafür erklärt. Als aber der Spenerianer Winkler durch Eröffnung von Hausandachten dem Wirken des Oberhofpredigers Eintrag zu thun schien, verwandelte sich dieser in Speners bittersten Gegner und erwirkte ein landgräfliches Decret, welches die Collegia pietatis verbot 1678. Zu Menzers Feindseligkeiten gesellte sich eine Verfolgung, welche einen seiner eifrigsten Anhänger, seinen Schwager Horbius, Inspector zu Trarbach in der dem Pfalzgrafen Christian II. von Birkenfeld gehörigen Grafschaft Sponheim 1679 traf. Ja Speners Stellung in Frankfurt selbst schien bedroht, da der Senat beunruhigt durch die schlimmen Gerüchte und aufgehetzt durch eine unter Menzers Einflüssen stehende Partei in der Stadt eine Erweckte Speners, ein adeliges Fräulein, aus der Stadt verwies und, als von „dem geistlichen Priesterthum", eine Schrift, die im J. 1677 von dem Vater des Pietismus der verunglimpfenden Beschuldigungen seiner Gegner wegen, als wolle er das öffentliche Ministerium des Wortes durch ein Laienpriesterthum verdrängen, verfaßt worden war, eine zweite Auflage erscheinen sollte, die Forderung stellte, das Büchlein müßte früher der Censur einer Universität unterzogen werden. Zum Glücke standen gegen diese Forderung Speners Collegen auf und starb bald danach der Schürer Balthasar Menzer 1679. Die pietistische Richtung entwickelte sich sofort ungehindert in dem Darmstädtischen, zumal nach dem Tode des Landgrafen Ludwig VI. die fromme Elisabeth Dorothea im Namen ihres minderjährigen Sohnes Ludwig Ernst die vormundschaftliche Regierung führte. Aber die einmal ins Publicum geworfenen Verdächtigungen starben nicht aus. Speners Schüler hatten nicht die umsichtige Mäßigung ihres Meisters, der Meister selber hatte zu wenig Energie gegenüber seinen Anhängern. Die schlaffe Weise, in der er sich gegen die damals überall auftauchenden aftermystischen Schwärmer aussprach, seine Weigerung über Jacob Böhme's Schriften (s. d. A.), der Quelle der meisten damaligen aftermystisch sectirerischen Meinungen, das Verdammungsurtheil zu fällen, der Umstand, daß er mit Breckling (s. Gichtel) im Briefwechsel stand und sich nicht scheute, das Gute, was er in dessen und Betke's Schriften angetroffen, anzuerkennen, ferner daß er Poiret, bevor dieser zur Bourignon (s. d. A.) gegangen, bei sich in Frankfurt gesehen, sein bereits berührtes Verhalten gegen Labadie (s. d. A.), verbunden mit den Bewegungen, welche bereits aller Orten aus Anlaß seiner Schriften und der Vorträge seiner Anhänger entstanden, mußten ihn bei allen streng lutherisch Orthodoxen auch in den Verdacht unreiner Lehre bringen. Bereits machten selbst milder gesinnte Gegner Spenern den Vorwurf, er verringere die Kraft des Glaubens auf Kosten der Werke, schätze das neue Testament höher als das alte, begünstige mit Horbius den Syncretismus, verleite zur Geringschätzung des geistlichen Standes und sei absichtlich oder unabsichtlich der Stifter einer separatistischen Secte ähnlich der der englischen Quäker. Aehnliche Beschuldigungen wurden in einer Schrift des Nordhausenschen Diacons G. C. Dilfeld, die den Titel Theosophia Horbio-Speneriana führte, ausgesprochen. Da diese Schrift besonders der Spenerschen Ansicht, wahre Theologie könne ohne besondere Erleuchtung des hl. Geistes nicht erlernt werden, zu Leibe ging, so ward Spener veranlaßt, diesem Buche eine Schrift größeren Umfanges in zwei Theilen entgegenzusetzen. Sie hatte die Ueberschrift: „Die allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen". Die Widerlegung war so gelungen, daß Dilfeld schwieg. Aber Spener konnte sich dieses Sieges nicht lange freuen; denn bald danach traf ihn einer der

empfindlichsten Schläge, indem in seiner eigenen Gemeinde und unter seinen eigenen Anhängern separatistische Bestrebungen sich zeigten. Er suchte denselben nicht nur durch nachdrückliche mündliche Ermahnungen und Belehrungen, sondern auch durch einen im J. 1684 veröffentlichten Tractat: „Die Klagen über das verdorbene Christenthum rechten Gebrauch und Mißbrauch" abzuwehren. Er suchte darin zu zeigen, daß die lutherische Religionsgemeinschaft ungeachtet ihrer verdorbenen Zustände doch die wahre sichtbare Kirche, weil sie die richtige Lehre, die rechte Verwaltung der Sacramente und einen auf Grund des Evangeliums ruhenden Gottesdienst habe. Er forderte aber die Obrigkeiten und Geistlichen zur Wiedererstattung der dem dritten Stande (den einfachen Laien) entzogenen kirchlichen Rechte auf. Um den Schein der Begünstigung des Separatismus zu vermeiden, hatte er bereits 1682 die von vielen Seiten schon lange gewünschte Verlegung der collegia pietatis in die Kirche von dem Frankfurter Magistrate erwirkt, er hatte eben darum den Vorschlag eines Freundes zur Errichtung einer hl. Liebesgesellschaft und, den Eintritt in die von dem Schwarzburgischen Juristen Ahasverus Fritsch gestiftete „Fruchtbringende Jesusgesellschaft", obwohl er ihre Zwecke billigte, abgelehnt, die Privatcommunion neben der öffentlichen widerrathen. Auch einer andern Uebertreibung seiner Ansichten von der Wiedergeburt, nämlich der Meinung, als ob jeder Christ durch einen schweren Bußkampf, d. h. durch eine an Verzweiflung grenzende Reue zu dem beseligenden Genusse der göttlichen Gnade hindurchdringen müsse, war er mit allem Ernste entgegengetreten. Alle diese Anstrengungen waren aber nicht im Stande einen Theil seiner Anhänger von der abschüssigen Bahn zurückzuhalten, in welche sie bei ihrer enthusiastischen Gemüthsart und dem immer zäheren Widerstande der Gegner Speners und bei dem Mangel einer unbezweifelbaren kirchl. Auctorität getrieben wurden. Pietistischer Hochmuth, Verachtung des geistlichen Standes, confessioneller Indifferentismus, enthusiastische Träumerei und fanatische Verzückung wucherte immer mehr in Kreisen, die ursprünglich ihre Anregung von Spener erlangt hatten, doch traten diese Entartungen erst während des Aufenthaltes des Reformators zu Dresden in die Oeffentlichkeit. Gegen Ende seiner Wirksamkeit zu Frankfurt wollte Spener auch einleitende Schritte zu dem großen erwarteten umwälzenden Ereignisse der Bekehrung des jüdischen Volkes machen. Er stellte an den Frankfurter Magistrat das Ansinnen, es möge ihm gestattet werden, jährlich 3—4 Mal den israelitischen Einwohnern in öffentlichen Predigten das Evangelium zu verkündigen, zu der Anhörung dieser Vorträge sollten die Juden zwangsweise verhalten werden. Im J. 1686 traf ihn wie damals, als er nach Frankfurt gezogen wurde, ungesucht der Ruf zu der einflußreichsten kirchlichen Stellung in den chursächsischen Landen, dazu empfohlen durch einen seiner wärmsten Freunde Veit Ludwig Freiherr von Seckendorf dem Churfürsten Johann Georg III., dem er durch eine Erläuterung des sächsischen Wappens und als Prediger von Frankfurt her rühmlich bekannt war. Wie früher in Straßburg, so legte er auch jetzt die Entscheidung über den chursächsischen Antrag in die Hand des Magistrats von Frankfurt und als dieser die Bestimmung ablehnte, wurde das Gutachten von fünf Theologen, wohnend an verschiedenen Orten, eingeholt. Erst als diese einmüthig den Ruf für göttlich erklärt hatten, nahm er die angetragenen Aemter eines Oberhofpredigers, Beichtvaters, Kirchenrathes und Oberconsistorialassessors in einem mit würdigem Freimuthe verfaßten Schreiben, an den Churfürsten gerichtet, an. Er schied bewegten Herzens von einer Gemeinde, der er zwanzig Jahre vorgestanden. Seine Freunde, deren er besonders viele in den vornehmen Familien, namentlich in den Häusern Solms, Stolberg, Isenburg, Hanau, Witgenstein, Leiningen-Westerburg zählte, sahen ihn ungern scheiden. Obgleich anfangs selbst von den sächsischen Geistlichen mit Verehrung aufgenommen, mußte der Fremdling doch bald seine Hoffnungen bedeutend herabstimmen, als er die trostlosen kirchlichen Zustände Sachsens in der Nähe betrachtete. Die Hochschulen Wittenberg und Leipzig waren die Bollwerke

jenes starren lutherischen Formalismus, wie er sich in den letzten Zeiten Luthers, besonders aber nach den synergistischen und kryptocalvinistischen Streitigkeiten zu entwickeln angefangen und durch ein volles Jahrhundert traditionell sich fortgepflanzt hatte. Auch die Seelsorgsgeistlichkeit, gebildet auf diesen Schulen und vor Allem beflissen, ihren zeitlichen Nutzen zu wahren, hatte geringen Sinn für Speners Bestrebungen um ein lebendiges Christenthum. Unter solchen Verhältnissen ging der Oberhofprediger ziemlich vorsichtig zu Werke. Er wagte in Dresden nicht die Hausandachten einzurichten, wozu übrigens auch die traurigen Erfahrungen während der letzten Zeit seines Frankfurter Aufenthaltes nicht einladend waren. Er beschränkte sich anfangs darauf, in Predigten „der falschen pharisäischen Gerechtigkeit" zu Leib zu gehen, die Katechismuslehre in Gang zu setzen, was ihm aber den Unwillen der übrigen Prediger zu Dresden zuzog. Doch gelang es ihm, durch eine Landtagspredigt von den Landständen den Beschluß zu erwirken, durch welchen die sonntäglichen Katechisationen in ganz Sachsen geboten wurden. Auch der Predigerunterricht der Confirmanden wurde von ihm durchgesetzt, wobei ihn besonders seine warme Verehrerin, die Churfürstin Anna Sophie, unterstützte. Die bedeutendste Wirksamkeit, die sich Spener in Dresden verschaffte, ging aus von seinen daselbst gehaltenen Predigten. Seine einfache und erbauliche Art, das Evangelium zu predigen, stach sehr von der im Lande üblich gewordenen fehlerhaften Predigtmethode ab, in der über der dogmatischen Controverse die Moral zu kurz kam und geschmacklose exegetische und rhetorische Künsteleien die Stelle der zum Herzen gehenden Beredtsamkeit und practischer fruchtbarer Erklärung der Schrift vertraten. Das Aufsehen, welches sie Anfangs erregten, ging bald in Beifall und Bewunderung über und Spener wurde von allen Seiten gedrängt, diese Kanzelvorträge dem Drucke zu übergeben. So erschienen seit dem J. 1688 drei Jahrgänge unter dem Titel: „Die evangelische Glaubenslehre, die evangelischen Lebenspflichten, der evangelische Glaubenstrost." Außerdem war er unermüdlich bestrebt, soweit es seine Stellung gestattete, durch Anbahnung eines fruchtbareren Studiums der Theologie auf die Bildung künftiger Seelsorger zu wirken. In dieser Beziehung wurde er von zwei Privatdocenten der Theologie zu Leipzig August Hermann Franke (s. d. A.) und Paul Anton, zu denen sich bald ein dritter im Bunde J. C. Schade gesellte, mächtig unterstützt. Diese hatten noch vor der Ankunft Speners bereits im Winter 1686, aber wohl nicht ohne die allgemeine Anregung von Frankfurt her, wo der Vater des Pietismus seit dem Sommer des Jahres 1676 bei sich außer den Hausandachten mit einigen Studenten und Candidaten der Theologie die practische Bibellesung zu betreiben pflegte, ein sogenanntes Collegium philobiblicum in's Leben gerufen, in welchem strebsamere jüngere Männer der größeren Eindringlichkeit willen sich der teutschen Sprache bedienten. Als die Neuheit und der Erfolg viele Theilnehmer heranzog, erhob sich der Neid der älteren Inhaber der theologischen Lehrstühle. Sie verbreiteten das Gerücht einer neuen Secte so nachdrücklich, daß schon im J. 1689 eine Untersuchung über die abweichender Lehre verdächtigen Magister eingeleitet wurde, welche, obgleich günstig ausfallend, doch dem Stifter des Pietismus die Kränkung zuzog, daß die theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg die Conventikel, an denen sich auch schlichte Bürger erbauten, als bezüchtigt, pietistische Irrlehre zu verbreiten, förmlich untersagten. Der eigentliche Anstifter dieser feindseligen Bewegungen war der Leipziger Professor Johann Benedict Carpzov (s. d. A.), dessen alter Groll von der Berufung Speners zur Oberhofpredigerstelle herstammend durch einen neuerlichst erschienenen Tractat des Hauptes der Pietisten de impedimentis studii theologici noch stärker erregt worden war. Kühn gemacht durch die Ungnade des Churfürsten, welche diesen seit 1689 getroffen hatte (Spener hatte, als am Hofe selbst an einem allgemeinen Bußtage weltliche Lustbarkeiten nicht ausgesetzt wurden, seines Amtes gehalten, dem Churfürsten schriftliche bescheidene Vorstellungen zu machen), brach er in Predigten und in Programmen, die er

im Namen der Universität ausgehen ließ, gegen die Pietisten und Spener, ohne aber diesen zu nennen, 1690 und 1691 auf das Bitterste los, er faßte alles, was bisher mit oder ohne Grund über die sogenannten Pietisten (s. d. A.) verbreitet worden, und was ihnen irgendwo Enthusiastisches und Fanatisches aufgebürdet worden war, zusammen. Ihm zur Seite stand Valentin Alberti, Professor der Philosophie, der sich, wie sein College durch den Tractat de impedimentis studii theologici besonders getroffen fühlte und seine Wissenschaft gegen die pietistische Vernachlässigung zu retten beflissen war. Vergebens bemühte sich Spener die entstandenen Differenzen auszugleichen und die harten Edicte der Regierung zurückzuhalten. Die antipietistische Partei zog fast die gesammte Geistlichkeit des Landes und bald auch die meisten Theologen des nördlichen Teutschlands in ihren Bund. Die nahen Beziehungen Speners und Franke's zu dem Lüneburgischen Superintendenten, dem Chiliasten Joh. Wilh. Petersen (s. d. A.) und die sich vom J. 1691 wiederholenden größtentheils auf das tausendjährige Reich beziehenden Gesichte, Offenbarungen, Entzückungen mehrerer pietistischen Frauenspersonen, des Fräuleins Rosamunda Juliana von Asseburg aus dem Magdeburgischen, einer Magd in Erfurt Anna Maria Schuchart, der Quedlinburgerin Magdalena Elrich, der Blutschwitzerin Anna Eva Jacob, welche die hl. Dreifaltigkeit selbst geschaut haben wollte, der würtembergischen Pseudoprophetin Christina Regina Bader, der Lübeckerin Adelh. Sibylla Schwarz, der Halberstädtischen Catharina und der Anna Margaretha Jahn daselbst gaben hinlänglichen Stoff zu neuen Beschuldigungen und nährten den Verdacht einer enthusiastischen und chiliastischen Richtung der gesammten Anhänger Speners. Die Stellung des chursächsischen Oberhofpredigers wurde immer unleidlicher, der Churfürst hatte ihn seit 1689 als Beichtvater gemieden. Im J. 1691 der unbescheidenen Mittheilung des zarten Briefverkehres in oben berührter Angelegenheit beschuldigt, erhielt er die Aufforderung, seine Entlassung zu begehren. Als er sich entschieden weigerte, den Abschied selber zu nehmen, weil er auf einen göttlichen Ruf nach Dresden gegangen, bewirkte man die Erneuerung eines schon vor Jahren ergangenen Rufes nach Berlin. Im März 1691 wurde Spener seines Dienstes entlassen zum großen Leidwesen der frommen Churfürstin. Wiewohl Spener in Dresden besonders auf schlichte Bürgersleute wirkte, so ging doch auch seine Anwesenheit in den sächsischen Ländern bei der Aristocratie nicht spurlos vorüber, wie dieß der vertrauliche Briefwechsel, in welchem er mit den Solms-Sonnewalde, den Baruth, Reußen, Schönburgen, Zinzendorfen, Gersdorfen und Friesen blieb, hinlänglich bezeugt. Spener trat im Juni 1691 sein bescheidenes Amt als Propst der Nicolaikirche und churfürstl. Kirchenrath in Berlin an. Seine Wirksamkeit war eine gesegnete, er fand die Zustände der märkisch-lutherischen Kirche besser, als er erwartet hatte, die religiösen Gegensätze (Lutherthum und Calvinismus), welche zu Anfang dieses Jahrhunderts die brandenburgische Mark zum Tummelplatze leidenschaftlicher confessioneller Streitigkeiten gemacht hatten, waren abgestumpft. Auch hatte er nicht auf den Hof einzuwirken, wo Prachtliebe, Eitelkeit, Vergnügungssucht und frivole französische Sitte herrschten; denn das brandenburgische Fürstenhaus war seit Johann Sigismund reformirt. Er hütete sich auch weise vor jedem Uebergriffe und fand in seiner kleinen andächtigen und erbauungsfähigen Gemeinde hinlängliche Befriedigung und Lohn. Er hatte an dem aus Leipzig verscheuchten Magister Schade einen eifrigen Mitarbeiter, doch machten sie keinen Versuch, die häuslichen Andachten anzustellen, wofür bei der großen Nüchternheit der Berliner Bevölkerung kein gedeihlicher Boden war. Spener würde so ruhig und freudig die Früchte seiner sonst vielfachen Thätigkeit genossen haben, wäre er nicht gerade nach seinem Abzuge von Sachsen unaufhörlich von Widersachern angegriffen worden. Unter diese gehörte besonders Mayer in Hamburg und Schelwig, Pfarrer und Rector zu Danzig. Sein eifrigster Schüler Franke wurde 1691 aus dem mainzischen Erfurt vertrieben,

in Hessencassel wurden die Hausandachten untersagt, 1692 folgte ein ähnliches Verbot für das Braunschweigische, dann ein meiningisches und schwarzburgisches, endlich ein schwedisches für Pommern 1692—1694. Unter solchen Verhältnissen fand sich selbst die Spenern holde churbrandenburgische Regierung bewogen, wenigstens die Bücher Böhme's, Breckling's, Schwenkfeld's und anderer zu untersagen. Am schlimmsten stand es mit der Spener'schen Sache in Hamburg. Dahin waren der Schwager Speners Horbius und ein anderer Anhänger desselben Winkler als Pfarrer berufen worden 1685 und hatten dort Collegia pietatis mit Erfolg zu Stande gebracht. Da ward im J. 1687 Johann Friedrich Mayer, früher Superintendent und Professor der Theologie zu Wittenberg, von Spener einmal amtlich verletzt. Gelehrt, aber ungestüm und herrschsüchtig, zu dem furchtlos, Leib und Leben daran setzend für das, was er für die Wahrheit hielt, gab er dadurch, daß er 1690 die Forderung des Seniors Schulze, alle Prediger sollten eine Eidesformel: nicht von den symbolischen Büchern abzuweichen, den gröberen und feineren Chiliasmus zu verdammen und sich aller Neuerungen zu Gunsten einer angeblichen Verbesserung des Christenthums zu enthalten, heftig unterstützte und von der Kanzel, als die Spenerianischen Prediger sich weigerten die Eidesformel zu unterschreiben, gegen den Pietismus losdonnerte, Anstoß zu den späteren tumultuarischen Auftritten. Die Dazwischenkunft Speners lenkte wohl zunächst den literarischen Streit auf diesen, aber als Horbius 1693 eine Schrift Poirets an seine Freunde vertheilte, brach die von Mayer aufgeregte Wuth des Pöbels gegen diesen Begünstiger der Schwarmgeister los. Horbius mußte innerhalb 24 Stunden die Stadt räumen, als es zwischen beiden Parteien zu einem blutigen Straßenkampfe 1694 gekommen war. Diese Störung des Reichsfriedens führte wohl eine Untersuchung herbei, aber der Urheber derselben entzog sich durch die Flucht 1701 in das schwedische Pommern, wo er als Generalsuperintendent über Pommern und Rügen und als Präses des dortigen Consistoriums den Kampf gegen den Pietismus unermüdet fortsetzte. Um dieselbe Zeit, als die blutige Verfolgung der Pietisten in Hamburg stattfand, ließ der andere, der Hauptgegner Spener's, Schelwig, das Itinerarium antipietisticum erscheinen (1695), pietistischer Seits provocirt durch die Anschuldigung, er habe zur Zustandebringung einer antipietistischen Liga ganz Teutschland durchreist. Diese Schrift strotzte von allerhand boshaften Bemerkungen, Märchen und Beschuldigungen über die Erweckten in verschiedenen Städten. Einen neuen Stoff zu Streitigkeiten und Anschuldigungen lieferte die Art und Weise, wie der Berliner Amtsgenosse Speners Schade den damals in den meisten lutherischen Ländern noch bestehenden Zwang der Ohrenbeicht als gesetzliche Bedingung zur Zulassung zum Abendmahlstische anfocht. Er nannte den Beichtstuhl, weil in ihm, nach der damaligen Gewohnheit, welche in dem lutherischen Lehrsatze von dem alleinseligmachenden Glauben wurzelte, sittlich Würdige und Unwürdige absolvirt werden mußten, einen Sündenpfuhl und Satansstuhl, worüber ein großer Theil der Berliner Bevölkerung in Aufregung gerieth. Spener, der das Vorgehen Schade's mißbilligte, fürchtete bereits das Schlimmste, allein die churbrandenburgische Regierung, der es sehr erwünscht war, eine der zwischen den Reformirten und Lutheranern bestehenden Differenzen bei diesem Anlasse hinwegzuräumen, stützte eifrigst den Theil der lutherischen Gemeinde, welche die Aufhebung des Beichtzwanges verlangte und als allmählig die Zahl der nach einer bloß allgemeinen Beicht Verlangenden die überwiegende wurde, stellte sie im J. 1698 durch ein Edict Allen frei, mit oder ohne Privatbeichte zum Tische des Herrn hinzuzutreten. Solche unionistische Motive waren es wohl auch hauptsächlich, welche der Berufung Speners nach Berlin und der pietistischen Magister A. H. Franke, Paul Anton und Breithaupt an die neuerrichtete Universität Halle zu Grunde lagen. Zur Errichtung dieser Universität 1690 hatte zunächst die Anstellung des berühmten Christian Thomasius nach seiner Flucht aus Sachsen an der dortigen Ritteracademie Anlaß gegeben. Die

Vorlesungen desselben über Philosophie und Rechtswissenschaft zogen so viele Zuhörer herzu, daß die Erweiterung dieser Anstalt zu einer Hochschule angezeigt schien. Obgleich Thomasius mehr aus Oppositionssucht und Haß gegen die lutherische Orthodoxie, als aus innerer Uebereinstimmung Anwalt des Pietismus war, so mußte doch, da fast ausschließlich Schüler Speners die dortigen theologischen Lehrstühle einnahmen, Halle der bleibende Sitz des Pietismus werden, besonders seitdem durch den unermüdet thätigen Franke (s. d. A.) dort das große Waisenhaus mit dem Pädagogium einer Erziehungsanstalt, welcher der fromme Adel seine Söhne anvertraute, dann ein Lehrerseminar in's Leben gerufen wurden und die Theilnahme der geistlichen Zöglinge Franke's an dem dänischen Missionswesen der Schule zu Halle den Ruhm erwarb, innerhalb der protestantischen Gemeinschaft die ersten Versuche zur Heidenbekehrung unternommen zu haben. Auf Halle hinblickend, konnte sich Spener der Hoffnung hingeben, daß sein Werk ihn ungeachtet aller Nachstellungen und häßlichen Auswüchse überdauren werde. An diesen letzteren fehlte es fortwährend nicht, sie mehrten sich tagtäglich. Mußte schon Gottfried Arnolds (s. d. A.) 1698 begonnene unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, ein Werk, das sich die Aufgabe gestellt zu haben schien, den Beweis zu liefern, daß das wahre Christenthum jederzeit sich außerhalb der herrschenden Kirche befunden habe, bei dem Umstande, daß der Author im J. 1689 über seinen näheren Beziehungen zu Spener seine Hauslehrerstelle verloren hatte und daß dessen im J. 1696 verfaßtes Buch: „Die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und hl. Leben“ nach dem Nachmittagsgottesdienste in dem Bibliothekgebäude der St. Nicolaikirche unter dem Vorsitze Speners vorgelesen wurde, dem Verdachte eines kirchlichen Indifferentismus Seitens der Pietisten mächtigen Vorschub leisten; so mußten die Anklagen der Gegner, auf montanistische Schwärmerei und gnostische Phantasterei weitverbreiteten Glauben finden, als Heinrich Horch, ein unruhiger und bis zum Wahnsinn schwärmerischer Geist, seit 1688 reformirter Prediger zu Frankfurt und seit 1695 Doctor am Gymnasium zu Herborn in Nassau-Dillenburgischem Lande, durch seine Polemik gegen den öffentlichen Gottesdienst, den er für Götzenwesen erklärte, allgemeinen Unwillen hervorrief und deßhalb entsetzt zwischen Marburg, Herborn und Eschwege hin und her irrend Schaaren von Handwerkern und Landleuten um sich versammelte, die durch ihre äußere Tracht (einen braunen Kittel und lange Bärte) die ersten Christen nachzuahmen bestrebt, auf Wiederherstellung der Gütergemeinschaft sannen und gleich den mittelalterlichen Apostelbrüdern in sogenannten geistlichen Ehen lebten. Aehnlichen Spuk trieb Johann Conrad Dippel (s. d. Art.), auch Christianus Demokritus genannt, anfangs Antipietist, aber durch die Untiefen der Astrologie und Chemie gehend, in Darmstadt Jünger Speners geworden. Nachdem er 1698 durch seine Schrift: „Das gestäupte Papstthum an den blinden Verfechtern der dürftigen Menschensatzungen in den protestantischen Kirchen“, die eine gröbliche Verspottung aller christlichen Religionswahrheiten und eine maßlose Apotheose des inneren Lichtes und aller unmittelbaren Offenbarungen enthielt, den Haß der Lutheraner und Reformirten gegen sich erregt hatte, irrte er in der Wetterau unstet herum, trat in Verbindung mit Horch und dessen Urchristen, lehnte aber doch den Eintritt in die wahnwitzige Gesellschaft zu Schwarzenau in dem Witgensteinischen ab. Zum Glücke erlebte das Haupt der Pietisten nicht mehr die Enthüllungen über die schändlichen Mysterien dieser ebenberührten den schlimmsten antinomistischen Wahnsinn gnostischer Secten überbietenden Genossenschaft, deren hervorragendste Glieder das Weib eines sächsisch-eisenachischen Tanzmeisters Eva Magd. v. Buttler seit 1702 in Verbindung mit Horch stehend in der Secte als die neue Eva geltend, ein verdorbener Candidatus Theologiae Justus Gottfried Winter, der neue Adam genannt, ein Mediciner Appenfelder, den hl. Geist vorstellend, Anna Sidonia von Calenberg, in dessen Syzygie lebend (wahrscheinlich als σοφία ἀχαμώθ) und der

Reichskammerprocurator Dr. Vergenius waren (vgl. den Art. Buttlerische Rotte, und „Die Erweckten im protest. Teutschland", von Fr. W. Barthold, 1. Abthl. Histor. Taschenbuch von Raumer, Leipzig 1852). Spener war im Troste „das himmlische Reich sei nahe" am 5. Febr. 1705 gestorben, als sein unermüdeter Gegner Dr. Mayer die wahnwitzigen Schändlichkeiten von Schwarzenau und Sasmannshausen den Pietisten in seiner Nova atque abominanda Pietistarum trinitas aufbürdete. Spener zählt unstreitig zu den edelsten und lautersten Charakteren innerhalb der protestantischen Gemeinschaft. Er war nicht nur innerlich fromm und ergeben in die Fügungen der göttlichen Vorsehung, voll des lebendigsten Mitgefühles für die Leiden und Drangsale der Mitmenschen, begeistert für deren höchste Interessen, sondern auch sanftmüthig, bescheiden und demüthig, friedlich und selbst im Streite mit seinen Gegnern versöhnlich, soweit es seine Ueberzeugungen gestatteten, dazu uneigennützig und frei von Herrschsucht. Wenn man ihm irgend etwas zur Last legen könnte, so war es eine gewisse Schwäche, die er seinen Freunden und Anhängern gegenüber an den Tag legte, deren Uebertreibungen und ungestümen Eifer er nicht früh genug steuerte, dann die Schlaffheit, mit der er sich gegen jene erklärte, welche mit ihm in einer oder der andern seiner Lieblingsmeinungen übereinstimmten, wenn sie auch sonst gefährlichen Irrthümern huldigten. Seine Leistungen auf dem theologischen Gebiete waren von dem nachhaltigsten Erfolge begleitet. Dogmatik, Moral, ganz besonders die biblische Exegese haben unter seinem und seiner Schule Einfluß bei den Protestanten eine ganz veränderte Gestalt angenommen. Eben so tief eingreifend ist seine Wirksamkeit auf dem practisch-religiösen und kirchlichen Gebiete gewesen. In Wahrheit trägt das neue protestantische Teutschland, so weit es noch auf supernaturalistischem Grunde ruht, mehr die Signatur seines Geistes, als die Luthers. — Zur vollständigen Beurtheilung der Stellung Speners zur lutherischen Kirche seiner Zeit erscheint es nöthig, diejenigen Differenzpuncte, die wir im Verlaufe unsrer Darstellung entweder gar nicht oder nur obenhin berühren konnten, übersichtlich zusammenzustellen, wobei wir uns aber auf die Darlegung der Ansichten Speners beschränken zu müssen glauben. Wenn der Urheber des Pietismus des Syncretismus beschuldigt wurde, so hatte dieß nicht den Sinn, als ob man ihn mit Calixt (s. d. A.) einer Hinneigung zum Katholicismus für verdächtig gehalten hätte, hatte er doch seinen Eifer gegen das Papstthum durch die mustergültige Deutung des apocalyptischen Babel auf das päpstliche Rom, durch die mündliche und schriftliche Abweisung der irenischen Bestrebungen des Bischofs von Tina, Rojas de Spinola (s. d. A.), durch die aus diesem Anlasse 1684 abgefaßte „Aufmunterung zur Beständigkeit bei der reinen Lehre des Evangeliums" sattsam beurkundet. Außerdem hatte ihm der Tractat des Canonicus Brewing zu Frankfurt: „des Glaubensstreites Anfang und Ende", erschienen 1682, Veranlassung gegeben im Gegensatz zur katholischen Lehre den protestantischen Lehrbegriff in einem weitläufigen Werke, von dem 1684 der erste Theil unter dem Titel: „die evangelische Glaubensgerechtigkeit", der zweite viel später zu Berlin erschien, zu entwickeln. Die ihm zur Last gelegte syncretistische Tendenz galt nur seiner Hinneigung zur reformirten Kirche. Und auch diese betraf mehr disciplinäre und gottesdienstliche Dinge, als die Lehre, in der er, sofern die zwei vornehmsten Differenzpuncte in's Auge gefaßt werden, nämlich die Ansicht von dem Abendmahle und der Gnadenwahl, entschieden lutherisch dachte, obgleich er die Meinung hegte, eine Vereinigung beider Confessionen könne ungeachtet dieser Differenzen versucht werden, wobei er wahrscheinlich die Hoffnung hegte, die Reformirten würden mit der Zeit diese ihre abweichenden Lehrpuncte mit den lutherischen vertauschen. Doch versuchte er nie selber eine solche Fusion, weil er sie für seine Zeit für unausführbar hielt. Was die Gegner außerdem von eigentlich thatsächlicher Hinneigung zum Calvinismus auftreiben konnten, beschränkte sich auf die Billigung der Weglassung des Exorcismus bei der Taufe, auf die Auffassung der

Beichtabsolution, welche er nicht unter die Sacramente gezählt wissen wollte, endlich auf seine dringende Anempfehlung des Presbyterialsystems, wofür übrigens Luther selber in der ersten Phase seiner kirchenumwälzenden Wirksamkeit gestanden. Spener wünschte überall die Einrichtung von Presbyterien, damit die von der Gemeine gewählten Aeltesten oder Vorsteher den Predigern mit Ermahnung, Trost und Aufsicht auf den Wandel der Gemeine an die Hand gingen und auf diese Weise zwischen den Dienern des Wortes und allen ihren Beichtkindern eine lebendige Gemeinschaft vermittelten, wogegen sich übrigens die damaligen lutherischen Theologen fast allgemein erklärten. Er wünschte auch die in der reformirten Gemeinschaft einheimische Wahl der Prediger durch die Gemeinden, so wie die Freiheit von dem Pericopenzwang, obgleich er für seine Person sich so viel thunlich an die bestehende Pericopenordnung hielt. Andere Puncte, über welche er mit seinen Gegnern in Streit gerieth, bezogen sich auf das Ansehen der symbolischen Bücher, den Inspirationsbegriff, die Lehre von der Wiedergeburt, der Rechtfertigung und Heiligung, den guten Werken, den Mitteldingen und auf den sog. subtileren Chiliasmus. Während die lutherischen Orthodoxen seiner Zeit den Verfassern der symbolischen Bücher sogar eine mittelbare Erleuchtung des hl. Geistes, wodurch sie von jedem Irrthum in Glaubenssachen freigehalten worden, vindiciren wollten, und die Verpflichtung der Prediger auf diese Bücher, selbst auf die Folgerungen aus den darin enthaltenen Lehrsätzen, auf die Beweise, Erläuterungen, Ausdrücke, Terminologien erstreckten; wollte Spener von einer auf derlei Nebendinge gehenden Verpflichtung nichts wissen, gestand übrigens zu, daß die darauf verpflichteten Geistlichen bei der Predigt an die darin enthaltenen Wahrheiten und deren Fassung gebunden seien, und daß sie dieselben nicht nur quatenus, sondern quia, d. h. weil sie selbe als mit der hl. Schrift übereinstimmend unterschrieben, zu lehren hätten. Er bestand nichtsdestoweniger darauf, daß diesen Schriften keine Unfehlbarkeit eigne, und daß daher jedem Kirchengliede das Recht zustehe, dieselben in Beziehung auf die darin enthaltene Lehre nach dem Richtscheite der hl. Schrift zu prüfen. Er erklärte die Ansicht seiner Gegner als eine Restauration papistischen Authoritätenzwanges. Im Inspirationsbegriffe unterschied er sich von seinen Widersachern dadurch, daß diese auch die Worte der hl. Schrift von dem hl. Geiste inspirirt sein ließen, er hingegen und sein Anhang die göttliche Eingebung nur auf den Inhalt bezog, Styl und Ausdrucksweise von der verschiedenen Eigenthümlichkeit der hl. Schriftsteller ableitete, welche die Einwirkung des hl. Geistes nicht verwischt habe. Er hielt aber dabei fest, daß der göttliche Geist die Authoren von jeglichem wie immer beschaffenen Irrthum bewahrt habe. Einen der bedeutendsten Controverspuncte bildete die Spenerische Lehre von der Wiedergeburt. Zu dieser Controverse gab Anlaß die von Spener in seinen piis desideriis und „seiner allgemeinen Gottesgelehrtheit" geäußerte Ansicht, daß zu einer wahren Gotteserkenntniß nothwendig die Erleuchtung des hl. Geistes gehöre und daß eben darum die Theologie der Unwiedergebornen die wahre nicht sei. Beide streitenden Parteien waren darin einig, daß sie selbe als etwas von Gott übernatürlich Gewirktes und zur Seligkeit schlechthin Nothwendiges ansahen, aber sowohl über die Ordnung, wie sie sich der menschlichen Seele bemächtige, als auch den Umfang ihres Einflusses auf die geistigen Kräfte wurde gestritten. Die Orthodoxen behaupteten, die getauften Christen, wenn sie auch ihren Taufbund gar nicht hielten, wären doch auf Seite Gottes als wiedergeboren anzusehen und ständen in dem Rechte der Wiedergebornen. Offenbar war dieß dem Sinne Luthers gemäß, der die zur Seligkeit nothwendige Wiedergeburt sich mit dem Glauben geschlossen dachte. Demgemäß behaupteten auch die Antispenerianer, die Wiedergeburt gehe von dem Verstande aus, während der Vater des Pietismus und sein Anhang die Erleuchtung des Verstandes von der Heiligung des Willens abhängig machten und daher behaupteten, die Wiedergeburt gehe vom Willen aus. Da die Frage über den Begriff der Wiedergeburt von

Anfang an mit der, ob ein Nichtwiedergeborner eine wahre Gotteserkenntniß besitzen könne, verbunden worden war, und manche Schüler Speners die Ansicht ihres Meisters mißbrauchten, indem sie die öffentliche Predigt angeblich unwiedergeborner Geistlicher verwarfen und mit Hintansetzung derselben häuslich sich zu erbauen pflegten, drangen die Orthodoxen auf die Annahme einer von der Bekehrung gänzlich getrennten Erleuchtung und behaupteten, auch die Unwiedergebornen könnten durch die Gnadenwirkung des hl. Geistes eine wahre geistliche und übernatürliche Kenntniß der göttlichen Dinge haben. Sie stützten diese ihre Meinung dadurch, daß sie sagten, diese Erkenntniß müsse deßhalb eine geistliche sein, weil sie aus der hl. Schrift genommen, weil das göttliche Wort jederzeit lebendig und kräftig sei, weil der hl. Geist immer durch dasselbe wirke. Dieß führte auf einen neuen Streit über die Kraft des göttlichen Wortes, bei welchem von beiden Seiten ziemlich unklar hin und her gehadert wurde. Etwas klarer sprachen sich beide Parteien in der Nebenfrage über die Amtswirksamkeit gottloser und unwiedergeborner Prediger aus. Hier muß die Ansicht Speners und seines ächten Anhanges von den übertriebenen Behauptungen der schwärmerisch und separatistisch Gesinnten unterschieden werden. Diese erklärten das Amt eines gottlosen Predigers für absolut wirkungslos in jeder Beziehung. Jene machten die innerliche Kraft und Wirkung des göttlichen Wortes keineswegs abhängig von der Beschaffenheit seines Dieners, sie sprachen dem von einem Gottlosen verkündigten Worte Gottes nicht alle Frucht ab, sie schrieben auch ausdrücklich den von einem solchen verwalteten Sacramenten ihre wesentliche Wirksamkeit zu, was freilich wohl nicht recht zu den sonstigen generellen Anschauungen der Pietisten taugen will, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem Donatismus, der ihnen principiell nicht ganz mit Unrecht von ihren Gegnern vorgeworfen wurde, verrathen. Hingegen hatten die Anhänger Speners Recht, wenn sie behaupteten, die zuerst von Schelwig vorgebrachte, dann von Löscher weiter ausgebildete Theorie von einer Amtsgnade und von Amtsgaben führe auf die katholische Lehre von dem Priesterthum als einem Sacramente. Spener gab mit Rücksicht auf das Beispiel des Bileam und Judas Ischkarioth zu, daß auch übernatürliche vom hl. Geiste gewirkte Kräfte bei Gottlosen zuweilen sich fänden, behauptete aber in der Regel seien diese dem Wiedergebornen nur eigen und es fehle daher bei den nichtwiedergebornen Predigern die rechte Wirkung des Wortes Gottes. Im Zusammenhange mit seiner Anschauung von der Wiedergeburt mußte sich nothwendig auch der Begriff Speners von der Rechtfertigung von dem streng Lutherischen entfernen und dem Katholischen nähern, was seine Gegner bemerklich zu machen nicht unterließen. Zwar behielt er möglichst die lutherische Terminologie bei und bekannte sich demnach auch dem Wortlaute nach zu dem Satze Luthers: „der Mensch werde gerechtfertigt durch den Glauben ohne die Werke,“ aber er fügte sofort die Bemerkung hinzu: diese Formel habe nicht die Bedeutung, als ob Jemand durch den Glauben, bei dem keine Werke seien, gerecht werden könne, sondern habe lediglich den Sinn, daß die Werke, die bei dem Glauben sind, zur Rechtfertigung im Geringsten vor Gott nichts thun. Auch behauptete er, wo der wahre seligmachende Glaube sei, sei er nie ohne die guten Werke. Im Lehrpuncte von der Heiligung bürdeten die Gegner den Pietisten die Ansicht Petersens und Dippels auf, als ob ein wahrer Christ ohne alle Sünde sein müsse und eine Vollkommenheit erreichen könne, bei welcher er der Vergebung der Sünde nicht bedürfe. Spener erklärte sich wiederholt in verschiedenen Schriften gegen eine solche Uebertreibung. Im Gegensatze dazu entwickelte er seine Ansicht auf folgende Weise: Er theilte die sittliche Vollkommenheit in Grade, deren höchster der sei, wenn der Mensch nach Joh. 1, 8. keine Sünde mehr habe, behauptete aber ausdrücklich, diese absolute Vollkommenheit könne in dem irdischen Leben nicht erreicht werden. Als zweiten Grad setzte er den an, wo man die Sünde (d. h. die ἐχιθυμία die Concupiscenz) zwar noch habe, aber sie nicht mehr thue,

wenigstens wie er an einer andern Stelle erläuternd hinzusetzt, sie nicht zum Tode thue. Innerhalb dieses Grades nahm er viele Abstufungen an und äußerte gegen seine Widersacher, welche die Vermeidung aller auch nur gewollter Sünde für unmöglich erklärten: es sei eine unverantwortliche Vermessenheit, der göttlichen Kraft Christi Schranken zu setzen, wie weit dieselbe bei den Gläubigen gehen könne. Dem ihm gemachten Vorwurfe des Pelagianismus und Arminianismus begegnete er mit der Bemerkung, daß nach seiner Anschauung unsre guten Werke nicht aus unsern Kräften herkommen, sondern eine Wirkung des hl. Geistes sind und daher von Selbstgerechtigkeit keine Rede sein könne, besonders wenn man erwäge, daß sie, weil nicht völlig rein, vor der Strenge des Gesetzes nicht bestehen könnten, sondern nur um des Glaubens willen, der das Verdienst Christi ergreift und die ihnen anklebenden Gebrechen bedeckt, vor Gottes Gnadengericht, als wahrhaft gute Werke angesehen werden. Von dem Halten des Gesetzes behauptete er, es komme dabei alles auf die drei Stücke an: nicht aus Natur, sondern aus Gnadenkräften, nicht vollkommen nach allen Stufen, aber doch aufrichtig nach allen wesentlichen Stücken, nicht zu eigenem Verdienst, sondern im Namen Christi zu Gottes Ehre, und solches Halten der Gebote Gottes folge wesentlich aus der Kraft der Rechtfertigung und Wiedergeburt. Dessenungeachtet wollte Spener den Satz nicht gebrauchen: „gute Werke seien nothwendig zur Seligkeit," wiewohl er ihn auch nicht verdammt wissen wollte, weil er in einem guten und wahren Sinne gebraucht werden könne. Man dürfe aber dann in den Werken keine verdienstliche und wirkende Ursache der Seligkeit suchen. Die Behauptung seiner Gegner: „gute Werke seien nicht nothwendig zur ewigen Seligkeit," erklärte er hingegen für höchst verwerflich. Noch ist die Controverse über die Adiaphora oder Mitteldinge, wohin man Tanz, Theater, Besuch der Gesellschaften, das Tragen kostbarer Kleider, Spiel u. s. w. rechnete, zu besprechen. Spener erklärte diese Dinge nicht geradezu und an und für sich für sündlich, aber doch für durchaus widerräthlich wegen des selbst von frommen Gemüthern kaum vermeidlichen allgemeinen Mißbrauchs derselben. Der ihm zur Last gelegte subtilere Chiliasmus bestand in der Annahme eines auf den Fall Babels (des päpstlichen Roms) und die Bekehrung der Juden folgenden überaus herrlichen Zustandes der Kirche Christi auf Erden, der durch einen langen Zeitraum bis unmittelbar fast vor dem letzten Weltgerichte dauern werde, in welcher letzten Zeit aber nur schnell vorübergehend der Antichrist Macht gewinnen werde, worauf dann erst die Auferstehung und die himmlische Seligkeit folge. Seine Meinung von der Bekehrung der Juden als Einleitung dieses herrlichen Reiches stützte er auf Hosea 3, 4. 5 und Röm. 11, 25 ff. Das Wesen und die Dauer dieses Gnadenreiches suchte er aus Apoc. C. 20 zu bestimmen. Ueber die Art der verheißenen Glückseligkeit und über das Maß derselben getraute er sich nichts zu bestimmen, er bemerkte nur, daß in demselben keine weltliche und irdische Regierungsart sein werde. — Vergl. hiezu die Art. Chiliasmus, Pietisten, Separatisten und Schwärmerei. — Spener schrieb sehr viel, zumal polemische Tractate. Seine bedeutenderen Werke haben wir im Verlaufe der geschichtlichen Skizze genannt. Hervorzuheben sind noch seine theologischen Bedenken und andere brieflichen Antworten, sonderlich zur Erbauung eingerichtete Materien, welche 1700—1702 in 4 Quartbänden erschienen. Nach seinem Tode gab eine fast ebenso große Anzahl derselben einer seiner eifrigsten Verehrer der Freiherr von Caustein unter dem Titel: letzte theologische Bedenken in 3 Abtheilungen ans Licht 1711 und schon 1709 waren auch seine Consilia et judicia theologica latina in 3 Theilen zu Frankfurt a. M. gesammelt und gedruckt worden. Auch hat Spener mehrere geistliche Lieder hinterlassen, die nicht ohne dichterische Kraft und voll tiefen christlichen Gefühls sind, die in alle teutsch-protestantische Liedersammlungen Eingang gefunden haben. — Literatur: Speners Selbstbiographie (die aber nicht über seinen Aufenthalt in Frankfurt hinaus-

geht) im 13. Theile seiner Leichenpredigten; Gleichs Leben Speners in seinem 2. Theile des Lebens der chursächsischen Oberhofprediger; von Canstein: Biographie Speners im 5. Theile der Spener'schen teutschen Bedenken. Philipp Jacob Spener und seine Zeit von Wilhelm Hoßbach, Berlin 1828. F. U. Barthold: Die Erweckten im protest. Teutschland in Fr. Raumers hist. Taschenbuch III. Jahrg. 1852. [Franz Werner.]

Speyer, Bisthum. Die Anfänge des uralten, vordem hochberühmten Bisthums Speyer verlieren sich, wie jene der übrigen rheinischen Bischofsstühle in die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung. Von Einigen wird vermuthet (siehe der Kirchensprengel des alten Bisthums Speyer von Geissel. Speyer 1832), daß schon Einer der nach Gallien zur Ausbreitung des Christenthumes vom Apostelfürsten Petrus selber abgesandten Schüler — vielleicht Eucharius, als er, mit seinen Genossen Valerius und Maternus über die Alpen kommend, aus dem Lande der Tribocker (im jetzigen Elsaß) herab durch jenes der Nemeter und Wangionen (Worms) nach Trier zog und dort den Bischofsstuhl bestieg — auch am Speyerbache in dem alten Noviomagus oder Nemetes, wie die Stadt später von den Römern genannt ward (siehe Zeus, die freie Reichsstadt Speyer vor ihrer Zerstörung nach urkundlichen Quellen geschildert, ausgegeben vom historischen Vereine der Pfalz, Speyer 1843) eine Christengemeinde gestiftet und ihr einen Hirten gesetzt habe. Andere dagegen behaupten, die Speyerer Kirche verdanke ihre Gründung der vierten und achtzehnten Legion und der legio Vindicum, welche abwechselnd ihren Standort und ihr Winterlager in jenem der fünfzig Castelle hatte, das schon Drusus Germanicus oder Valerius Probus in der Nemeterstadt erbaut hatte. Dagegen wollen Andere, die Speyerer Kirche sei erst unter dem Schutze des Constantinus Chlorus, als dieser in Speyer hoflagerte und seine Mutter Claudia daselbst begrub, aufgeblüht. Wieder Andere erzählen, daß Constantinus der Große, als er nach dem Siege über den Maxentius das Kreuz in sein Heerbanner aufnahm, in der ihm treuen Stadt der Nemeter den ersten Bischof verordnet habe. Alle diese Angaben sind aus späterer, uncritischer Zeit; unwahrscheinlich aber ist die Gründung der Speyerer Kirche durch Apostelschüler nicht. — Der erste Bischof des Speyerer Stuhles, welcher genannt wird, ist Jesse (Jessius). Er soll mit den Bischöfen von Mainz, Trier und Cöln der Synode von Sardica (347 n. Chr.) und zwei Jahre später einer Synode der gallischen Bischöfe zu Cöln beigewohnt haben, woselbst Euphrates, der Bischof von Cöln, als Arianer, entsetzt worden (Eisengrein, Chron. Spir. Lehmanns Speyerer Chronik.). Daß aber diese letztere Synode gar nie gehalten worden sei, behaupten gewichtige historische Gewährsmänner. (Geissel a. a. O.) Nach Jesse — wenn ein solcher lebte — finden wir die Reihe der Speyerer Bischöfe alsbald wieder unterbrochen, und zwar, wie die Chronisten wollen, weil Arianer sich des Stuhles bemächtigten. Leichter aber erklärt sich diese Lücke durch die Stürme der Völkerwanderung, welche mit dem Ablaufe des vierten und dem Beginne des fünften Jahrhunderts verwüstend über den Rhein brausten. Die alte Nemeterstadt erlag zuerst den Alemannen (361), dann den Vandalen (407). Kaum aber, daß Speyer sich wieder aus den Trümmern erhob, als Attila (451) mit seinen Schaaren über den Rhein ging, und auch diese Stadt dem Erdboden gleich machte. Die wenigen verzagenden Christen, die sich in die Bischofsbasilica geflüchtet, wurden beim Gottesdienste durch die Hunnen überfallen, und rings um den Hochaltar ermordet (Eisengrein, Chron. Spir.). — Erst mit der Frankenherrschaft kehrte die Ruhe in die verwüsteten Rheinlande zurück. Unter den Merovingern ist es aber erst Dagobert I. (s. d. A.), welcher in dem abermal aus seinen Trümmern erstandenen und zu einer bedeutenden Stadt des Frankenreiches heranblühenden Nemeta (Nemidona) oder Spira (so hieß jetzt Speyer, Zeus a. a. O.) auf dem Hügel zunächst der Mündung des Speyerbaches in den Rhein, wo zur Römerzeit ein Venustempel stand, ein Gotteshaus erbaute, dessen Bischofsstuhl

zuerst der Hofkaplan und Geheimschreiber Athanasius (zwischen 622 und 635) bestieg. (Eisengrein l. c., Simonis, Historische Beschreibung aller Bischöfe von Speyer.) Von da an folgen sich die Speyerer Bischöfe in ununterbrochener Reihenfolge bis zu der Säcularisation im Beginne unsers Jahrhunderts — neunundsiebenzig an der Zahl. — Das junge Bisthum wuchs so wie an Ansehen seiner Bischöfe, da diese meistens durch Gelehrsamkeit berühmt, im vertrauten Dienste der Könige, sowie in öffentlichen Angelegenheiten sich auszeichneten, als auch an Macht und Reichthum, indem Könige und Edle das Hochstift mit Gütern, Zehnten und sonstigen Rechten und Gefällen beschenkten. So schenkte Dagoberts Sohn und Nachfolger Siegbert III. (um 650) alle Zehnten im Speyergau dem Bischofe Primitius. Bischof Dragebod wurde durch einen königl. Freibrief Childerichs II. (665) für alle Grundbesitzungen und Leute, welche die Speyerer Kirche besaß, gefreit von aller Steuer und sonstiger öffentlicher Abgabe. (Rau, die Regimentsverfassung der freien Reichsstadt Speyer in ihrer geschichtlichen Entwickelung urkundlich geschildert. Speyer 1844.) Dem Beispiele der Könige folgten die Großen des Landes. So wuchs das Hochstift während der Zeiten der Carolinger allmählig, insbesondere aber dann unter den der Geistlichkeit so günstigen sächsischen Kaisern. Selbst die Eifersucht der benachbarten salfränkischen Grafen Werner und Conrad ward um diese Zeit zwar dem Bischofe Bernhard, den sie blendeten und mordeten, verderblich (913); aber diese Unthat ward eine Quelle großer Erwerbungen für die Speyerer Kirche. Der Sohn jenes Werner, der Frankenherzog Conrad schenkte nämlich (946) Alles, was er von seinen Voreltern, den Grafen des Speyergaues, zu Speyer an Rechten und Gütern ererbt hatte, an den „Altar der Muttergottes in Speyer." Sodann überträgt Otto I. (969) dem Bischofe Otger von Speyer, nach der Gewohnheit seines Hauses, die volle Richtergewalt innerhalb der Stadt, und sein Enkel, Otto III. bestätigt diese Schenkung des Ahnherrn dem Bischofe Rupert (989) (siehe Rau a. a. O.). Nicht minder günstig für die Bischöfe war die Erhebung der salischen Herzöge auf den Kaiserthron. Kaiser Conrad II., der auch den Beinamen des „Speyerers" führt, erbaute an der Stelle der alten baufälligen Bischofskirche den heute noch stehenden Dom und verordnete, daß alle seine Nachfolger im Reiche, welche, ohne sich im Leben ein Grab bestimmt zu haben, diesseits der Alpen stürben, im Königschore des Domes sollten bestattet werden. So ward dieser Cathedrale ein ausgezeichneter Rang unter den bischöflichen Kirchen Teutschlands angewiesen, und der Ruhm des neuen Gotteshauses erscholl so weit, daß sogar der byzantinische Kaiserhof zu Constantinopel unter der Regierung Heinrichs IV. dem Dome zu Speyer ein kostbares getriebenes Altarblatt von gediegenem Golde weihte, um die Freundschaft des abendländischen Kaisers zu gewinnen (Lehmann, Chron. Spir. pag. 416.). — Durch solche und andere reiche Vergabungen und durch den strengen Haushalt der todten Hand war das Hochstift im Anfange des zwölften Jahrhunderts so mächtig geworden, daß selbst Kaiser Friedrich Rothbart und sein Sohn, Heinrich V. es nicht verschmähten, dessen Kastenvögte zu sein. Die Bischöfe saßen auf der Fürstenbank. Die edelsten Grafen am Rheinstrome, die Leiningen, Ochsenstein, Eberstein und Sickingen rechneten es sich zur Ehre des Speyerer Hochstiftes Kämmerer, Schenke, Marschälle und Bannerer zu sein. In spätern Tagen (1546) wurden die Bischöfe sogar doppelt gefürstet, da es ihnen gelang, die gefürstete Reichspropstei des kaiserlichen Stiftes Weißenburg mit ihrem Krummstabe auf immer zu vereinigen. — Ungleich ausgedehnter als die Grenze der weltlichen Herrschaft war übrigens der Kirchensprengel der Bischöfe von Speyer. Mag in der christlichen Urzeit der Sprengel der Speyerer Kirche nicht über die Mauern der Nemeterstadt gegangen sein, welche vielleicht nur eine stille Christengemeinde barg, und etwa später seit Constantinus dem Großen nicht mehr als das alte Land der Nemeter mit den Legionenlagern zu Altrip, Rheinzabern und Bergzabern umfaßt haben — eine eigentliche Umschreibung des Kirchensprengels ist erst in der Frankenzeit

nachzuweisen. Die drei Bisthümer der ehemaligen Germania prima, später des rheinfränkischen Herzogthums erhielten ihre feste Gestalt, als der Apostel der Teutschen, Winfried-Bonifacius, den Stuhl zu Mainz bestieg, und Papst Zacharias dem neuen Metropoliten die Bischöfe von Worms und Speyer als Suffragane untergab. Auf dem Maitage zu Düren (779) gab dann Carl d. Gr. dieser Bisthumseintheilung die reichsgesetzliche Gewähr, indem er die Metropolitanrechte des Mainzer Bischofs anerkannte und zugleich den einzelnen Bischöfen der Provinz, jedem für seinen Sprengel, den Zehnten zuwies. Diese Circumscription der Diöcese blieb von da an, wenn auch längst die Herzogswürde von Rheinfranken und die Gaue mit ihren Grafenstühlen verschwunden waren, unveränderlich, und bestand über tausend Jahre bis mit dem teutschen Reiche auch das alte Bisthum zu Grabe ging. — Zufolge der angeführten von Papst und Kaiser ausgehenden Eintheilung umfaßte das Herzogthum des rheinischen Franciens die drei Bisthümer Mainz, Worms und Speyer, und das letztere lagerte sich durch den südlichen Theil des Herzogthums, mit dessen südlichen Grenzen es an das Herzogthum Alemannien und die in diesem errichteten alemannischen Bisthümer Straßburg und Constanz stieß. Gegen Morgen traf es mit dem ostfränkischen Herzogthume und der Diöcese von Würzburg, gegen Mitternacht mit dem Wormser Sprengel zusammen. Gegen Abend lehnte es sich theils an das Herzogthum Lotharingen und das Bisthum Metz, theils an Alemannien und das Bisthum Straßburg. Der Durchschnitt des Bisthums von Abend nach Morgen betrug über 40 Stunden, und von Mitternacht nach Mittag an 30 Stunden. Innerhalb dieser Grenzen zog sich die Diöcese durch eilf Gaue, welche von den Alemannen eingetheilt und von den Franken beibehalten wurden, bis sie in späterer Zeit mit den Grafenstühlen verschwanden: Speyergau, Kraichgau, Anglachgau, Pfunziggau, Ober- und Unter-Enzgau, Zabernachgau, Murrachgau, Glemsgau, Wirmgau und Uffgau. Der ganze Kirchensprengel zerfiel in vier Archidiaconate. Die Würde der Archidiaconen war mit der Propsteipfründe der vier vornehmsten Stifter der Diöcese vereinigt — des Hochstiftes und der drei Collegiatstifter zum hl. German, zum hl. Guido und zu Allerheiligen in Speyer. Unter ihnen standen die Landdechanten; in Speyer selbst aber übte jeder seine Jurisdiction in seinem Stadtviertel. So zählte der alte Sprengel nach einer Beschreibung, welche uns aus der Mitte des 15. Jahrhunderts aufbehalten ist, neben dem Domstifte 11 Collegiatstifte (mit 17 Dignitäten, 150 Canonicaten, 180 Chorvicarien) ein Canonissenstift, ein Haus der Johanniterinnen, 25 Mannsklöster, 13 Frauenklöster, 9 Ordenshäuser, 4 Archidiaconate, 15 Landdechanate, 2 Rectorien, 144 Pastorien, 24 Ewigvicarien, 294 Plebanien, 286 Frühmessereien, 246 Kaplaneien und 154 sonstige Beneficien. (Siehe Geissel a. a. O.) — Sank der Glanz des alten Hochstiftes durch die Kirchenspaltung, in welcher sich die Reichsstadt Speyer selbst von der Kirche lossagte, so überlebte es dennoch sowohl die gefahrdrohenden Zeiten des 16. wie auch des 17. Jahrhunderts, in welchem (1689) die Stadt Speyer sammt dem Dome ein Raub der Flammen ward, welche das mordbrennerische Heer des allerchristlichsten Königs Ludwigs XIV. (s. d. A.) im Orleans'schen Erbfolgekrieg angelegt hatte. Aber das Ende des hl. römischen Reiches teutscher Nation machte auch dem uralten Bisthum Speyer ein Ende. Der letzte Fürstbischof Franz Wilderich Graf von Waldersdorf, der seine Cathedrale nicht mehr sah, da schon seit 1793 die Heere der französischen Republik das linke Rheinufer genommen hatten, mußte nach dem Lüneviller Frieden, aufgefordert von dem römischen Stuhle, auch allen geistlichen Rechten über das linke Rheinufer entsagen, da diese Theile des alten Sprengels kraft apostolischer Vollgewalt den neuerrichteten Bisthümern von Mainz und Straßburg zugewiesen wurden. Bald darauf vernichtete der Reichsfriedensdeputationsreceß (s. d. A.) auch seinen Platz auf der teutschen Fürstenbank und ließ ihm nur den Krummstab über jene Lande des rechten Rheinufers, welche vorher zum Speyerer Kirchensprengel gehört hatten. Er starb in der alten bischöf-

lichen Residenz zu Bruchsal (1809). Nach seinem Tode lebte die geistliche Gewalt über die hochstiftischen Lande auf dem rechten Rheinufer bis zur Errichtung der neuen Bisthümer der jetzigen oberrheinischen Kirchenprovinz in dem bischöflichen Vicariate zu Bruchsal fort. Auf dem linken Rheinufer wurde aber in Gemäßheit des Concordates des römischen Stuhles mit der bayerischen Krone vom 5. Juni 1817 der Speyerer Bischofsstuhl auf's Neue errichtet, und ihm als Sprengel das Gebiet des bayerischen Rheinkreises (jetzt Pfalzkreises) zugewiesen. Der Sitz des Bischofs und Domcapitels ist Speyer, woselbst sich auch das bischöfliche Priesterseminar und ein Knabenseminar befindet. Die neue Diöcese ist in 11 Landdecanate getheilt, welche 206 Pfarreien und 28 Kaplaneien mit einer Gesammtzahl von über 260,000 Katholiken umfassen. An Klöstern zählt die Diöcese zwei, ein Kloster der Minoriten zu Oggersheim und ein Kloster der Dominicanerinnen zu Speyer. — Als einziger Zeuge der Herrlichkeit des alten Hochstiftes, der sich in die neue Zeit herübergerettet hat, steht der Kaiserdom zu Speyer, das Grab acht teutscher Könige, dem die alte Reichsstadt den Namen der „Todtenstadt des hl. römischen Reiches" verdankte — ein riesig erhabener Bau von den edelsten Verhältnissen, der sich alsbald als eine gewölbte Pfeilerbasilica mit überhöhtem Mittelschiff, vertieftem Hauptchor, stark ausladendem Querschiff und achteckiger Kuppel über der Kreuzung beider Schiffe zu erkennen gibt, und unstreitig das großartigste Denkmal des romanischen Styles am Rheine ist. Den Grundstein legte Kaiser Conrad II. (1030) und Bischof Einhard vollzog unter Heinrich IV. (1061) die Weihe zur Ehre der allerseligsten Jungfrau Maria. Drei Feuersbrünste (1137, 1159, 1289), welche uns die Chroniken melden, überstand das hl. Gotteshaus, und den vierten Brand (1450) nannte man, weil der Dom aus der Asche stattlicher als zuvor sich erhob, den „glücklichen." Die fünfte Flamme, welche den Dom, wie oben schon erzählt, (1689) heimsuchte, sollte ihm verderblicher werden. Seit dieser Verheerung hat sich das altehrwürdige Gotteshaus bis heute nicht wieder zu seiner alten Herrlichkeit erhoben. Die ausgebrannten westlichen Thürme und das Paradies sammt seiner Kuppel stürzten theils ein, theils wurden sie, um den Einsturz zu verhüten, schon im vorigen Jahrhunderte abgetragen, ohne wieder aufgebaut zu werden. (Siehe Geissel, Kaiserdom zu Speyer, topographisch-historische Monographie. 3 Bde. Mainz 1828 bei Simon Müller.) In der neuesten Zeit entsteht dem alten Kaiserdom eine reiche, wahrhaft königliche Zierde in den Fresken, mit welchen König Ludwig von Bayern Chöre und Hauptschiff durch die Meisterhand des Johannes Schraudolph zieren läßt. Ohne Zweifel erhält dadurch der Dom eine kunsthistorische Bedeutung für die Neuzeit, welche der Bedeutung des uralten Münsters als Grabstätte der teutschen Kaiser nicht unwürdig an die Seite tritt. [W. Molitor.]

Spilmagen, s. Ehehindernisse.

Spinola. Unter diesem Namen kommen mehrere für ihre Zeitgenossen nicht unwichtige Männer vor, z. B. Aloys Spinola, ein Jesuit, Lehrer am Colleg zu Rom, Beichtvater des Papstes Clemens XI., schrieb u. A. Itinerarium pietatis ac doloris etc. stirbt 1673. — Basilius Spinola, Dominicaner, Canonist, Theolog des Cardinals von Este 1627. — Cajetan Spinola, ein Theatiner, berühmter Prediger und noch viele Andere. — Wir können sie übergehen und allein den durch seine Bemühungen zu einer Union zwischen den Katholiken und Protestanten berühmt gewordenen Christoph Rojas de Spinola ins Auge fassen. Er stammte aus Spanien, stieg im Franciscanerorden zu hohen Würden auf und wurde von Margaretha Theresia, der an Leopold I. von Oestreich vermählten Tochter Königs Philipp IV. von Spanien, als ihr Beichtvater in ihre neue Heimath Oestreich mitgenommen. Nachdem er eine Zeitlang Bischof von Tina gewesen war, wurde ihm das Bisthum von Wienerisch-Neustadt übertragen, und von hier aus begann er seine Rundreisen an verschiedenen protestantischen Fürstenhöfen und Academien Teutschlands und suchte durch Unterredungen zu überzeugen, daß das katholische

Symbolum und die Confessio Augustana denn doch nicht so weit auseinandergehen, daß der Riß, der durch die Christenheit gehe, dadurch eine hinlängliche Begründung erhalten würde, beide Parteien sollen sich in brüderlicher Liebe verständigen, die Kirche den von ihr abgefallenen Secten freundlich nachgeben und diese mit ihr wiederum in Verbindung und Lebensgemeinschaft treten. Wir können den gewiß großen und angestrengten Bemühungen des guten Mannes unsere Anerkennung nicht versagen, aber die Geschichte seiner Unionsversuche ist uns wie alle anderen ähnlichen ein deutlicher Beweis, daß alles derartige vergebliche Arbeit ist. Sie sind gescheitert nicht allein an dem bösen Willen der Menschen, sondern sie mußten scheitern, weil sie nicht auf dem Fundamente aufgebaut waren, auf welchem die katholische Kirche steht. Da uns die „Unschuldigen Nachrichten vom Jahr 1715" nicht zugänglich geworden sind, in welchen ein Brief von Fr. Ulrich Calixt die Ansichten Spinola's auseinandersetzt, so führen wir sie aus dem IX. Bande von C. A. Menzels teutscher Geschichten p. 264 f., welche dem Calixtischen Briefe folgt, wörtlich an: „der Papst sollte den Gebrauch des Kelches zugestehen und sich über das Kirchenregiment, den Gottesdienst und die guten Werke so erklären, daß man weder der Ehre Gottes noch dem Verdienste Christi zu nahe trete, den Heiligen solche Ehre, welche geschaffenen Wesen nicht zukomme, nicht zuerkenne und keine tyrannische Gewalt über die Gewissen ausübe. Die protestantischen Gemeinden sollten die ihnen erbaulicher scheinenden Gebräuche unverändert behalten; den Pfarrern sollte die Ehe, sogar die zweite erlaubt sein; den Fürsten ihre bischöflichen Rechte soweit verbleiben, als es nach beider Theile Ermessen und nach Beschaffenheit des Christenthums zulässig sein würde; an den Orten, wo man sich zur Vereinigung geneigt finden würde, sollten Geistliche von beiden Theilen abwechselnd lehren und predigen. Der eine Theil könne sich altkatholisch, der andere neukatholisch nennen, und zum Zeichen ihrer Gemeinschaft zuweilen jene bei diesen und diese bei jenen communiciren. Das tridentinische Concilium sollte mit seinen Anathemen bis auf ein künftiges allgemeines Concilium einstweilen aufgehoben und der Beurtheilung des letztern unterworfen werden. Damit dieses geschehen könne, sollte der Papst sie durch eine eigene Bulle von dem Ketzernamen freisprechen, sie aber dagegen sich erklären, ihn nicht für den Antichrist zu halten, sondern für den obersten und ersten Patriarchen der Christenheit, dem das Primat, zwar nicht das der Gerichtsbarkeit, sondern das der Ordnung, nicht nach göttlichen, sondern nach menschlichen und kirchlichen Rechten zukomme. Auch sollte der Papst die Kirchengüter, welche die protestantischen Fürsten in Besitz genommen hatten, d. h. eine förmliche Cession ihnen für immer überlassen. Dieß Alles und noch Mehreres sollte noch vor dem allgemeinen Concil in einer besondern Zusammenkunft abgethan und genugsame Versicherung darüber gegeben werden." Man sieht, daß die auf diesen Grundsätzen aufzubauenden Unionsverhandlungen der festen Basis des katholischen Dogma's entbehrten, daß viele derselben, wenn nicht alle kaum von einer Ahnung der kirchlichen Anschauung getragen sind — und daß es sich also nicht zunächst um eine innere Bekehrung, als vielmehr um eine auch im günstigsten Falle noch sehr äußerliche Union handelte. Die Diplomatie hatte zusehr ihre Hand im Spiele; nicht nur trat Spinola als Diplomat auf, sondern seine Unionsversuche wurden auch ganz besonders von solchen Männern unterstützt, welchen das aus dem Zwiespalt der religiösen Interessen hervorgegangene Wehe des Vaterlandes tief zu Herzen ging und die darum alles Mögliche thaten, wenigstens äußerlich die Differenzen auszugleichen (wir erinnern hier nur an Leibnitz, obwohl durch diese Bemerkung durchaus kein Urtheil über die innerliche Stimmung dieses Mannes in Betreff der katholischen Kirche gefällt sein soll) und endlich wirft auch das Aufgeben des Unionsplanes von Seite des hannover'schen Fürstenhauses, sobald durch die Aussicht auf den englischen Thron ein größeres Interesse von Seiten des protestantischen Bekenntnisses dargeboten schien, als es von der religiösen Vereinigung der teutschen Völker zu erwarten

war, ein bedeutsames Licht auf diese Unterhandlungen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß Spinola etwa nicht ehrlich und redlich seine Union gemeint hätte, nein; sondern wir wollten seine Unionsversuche nur auf ihren eigentlichen Werth zurückführen und die Mackel, welche auf seine Person fallen möchte, kann höchstens die sein, daß er das Wesen der katholischen Kirche entweder nicht verstanden, oder nicht recht gewürdigt hat. Protestantische Schriftsteller haben Mißtrauen in seinen Charakter gesetzt, als ob er es nicht ehrlich meine, durch kluge Unterhandlungen und scheinbare Zugeständnisse die protestantische Welt wieder unter das Papstthum habe zurückbeugen wollen u. dgl. Wenn wir bei diesen Urtheilen, welche auch schon Zeitgenossen Spinola's gefällt haben, die altlutherische Unduldsamkeit und das argwöhnische Wesen aller Häresie in volle Rechnung bringen, so mochte denn doch auch das diplomatisirende Auftreten des Bischofs einigermaßen Veranlassung zu ihnen gegeben haben. So schreibt Spener (Theolog. Bedenken IV. Thl. p. 141), über ihn folgendermaßen: „Der bekannte Bischof von Thina ist bereits bei mir gewesen. Ich kannte ihn aber nicht ehe, als wir beysammen saßen, dann er sich unter fremden Namen anmelden lassen. Er war wol drey stunden bey mir, und erzählte mir alle seine vorschläge, und begehrte meine Meinung davon: Ich antwortete, als viel Zeit und solcher plözlicher vortrag, dessen mich nicht versehen, zugegeben, und zeigte, wie ich nichts anders als lauter unthunliches und gefährliches vor uns in der ganzen sache sehe. — Mußte ihm ein und anders in die Hand geheim zu halten versprechen. Wie nun schon damals das werk höchst gefährlich geachtet, so kommt es mir nun desto mehr dermaßen vor, nachdem der Bischoff eine solche relation bei Keyserl. Majestät abgelegt, daß selbige sollen bewogen worden seyn, dero hohen namen dazu zu spendiren und ihn zu einiger negotiation auf gewisse weise zu autorisiren." Hieran knüpft dann Spener von seinem pietistischen Standpunct aus seine Bemerkungen von der großen Gefährlichkeit der Sache für alle diejenigen, die sich von Rom, diesem „Babel" getrennt haben, bekundet aber dabei, daß er die rechte Erkenntniß hat von der katholischen Kirche, welche von ihren ewigen Grundlagen nie und nimmer abgehen könne, so lange sie dieselbe bleiben wolle. — Die erste Veranlassung zu Unternehmungen für sein Friedenswerk mochte unserm Bischof der Anblick der traurigen Wirrnisse gegeben haben, welcher sich ihm in Ungarn in Folge der religiösen Entzweiung in nächster Nähe darbieten mußte. Den Kaiser Leopold I. konnte er leicht für seine Sache gewinnen und mit seiner Authorisation begann er a. 1679 seine Rundreisen durch Teutschland. Daß er von Rom keine Ermächtigung aufweisen konnte (s. übrigens weiter unten), machte Manchen bedenklich, allein in der Regel schwanden diese Bedenken bei den Theologen, dorten wo der Fürst sich für das Unionswerk geneigt zeigte, wiewohl mitunter auch der fanatische Haß des „papistischen Wesens" auch gegen den fürstlichen Willen Front machte, wie z. B. in Berlin und Sachsen. Im J. 1679 noch erschien Spinola bei dem katholisch gewordenen Herzog J. Friedrich von Hannover, wo nicht nur dieser Fürst, sondern auch der jüngere Calixt und Leibnitz seinen Bestrebungen sehr entgegen kamen; allein J. Friedrich starb unerwartet schnell auf einer Reise nach Venedig in Augsburg. Deßungeachtet kehrte Spinola noch zweimal nach Hannover zurück, a. 1685 und in den neunziger Jahren, da er hier so günstiges Terrain gefunden hatte. Nicht nur Leibnitz und der Abt Molanus und Calixt (s. d. Art.), überhaupt die Helmstädter Universität arbeiteten hier mit ihm in gleichem Geiste, sondern sein Werk erhielt auch noch eine mächtige Bundesgenossin an Luise Hollandine, einer Convertitin, welche ihre an den Herzog Ernst August vermählte Schwester Sophie zur katholischen Kirche zu bekehren sehr bemüht war. Vgl. übrigens den Art. Molanus, und außer der dort angeführten Literatur noch folgende: Leibnitz teutsche Schriften II. 58 ff. Teutsche Viertelj. Schrift. 1846. 2. Hft.: Die Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit. Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche II. 232. Soldan, dreißig Jahre des Proselytismus (höchst leiden-

schaftlich geschrieben). — Weniger günstig wurde Spinola an andern Orten aufgenommen. Da sich die Kaiserl. Majestät für seine Sache interessirte, so wies man ihn oft nicht ab einzig aus Rücksicht für den Kaiser, dem man im Falle der Abweisung des Bischofs mißfällig zu werden fürchten mußte. Als er im J. 1682 zum zweiten Mal in Berlin erschien, forderte der Churfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg ein Gutachten ein von seinen reformirten Hofpredigern. Dieses ist ein Ausbund von fanatischer Intoleranz (siehe es bei Hering Gesch. d. Unionsversuche II. 212 ff.); aber Spinola ließ sich nicht irre machen, er trug auf mündliche Besprechung an, als aber die Hofprediger theils nicht erschienen, theils die ganze Sache abschnitten und Spinola ein Zeugniß von ihnen erbittet, daß sie wenigstens gegen die Grundsätze seiner Schrift Concordia ꝛc. nichts einzuwänden hätten, weichen sie auch hier mißtrauisch aus und mit einer nichtssagenden Resolution des Churfürsten fand der Versuch in Berlin seine Erledigung. Auch in Dessau und an den sächsischen Fürstenhöfen konnte er sein Werk nicht fördern, dafür hatte besonders Spener von Frankfurt aus gesorgt, dessen Bericht über Spinola's Unterredung mit ihm die kühle Aufnahme bereitet hatte. Da ein Theil der protestantischen Theologen fortwährend fürchtete, der Papst werde Alles umstoßen, was der einzelne Bischof mit ihnen vereinbart habe, wenn sie einmal in die Falle gegangen wären, so ging Spinola nach Rom, für seine Unterhandlungen die päpstliche Authorisation zu erlangen. Ob er diese auf Grund derjenigen Vorlagen erhalten habe, mit welchen er den teutschen Protestanten entgegentrat, möchten wir aus der uns bekannt gewordenen Literatur nicht entscheiden. Soldan in seiner angeführten Schrift citirt ein päpstliches Empfehlungsschreiben für Spinola vom 20. April 1678, das er aus A. Theiners Schrift über die sächsischen und braunschweigischen Bekehrungen hat abdrucken lassen; und W. Fürchtegott Schlegel berichtet im III. Bande seiner Kirchen- und Reformations-Geschichte von Norddeutschland, die vom Papste zur Erledigung der Sache niedergesetzte Congregation habe entschieden, solche Zugeständnisse, wie sie Spinola proponire, thuen zwar dem Ansehen des Tridentinums Eintrag, seien aber nicht ohne Beispiel in der Kirchengeschichte und da man wegen des Streites mit Frankreich jetzt gerade den Protestanten nicht wohl Zugeständnisse machen dürfe, so könne man sie ihnen ja in Aussicht stellen. Die Grenzen dieses Artikels gestatten uns nicht, uns in eine Erörterung dieser Sache einzulassen, und ohne diese hier zu geben, wagen wir es nicht, unser Urtheil vorzulegen. — Als Spinola aus Rom zurückkehrte gestatteten ihm die ins Endlose wachsenden Wirren Ungarns nicht, seine Wanderungen sogleich wieder anzutreten; darum suchte er jene zu erledigen, soweit es ihm möglich wurde. Zudem lenkte der Türkenkrieg die ganze Aufmerksamkeit des Fürsten auf diese Gefahr. Im J. 1683 aber trat er seine Reisen wieder an, doch wiederum sah er keinen bedeutenden Erfolg für seine rastlosen Bemühungen. In Dresden hatte er sich zwar die Hochachtung von J. Georg III. errungen und auch Carpzov (s. d. Art.) kam ihm entgegen, aber der Dresdener Kirchenrath entschied mit dürren Worten, daß es nicht rathsam sei, in die Unterhandlungen sich einzulassen, bis Spinola sich als von der gesammten katholischen Kirche authorisirt erklären könne, und als auch die protestantischen Fürstenhöfe von Brandenburg, Würtemberg, Anspach, Eisenach, Gotha, Hessen-Darmstadt gegen das Eingehen auf die Unterhandlungen sich erklärten und nur der Herzog von Hannover für Spinola eintrat, mußte wieder ein Stillstand in dessen Bestrebungen eintreten. Dagegen wandte er sich nun mit vollem Eifer den ungarischen Verhältnissen zu. Im J. 1691, den 20. März wurde er von Kaiser Leopold zum General-Commissär des ganzen Unionsgeschäftes innerhalb der kaiserlichen Lande ernannt. Aber als auch die Ungarn ausweichend antworteten und zuvor den Rath ihrer teutschen Glaubensgenossen hören zu wollen erklärten, wendete er sich eben wieder an die teutschen Fürsten und Theologen; und dießmal ging sein Bestreben dahin, eine Religionsconferenz in Wien zu Stande zu bringen. Allein trotzdem, daß er auch in diesem

Schritte vom Kaiser sehr unterstützt wurde (kaiserl. Schreiben an den Dresdener Hof vom 14. März 1693), so scheiterte auch dieser Plan, indem man zum Vorwande nahm, sich vorerst mit den hessischen, brandenburgischen, niederländischen und englischen Glaubensgenossen berathen zu wollen. Mittlerweile starb Spinola im Jahre 1695. — Literatur: außer den bereits angeführten Schriften vgl. Lünig, Negotiorum publicorum Sylloge. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reform. VII. 101. Beckmann, Historie des Hauses Anhalt VII. Bossuet, oeuvres posthumes I. Hering, Neue Beiträge zur Geschichte der reform. Kirche in den brandenb. Ländern. Leibnitz v. Guhrauer. Leibnitii opp. ed. Dutens I, 507—676. s. auch im V. 15. versch. Briefe in dieser Angelegenheit. Pufendorf. Schmidt, Pericula conjungendarum ecclesiarum, Grimmae 1844. Vgl. hierzu die Art. Molanus, Leibnitz, Religionsvereinigung, Ireniker, und Spener. [Holzwarth.]

Spinoza oder Spinosa, Benedict (ursprünglich Baruch von Spinosa), wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam geboren. Seine Eltern, portugiesische Juden und ziemlich wohlhabende Kaufleute, hatten ihn, wie es scheint, zum Rabbiner bestimmt; wenigstens widmete sich Spinoza anfänglich dem Studium der Bibel und des Thalmud, und seine geistige Begabung und seine Fortschritte erregten die Bewunderung seiner Lehrer. Schon frühzeitig jedoch verrieth sich bei ihm eine eigenthümliche skeptische Geistesrichtung, welche durch mancherlei Zweifel und Einwendungen die Rabbinen in Verlegenheit setzte und, da sie bald offen und entschieden zu Tage trat, ihm eine Androhung der Excommunication zuzog. Von da an suchte Spinoza die Bekanntschaft mit Christen und ließ sich zuerst von einem Teutschen, dann von dem Arzte van den Ende, der in dem Rufe des Atheismus stand und 1674 wegen Theilnahme an einer Verschwörung hingerichtet wurde, Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache ertheilen. (Ueber das zarte, aber unglückliche Verhältniß, das sich bei dieser Gelegenheit zwischen Spinoza und der Tochter seines Lehrers entspann, vgl. B. Auerbach, Spinoza, ein historischer Roman. Stuttg. 1837.) Hierauf wandte er sich dem Studium der christlichen Theologie zu, gab es aber bald wieder auf, um sich theils der Mathematik, theils der Philosophie und zwar zunächst dem Studium der cartesischen Philosophie zu widmen. Da sich Spinoza während dieser Zeit aller religiösen Gemeinschaft mit den Juden enthielt und wegen seines Umgangs mit Christen und seines öfteren Besuches christlicher Kirchen in den übrigens ungegründeten Verdacht kam, als beabsichtigte er zum Christenthum überzutreten, so wurde von den Juden erst ein Bestechungs- und dann ein Mordversuch gegen ihn gemacht und nachdem beide fehlgeschlagen, im J. 1655 die Excommunication über ihn verhängt und durch den Einfluß der Rabbinen sogar seine zeitweilige Verweisung aus der Stadt vom Amsterdamer Magistrate erwirkt. Auf dieß hin begab sich Spinoza auf das Land zu einem Bekannten in der Nähe von Amsterdam; später wahrscheinlich gegen das J. 1661 wählte er Rhynburg in der Nähe von Leiden zu seinem Aufenthaltsorte, sodann (1664) Voorburg bei Haag, zuletzt, ungefähr gegen das J. 1670 Haag selbst, wo er bei dem Maler Heinrich van der Spyck Wohnung nahm. Hier traf ihn im J. 1673 eine Einladung von dem damaligen Churfürsten von der Pfalz, Carl Ludwig, den Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Heidelberg zu übernehmen; Spinoza lehnte jedoch dieselbe ab, weil er die ihm angesonnene Verpflichtung, „die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturze der öffentlich bestehenden Religion zu mißbrauchen", weder eingehen wollte noch konnte. Er starb am 21. Februar 1677 in seinem 45. Lebensjahre, wie jetzt allgemein angenommen wird, an der Schwindsucht, an der er seit vielen Jahren gelitten hatte. Die mysteriösen Umstände, unter denen sein Tod erfolgte, haben zu mancherlei zum Theil sehr seltsamen Gerüchten Anlaß gegeben, welche wir als nicht hinlänglich beglaubigt hier übergehen (vgl. C. v. Orelli, Spinoza's Leben und Lehre, nebst einem Abrisse der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie. Aarau 1843. S. 21 f. Sigwart, Gesch. der Philos. 1844. Bd. 2. S. 26). Spinoza's Charakter wird als ein in

hohem Grade liebenswürdiger geschildert und werden insbesondere seine Leutseligkeit und Uneigennützigkeit, die unverwüstliche Ruhe und Heiterkeit des Gemüthes und seine geregelten Sitten von seinen Lebensbeschreibern rühmend hervorgehoben; von anderer Seite dagegen wird ihm zur Last gelegt, daß er für Ehre und Ruhm nichts weniger als unempfindlich gewesen. Er führte ein äußerst zurückgezogenes Leben; in seine philosophische Meditationen vertieft, verließ er oft Wochen lang seine Wohnung nicht. Seine Bedürfnisse sollen sich nahezu auf das Unentbehrliche beschränkt haben; Unterricht junger Leute und Schleifen optischer Gläser, deren Verkauf seine Freunde besorgten, verschafften ihm die Mittel zur Befriedigung derselben; später unterstützten ihn einige Freunde, darunter der wegen seines tragischen Endes berüchtigte Minister Jean de Witt, mit beträchtlichen Pensionen. Unter seine Freunde und Verehrer zählten Staatsmänner, Kaufleute und Gelehrte, besonders zahlreich aber waren die Aerzte vertreten. Er unterhielt mit denselben einen lebhaften Briefwechsel, der zur Kenntniß und Würdigung seiner Ansichten von hoher Bedeutung ist (es befindet sich darunter auch ein Brief — Epist. 53 — an den berühmten Leibnitz, der mit Spinoza persönlich bekannt war, jedoch in kein näheres Verhältniß zu ihm trat). — Das erste Werk von Spinoza, das im J. 1663 zu Amsterdam erschien, war: Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I. et II., more geometrico demonstratae; accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Diese Schrift enthält Erläuterungen, welche Spinoza einem Schüler über den 2. Theil der cartesischen Principien und ein Fragment des 3. (wozu später noch eine ähnliche Bearbeitung des 1. Theiles kam) dictirt hatte. Seiner eigenen Erklärung zufolge hat übrigens Spinoza in dieser Schrift nicht *seine* Ansichten, sondern oft das gerade Gegentheil derselben niedergelegt, obwohl er hin und wieder seine eigene Meinung nicht undeutlich durchblicken läßt. Dieser Schrift folgte im J. 1670 der berüchtigte Tractatus theologico-politicus, auf den wir später zurückkommen werden. In seinem Todesjahre wurde sein literarischer Nachlaß (Opera posthuma) von dem Arzte Ludwig Meyer in Verbindung mit Jarrig Jellis herausgegeben. Derselbe enthält: 1. Ethica more geometrico demonstrata in 5 B., Spinoza's Hauptwerk; 2. Tractatus politicus (eine nicht vollendete Abhandlung über Staatseinrichtung u. dgl.); 3. Tractatus de intellectus emendatione (gleichfalls unvollendet); 4. Epistolae et responsiones; 5. Compendium Grammatices linguae hebraeae (unvollendet). Gesammtausgaben seiner Werke: B. de Sp. opera quae supersunt omnia ed. H. E. G. Paulus. Jen. 1802—3. Sp. scripta philosophica omn. ed. Gfroerer. Stuttg. 1830—31. Eine Stereotypausgabe der Werke von Spinoza ist unlängst bei Tauchnitz in Leipzig erschienen. Sämmtliche Werke aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinoza's von Berth. Auerbach. Bd. 1—5. Stuttg. 1841. — Es ist hier nicht der Ort, Spinoza's *philosophisches System* zu entwickeln, dieß um so weniger, als zur Ermöglichung des Verständnisses dieses so schwierigen Systemes eine ausführliche und einläßliche Darstellung desselben erforderlich wäre. Das Wesentliche davon, seine Lehre nämlich von der *Einen Substanz* = *Gott*, mit ihren unendlich vielen *Attributen* d. i. Wesensbestimmungen, von denen jedoch der Verstand nur zwei: Denken und Ausdehnung erkennt (wornach Gott eine denkende und ausgedehnte Substanz genannt wird), und mit ihren unendlich vielen modis = existirenden Einzeldingen, die aus der unendlichen Natur Gottes (natura naturans) auf nothwendige und unendliche Weise abfolgen (natura naturata) und nur mit der Substanz zusammengedacht Realität haben, außerdem aber wesenloses Sein sind (Akosmismus), und was hiemit zusammenhängt: Läugnung der Immaterialität, Transcendenz und Persönlichkeit Gottes, der Weltschöpfung, der Freiheit des menschlichen Willens und der persönlichen Unsterblichkeit, des objectiven Unterschiedes zwischen gut und bös u. s. w. — mit einem Worte den *Pantheismus* des spinozistischen Systemes dürfen wir um

so mehr als bekannt voraussetzen, als der Name Spinozismus, wie früher zur Bezeichnung des Atheismus, so jetzt zur Bezeichnung des Pantheismus (s. d. Art.) überhaupt, gäng und gäbe geworden ist — ein Sprachgebrauch, zu dessen Begründung die pantheistischen Philosophen der neueren Zeit durch die anerkennenswerthe Offenheit, womit sie selbst auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückweisen, das Meiste beigetragen haben. Dagegen dürfte ein näheres Eingehen auf diejenige Schrift Spinoza's, die sich fast ausschließlich mit specifisch theologischen Materien und zwar mit mehrern Grundfragen der Theologie beschäftigt, von Interesse sein. Es ist dieß der Tractatus theologico-politicus, der schon um das J. 1663 vollendet und einigen Freunden im Manuscripte mitgetheilt, erst im J. 1670 ohne Namen des Verfassers, mit pseudonymem Druckort (Hamburg statt Amsterdam) in lateinischer Sprache erschien. Spinoza fand mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gerathen, die Authorschaft anfänglich in Abrede zu stellen und einer Uebersetzung des Tractats ins Holländische sich zu widersetzen. Die Schrift wurde denn auch alsbald nach ihrem Erscheinen von der holländischen Regierung unter schwerer Strafe verboten, was aber nicht hinderte, daß sie, mit gefälschten Titeln abgedruckt, nicht bloß in Holland, sondern auch in England, Frankreich, Teutschland und der Schweiz große Verbreitung fand und eine Masse von Gegenschriften hervorrief (das Verzeichniß der letztern bei Bayle, diction. hist. et crit. T. IV. p. 258; Murr, B. de Sp. annotationes ad tract. theol. pol. Hag. 1802. p. 13 sq. vgl. Dorow, Sp. Randglossen zu s. tr. th. p. Berl. 1835. Teutsche Uebersetzung des Tr. mit Anmerkungen begleitet von J. A. Kalb. München 1826). Der wie der Erfolg bewies, nicht ungegründeten Furcht vor polizeilicher Verfolgung ist es wohl auch zuzuschreiben, daß Spinoza in dieser Schrift einestheils vorzugsweise das Judenthum zum Gegenstande seiner Kritik nimmt, anderntheils einige Zurückhaltung beobachtet und die ganze Tragweite und die letzten Consequenzen seiner Ansichten oft mehr nur andeutet als unverhüllt darlegt. Was nun diese Ansichten selbst betrifft, so können wir uns, da der spätere Rationalismus sie bis zum Eckel wiederholt hat, in Darlegung derselben kurz fassen. Die Aufgabe, die sich Spinoza in dem Tractate stellt, ist, das Verhältniß zwischen Religion und Vernunft (Theologie und Philosophie) und zwischen Staat, Kirche und Philosophie festzustellen; der Angelpunct aber, um den sich Alles dreht, ist der Satz, daß Erzeugung einer (vernunftgemäßen) Moralität der (jüdischen sowohl als der christlichen) Religion einziger und ausschließlicher Endzweck sei. Die Begründung dieses Satzes versucht Spinoza auf biblisch exegetischem und kritischem Wege und ist dadurch der Vater der rationalistischen Hermeneutik und der negativen Bibelkritik geworden (vgl. besonders cap. VII—X des tr.). Den Weg zu seinem Hauptsatze aber bahnt er sich durch eine Untersuchung über die Prophetie und das Gesetz bei den Hebräern und über den Wunderbegriff. Das Ergebniß der Untersuchung des letztern ist die absolute Vernunftwidrigkeit desselben, während von der Prophetie gesagt wird, sie sei eine Auffassung von Offenbarungen Gottes — wobei jedoch der Gedanke an eine persönliche, außer- und überweltliche Ursache fern zu halten ist — vermittelst der Einbildungskraft, bloß zum Zwecke der sittlichen Besserung der Menschen, keineswegs aber zum Zwecke der „Belehrung über rein speculative Dinge“ wie z. B. über Wesen und Eigenschaften Gottes, sein Verhältniß zur Welt u. dgl.; denn das Wahre wird nach einem Satze der Ethik nur durch den reinen Verstand erfaßt, während alles Falsche und Erdichtete in nichts anderem als der Imagination seinen Ursprung hat. Dieß findet auch auf die Lehre Christi Anwendung, obwohl Spinoza annimmt, daß Christo, im Unterschiede von den Propheten des A. B., Gottes Wille unmittelbar (d. h. nicht durch Worte und Zeichen, sondern in seinem Geiste) sei geoffenbart worden, weßhalb man auch mit Recht sagen könne, die göttliche Weisheit habe in Christo die menschliche Natur angezogen, Christi Stimme sei Gottes Stimme und Christus der Weg zur Seligkeit geworden. Dieß wird indeß im Verlaufe dahin erläutert, daß Christus die Offenbarungen

wahrhaft d. i. mit der Vernunft erfaßt und erkannt habe (philosophische Erkenntniß), und um jedes Mißverständniß abzuschneiden, erklärt Spinoza im 21. Briefe (an Oldenburg), von der kirchlichen Lehre einer Menschwerdung Gottes könne er sich keinen Begriff machen, diese scheine ihm vielmehr ebenso widersinnig, wie wenn man sagen wollte, der Cirkel habe die Natur eines Quadrates angenommen. Ueberhaupt sei es zur Seligkeit d. h. nach Spinoza zur adäquaten Erkenntniß Gottes und zu der intellectuellen Liebe dieser Erkenntniß, nicht nothwendig, Christum nach dem Fleische zu kennen; von jenem ewigen Sohne Gottes aber, d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen und besonders im menschlichen Geiste und vor allen am meisten in Jesus Christus geoffenbart habe, müsse eine ganz andere Ansicht gelten (man erkennt hier die Keime der spätern speculativen Christologie). Das Endergebniß der ganzen Untersuchung ist, daß der einzige Zweck der Schrift sei, Gehorsam gegen Gott zu lehren, dieser Gehorsam aber einzig und allein in der Liebe des Nächsten bestehe. Alle theoretischen Lehren der Schrift, sie mögen die Kenntniß Gottes oder der natürlichen Dinge betreffen, gehören nicht zum Wesen der Religion, sind ebendarum auch nicht Gegenstand des Glaubens, sondern dem freien Ermessen des Einzelnen anheimzustellen. Wer nur wahrhaft gehorsam ist, hat damit auch den wahren und seligmachenden Glauben, ob er auch von der Wahrheit himmelweit abirren mag; denn der Glaube fordert nicht so fast wahre als fromme Glaubenssätze, d. h. solche, die zum Gehorsam bewegen, obwohl darunter sehr viele sein können, die auch nicht einen Schatten von Wahrheit haben, wenn nur der, welcher sie annimmt, nicht weiß, daß sie falsch sind. Zum wahren und katholischen Glauben gehören also jedenfalls keine Dogmen, über welche unter rechtschaffenen Männern ein Streit stattfinden kann, sondern nur solche, die der Gehorsam gegen Gott (im oben angegebenen Sinne) absolut aufstellt und ohne deren Kenntniß der Gehorsam absolut unmöglich ist. Ein Verzeichniß derselben entwirft Spinoza im 14. Capitel. Hienach gestaltet sich das Verhältniß der Religion zur Philosophie sehr einfach. Da das Ziel der erstern nichts als Gehorsam, das der letztern aber nichts als die Wahrheit ist, da es in jener lediglich auf den Glauben, in dieser auf das Erkennen ankommt, so besteht zwischen beiden schlechterdings keine Verbindung und Verwandtschaft, beide sind ganz disparate Gebiete, obwohl sie einander nicht widersprechen, sondern in ihrem Endresultate, der practischen Liebe Gottes, zusammengehen. Das zuletzt Bemerkte ist von Bedeutung: Spinoza spricht nämlich auch von einer auf rein philosophischem Wege erzeugten Religion, die ihm mit der Philosophie selbst zusammenfällt, all das enthält, was als Kern übrig bleibt, wenn von der positiven Religion die unwesentlichen Bestandtheile abgeschält werden und vor der letztern den Vorzug hat, daß sie allen Menschen zugänglich ist, keines Glaubens an Geschichten und Wunder, keiner Ceremonien und keiner Belohnung in einem anderen Leben bedarf, weil sie sich selbst belohnt. Hiernach ist die positive Religion bloß für den großen Haufen nothwendig, weil es nämlich nur Wenige gibt, die bloß an der Hand der Vernunft die Tugend üben, nebstdem auch deßhalb, weil durch die bloße Vernunft nicht wohl bewiesen werden könne, daß der einfache Gehorsam zum Heile führe. — Der Schluß des Tractates ist einer Erörterung über das Verhältniß des Staates zur Religion und Philosophie gewidmet. Von dem Axiome ausgehend, daß „die Inhaber der höchsten Staatsgewalt das Recht zu Allem haben, was sie vermögen", folglich auch allein zu bestimmen befugt sind, was im Staate gerecht und gut sei, räumt Spinoza denselben das Recht ein, die hl. Schrift nach ihrem Gutdünken auszulegen, überhaupt die äußere Gottesverehrung und Religionsübung so einzurichten, wie sie es dem Nutzen des Staates für angemessen erachten; für den Philosophen dagegen nimmt Spinoza die Freiheit in Anspruch, „zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt", sofern er nicht gegen das zu Recht Bestehende auftrete und den Staatsgesetzen zuwiderzuhandeln auffordere. Dieß die Grundgedanken des berüchtigten Tractats, der seiner

Zeit weit mehr als die rein philosophischen Schriften Spinoza's, welche vor dem Erscheinen der berühmten Briefe Jacobi's (über die Lehre des Spinoza in Br. an Moses Mendelssohn, Bresl. 1785) kaum von sehr Wenigen richtig verstanden worden sind, Aufsehen erregt und Beifall gefunden hat. Eine gründliche Kritik der in demselben niedergelegten Ansichten wäre ohne näheres Eingehen auf die philosophischen Principien Spinoza's, deren Ausfluß sie sind, nicht ausführbar, und wir können uns derselben um so leichter überheben, als der vulgäre und speculative Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts als consequente Durchführung und eben damit als fortlaufende und durchgreifende Kritik derselben zu betrachten ist. Ueber das Bestreben aber mancher neueren politischen Theoretiker und theoretischen Politiker, die durch Hegel und seine Nachtreter modern aufgeputzte Grundanschauung Spinoza's über das Verhältniß der Staatsgewalt zu Religion und Kirche in's Leben einzuführen, wird die Zukunft richten. — Aus der, namentlich seit neuester Zeit, äußerst reichhaltigen Literatur über Spinoza führen wir außer den bereits im Verlaufe genannten Schriften noch folgende an: Sigwart, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartes. Philos. Tübing. 1816; Ders. Histor. und philos. Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus, Tüb. 1838; Ders. Der Spinozismus, histor. und philos. erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten, Tüb. 1839; H. Ritter, über den Einfluß des Cartesius auf die Ausbild. des Spinozismus, Leipz. 1816; Thomas, Spin. systema philos. Regiom. 1835; Thomas, Spin. als Metaphysiker v. Standp. der histor. Kritik, Königsb. 1840; Schlüter, die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, Münster 1836. Saintes Am., histoire de la vie et des ouvrages de Sp., fondateur de l'exégèse et de la philosophie moderne. Paris 1842; Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza's Urkundliche Darstellung der Philosophie beider, Bonn 1850. Dissertationen von Boumann, Berlin 1828. und Rosenkranz, Halle 1828. [Hitzfelder.]

Spiritualen. Spiritualen nannte man die auf genaue Beobachtung der Regel, im Besonderen auf vollkommene Erfüllung des Gelübdes absoluter Armuth, im Geiste des hl. Ordensstifters dringende Partei der minderen Brüder, an deren Spitze gleich nach dem Tode des hl. Franz der hl. Antonius von Padua stand. Sofern fallen die Spiritualen mit den sog. Eiferern (zelatores, zelantes) zusammen. Sie bildeten den edleren Theil des Franciscanerordens. Seit aber durch die Lectüre der Schriften des Abtes Joachim (s. d. A.) montanistisch-chiliastische Ideen sich mehreren Gliedern der Zelanten-Partei mitgetheilt und die innerhalb des Ordens mit großer Heftigkeit geführten Streitigkeiten über den Sinn der Regel des hl. Franz die brüderliche Liebe untergraben, der Rechthaberei und dem Parteihochmuthe Thor und Thüre geöffnet hatten (s. d. Art. Fraticellen), entwickelten sich innerhalb der Spiritualen-Partei ganz eigenthümliche Anschauungen von der Bestimmung des Ordens der minderen Brüder in der Kirche, die nothwendig zu einem Bruche mit den kirchlichen Authoritäten selber führen mußten. Diese Abirrungen scheinen besonders in dem fünften Decennium des 13. Jahrhunderts unter dem Generalate des Johann von Parma eingetreten zu sein. Dieser war im J. 1247 zum Vorsteher des Ordens gewählt worden. Er hatte vorher in Paris Theologie nicht ohne Ruhm gelehrt und hatte sich von jeher durch eine fast übertriebene Verehrung des Abtes Joachim bemerklich gemacht. Doch stand er auch bei dem päpstlichen Stuhle in großer Achtung. Innocenz IV. hatte ihn im J. 1249 sogar mit einer Legation an dem Hofe des griechischen Kaisers um die Vereinigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche zu Stande zu bringen, betraut. Die Verhandlungen führten wohl nicht zum gewünschten Ziele, doch schied Johann von Parma (auch Johannes Genesius und de Gualea genannt) von dem griechischen Hofe und der Geistlichkeit in hoher Achtung gehalten. Da er nach seiner Rückkehr die Regel in seinem Orden wieder relaxirt fand, war er auf die Wiederherstellung derselben eifrig bedacht. Die strengen Reformversuche gaben zu mannigfachen Klagen

Seitens der milderen Partei Veranlassung. Man denuncirte ihn dem Papste, als ob er den von dem apostolischen Stuhle gegebenen Auslegungen der Regel (wobei wohl vorzüglich die im J. 1245 von Innocenz IV. gegebene Constitution [s. d. A. Fraticellen] gemeint war) keine Auctorität zuerkenne, bloß das Testament des hl. Franz neben der Regel gelten lassen wolle, von einer Theilung des Ordens in zwei Classen, nämlich von solchen, welche sich strenge an die Regel und ihren ächten Geist hielten und anderen, welche durch Erläuterungen und Privilegien die Wirksamkeit der von dem hl. Franz gegebenen Verfassung und Ordenseinrichtung zu schwächen suchten, als einer Nothwendigkeit spreche, den Abt Joachim als Lehrer und Propheten rühme, was man durch schriftliche und mündliche Aeußerungen seiner Freunde, ganz besonders der Brüder Gerhard und Leonhard zu constatiren beflissen war. Diese Anklagen hatten eine Untersuchung gegen Johann von Parma und seine Anhänger zu Folge. Diese Untersuchung, in der sich der Ordensgeneral von dem Verdachte der Häresie zu reinigen wußte, die ihn aber gleichwohl zur Niederlegung des allgemeinen Vorsteheramtes auf der Generalversammlung in Ara Coeli zu Rom 1256 vermochte, hing ohne Zweifel mit der von dem Bischof von Paris im J. 1254 erhobenen Anklage gegen mehrere Glieder des Minoritenordens zusammen. Dieser hatte nämlich an Innocenz IV. ein Buch, welches den Titel führte: Introductorius in evangelium aeternum seu in libros abbatis Joachim, übersendet und dem Papste geschrieben, daß die Bettelmönche diesen Introductorius vertheidigten. Dem Buche hatte der Bischof einige Excerpte (schedulae) beigelegt, welche angeblich aus dem Introductorius gemacht waren. Innocenz IV. starb, ehe er in dieser Angelegenheit entscheiden konnte. Sein Nachfolger aber Alexander IV. erließ eine Bulle an den Bischof von Paris 23. Oct. 1255, in welcher er sowohl den Introductorius, als die erwähnten Excerpte verdammte, dabei aber ausdrücklich bemerkte, daß in den schedulis manches stehe, was in dem Introductorius nicht enthalten sei. Die Irrthümer, welche in dem Introductorius als dessen Verfasser der Minoritenbruder Gherardo (der aber von Gherardo Sagarelli (s. d. A. Apostelbrüder) wohl zu unterscheiden ist) ein Freund und Geistesverwandter des Johann von Parma und Begleiter desselben auf dessen Reise in Griechenland, bezeichnet wird, enthalten waren, lernt man aus einem Actenstücke kennen, aus dem Quetif und Echard (Scriptor. Praedic. I. p. 202—203) einen Auszug mitgetheilt haben und das sich noch jetzt in Paris befindet (bibliotheque royale coté sorbonne n. 1726, bestehend aus 106 Blättern, den processus inquisitorum enthaltend). Hier werden als die vorzüglichsten irrthümlichen Lehrsätze des Introductorius folgende bezeichnet: 1) die Behauptung, daß um das Jahr 1200 der Geist des Lebens aus den beiden Testamenten ausgegangen sei, um das ewige Evangelium hervorzubringen. 2) Dieses ewige Evangelium sei in drei Büchern, dem liber concordiarum (N. et V. T.), der apocalypsis nova und dem psalterium decem chordarum (lauter Schriften des Joachim) enthalten. 3) Das ewige Evangelium sei jenem Orden vorzugsweise übertragen, der zu gleichen Theilen aus dem Stande der Laien und dem Stande der Geistlichen hervorgehe, welches der Orden der mit bloßen Füßen Gehenden sei. 4) Der hl. Franciscus sei jener Engel gewesen, von dem in der Apocalypse stehe, daß er das Siegel des lebendigen Gottes habe. Als Commentar zu diesen Lehrsätzen können die im Directorio inquisitionis romanae P. II. q. 9. § 4 des Nicolaus Eymerich aufbewahrten 22 censurirten Sätze der Anhänger des ewigen Evangeliums, welche höchst wahrscheinlich mit den Innocenz IV. übersendeten Excerpten (schedulae) des Bischofs Florentius von Paris identisch sind, betrachtet werden (vollständig mitgetheilt in Engelhart's Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, Erlangen 1832. S. 22—29). Diese Sätze lassen sich in folgenden Behauptungen zusammendrängen: Die Lehre des Joachim übertreffe die Lehre Christi (wahrscheinlich in dem Sinne, daß sie erst das tiefere Verständniß des Inhaltes der hl. Schrift gebe), das neue Testament werde in seiner Kraft nur bis zum

J. 1260 bleiben, an seine Stelle werde das ewige Evangelium treten. Die Verkündigung desselben werden einem Orden der Barfüßer (ohne Zweifel sind hier die Spiritualen des Minoritenordens gemeint) übertragen werden, dieser werde das neue geistige Priesterthum, das an die Stelle des bisherigen fleischlichen, der bestehenden Hierarchie gesetzt werden würde, bilden. Das neue Priesterthum werde das alte an Auctorität und Würde überragen, ihm und nicht dem römischen Papste werde das geistige Verständniß der Offenbarungen Gottes eignen. Die Auserwählten werden nach dem J. 1260 in dem Zustande der Vollkommenheit leben, sie werden auch Christus und die Aposteln, die noch nicht ganz vollkommen gewesen seien, übertreffen, das Leben dieser Vollkommenen werde ein rein beschauliches sein, das thätige Leben sei nur bis auf Joachim fruchtbringend gewesen, von da an müsse das beschauliche immer mehr und mehr vorwiegen, bis die Zeit der irdischen Vollendung der Kirche Christi durch das ewige Evangelium herangekommen sei, diese Zeit werde durch einen aus der Reihe der armen Religiosen herbeigeführt werden. An diesem, der alle bisherigen Lehrer und Propheten an Würde und Glorie überragen werde, würde sich erst die Weissagung des Psalmisten: „das Loos ist mir in's Herrliche gefallen" u. s. w. erfüllen. Obgleich das ewige Evangelium das Evangelium Christi übertreffe, so werde doch dasselbe auf dem Grunde der Kirchenlehre erbaut sein; denn so wie Christus in Uebung seines Lehramtes, sofern er Mensch war, der Wirksamkeit des hl. Geistes unterstand, so werde auch der hl. Geist im letzten Zeitalter von der Kirche nehmen. Die lateinische Kirche, im Besondern der Stand der Weltgeistlichen, sei in tiefes Verderbniß verstrickt, deßhalb habe sich mit Recht die griechische Kirche von der lateinischen getrennt, jene, wenn auch nicht ganz frei von vielen Mißbräuchen, wandle doch mehr nach dem Geiste, als die abendländische. Die Vorstände der Mönchsorden müßten sich, um das letzte Zeitalter, das des hl. Geistes, vorzubereiten, mehr und mehr von aller Gemeinschaft mit den Weltgeistlichen absondern. Im Zeitalter des hl. Geistes, wenn das Reich Christi auf Erden aufgerichtet werde, würden die Juden zum Heile gelangen, selbst jene, welche dem Evangelium Christi nicht gehuldigt hätten, ihre Bekehrung werde durch die Nachweisung des Einklanges des alten und neuen Testamentes im Lichte des ewigen Evangeliums bewirkt werden. Wie die Bekehrung der Griechen das Werk des Vaters, die der Abendländer das Werk des Sohnes gewesen, so werde die Einführung der Juden in das Reich des Heiles das besondere Werk des hl. Geistes sein. Man sieht, daß diesen Anschauungen die Joachimische Eintheilung in ein dreifaches Zeitalter der Kirche zu Grunde liegt, eine Eintheilung, die wir fast ganz so mit all' den daran hängenden Irrthümern bei Montanus und seinem wissenschaftlichen Schüler Tertullian finden. Fremd ist Joachim die Bevorzugung der griechischen Kirche vor der lateinischen und die Läugnung des Primates in der Kirche von Rom. Etwas gemäßigter verfuhr in Entwickelung und Anwendung Joachimischer Ideen Peter von Oliva (s. d. A.), in dessen Postilla in Apocalypsin sich manches Eigenthümliche findet. Er unterschied sieben Zeitalter der Kirche, das erste ihrer Gründung durch die Apostel, das zweite ihrer Bewährung durch die Leiden der Martyrer, das dritte der Entwickelung und Vertheidigung des Glaubens gegen die Häretiker, das vierte der Zeit der in strenger Selbstkasteiung lebenden Anachoreten, das fünfte der Zeit des gemeinsamen Lebens der Mönche und Cleriker, welche theils größere Strenge ausübten, theils dem gewöhnlichen Leben sich mehr anbequemten, das sechste der Erneuerung des evangelischen und der Vertilgung des antichristlichen Lebens, womit die endliche Bekehrung der Juden und Heiden sich verbindet und zugleich der Wiederaufbau der ursprünglichen Kirche. Nachdem dieses geschehen, werde das siebente Zeitalter kommen, dieses sei in seiner Beziehung zu diesem irdischen Leben ein gewisser Sabbath, eine ruhige und wunderbare Theilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit, als wenn das himmlische Jerusalem auf Erden herabgestiegen wäre. In der Beziehung auf das zukünftige Leben ist es die

allgemeine Auferstehung, Verherrlichung der Heiligen und das Ende aller Dinge. Er unterschied übrigens neben jenen sieben Zeitaltern der Kirche Christi eine dreifache Erscheinung Christi in der Weltgeschichte, die erste und letzte eine sichtbare, die mittlere eine geistige, sowie er auch von einem dreifachen Weltalter sprach, dem Zeitalter des Vaters (Altes Testament), des Sohnes (die sechs Zeitalter der Kirche Christi) und das des hl. Geistes, welches mit dem siebenten Zeitalter beginnt. Die geistige Wiederkunft Christi, wiewohl durch alle sechs Zeitalter gehend, zeigt sich besonders wirksam im sechsten. Wie durch die erste Erscheinung Christi der alten Synagoge ein Ende gemacht und eine neue Kirche gebildet wurde; so wird durch seine geistige Wiederkunft im sechsten Zeitalter alles Alte hinweggenommen und die Kirche wie zu einer ganz neuen geschaffen werden. — Wie in dem ersten Weltalter vor Christus das Streben der alttestamentlichen Väter war, die großen Werke des Herrn von der Weltschöpfung an zu verkünden, in dem zweiten die verborgene Weisheit zu erforschen, so bleibt in dem dritten Weltalter nichts übrig, als daß wir Gottes Lob singen, indem wir seine großen Werke und seine mannigfaltige Weisheit und Güte, wie sich diese in seinen Werken und der hl. Schrift klar geoffenbart haben, preisen. Wenn im ersten Weltalter der Vater als der zu Fürchtende, im zweiten der Sohn als Lehrer und Offenbarer sich zeigte; so wird im dritten Weltalter dem des hl. Geistes dieser als die Flamme der göttlichen Liebe und die Fülle aller geistlichen Freuden sich offenbaren. Als der Vorläufer der neuen Zeit des ächten Lebens in der Nachfolge Christi in evangelischer Armuth sei Franciscus anzusehen, der deßwegen in Allem Christo ähnlich werden mußte, daher auch die Nothwendigkeit der Wundmahle. Wie bei Verkündigung der Lehre Christi im apostolischen Zeitalter diese mehr unter den Heiden als Juden Annahme gefunden, so werden auch die neuen evangelischen Missionäre bei den Griechen, Saracenen, Tartaren und Juden mehr Erfolg haben, als unter den Lateinern. Obgleich Peter von Oliva die babylonische Hure der Apocalypse auf das fleischlich-christliche Rom bezog, so bleibt doch ungewiß, ob er damit den Primat Petri in Glaubenssachen läugnen wollte. Mit dem Abt Joachim bezeichnet er das Zeitalter des hl. Geistes auch als das Johanneische. Es war natürlich, daß ein Johann von Parma und dessen Freunde Gerhard und Leonhard der Untersuchung der Inquisitoren nicht entgingen, Gerhard mit einer achtzehnjährigen, Leonhard mit lebenslänglicher Gefangenschaft seine häretischen Schwärmereien büßen mußten, so auch Peter von Oliva, der nicht bloß durch Schriften, sondern auch durch Bildung einer neuen Congregation der Spiritualen in der Provence, seinen Anschauungen von der Bestimmung der minderen Brüder zur Erneuerung der Welt nachhaltigen Einfluß verschaffen wollte, wiederholt vor kirchliche Gerichte gestellt und sein Buch: Postilla in Apocalypsin von Papst Johann XXII. verdammt wurde. Die Meinungen dieser häretisirenden Spiritualen, denen man später die Bezeichnung Fraticellen gab, wucherten noch im ganzen 14. Jahrhundert fort, ganz besonders, wenn auch nicht im vollen Umfange, manifestiren sie sich bei Occam (s. d. A.) und dessen Anhängern. Literatur: Wadding, Annales ord. Minor. bes. ad annos 1254, 1256 und 1297. Engelhart, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 1832. Neander, Kirchengeschichte V. III. S. 836 ff. [Franz Werner.]

Spiritualismus ist eine einseitige Lebensanschauung, welche dem Geiste zu viel, und der Natur zu wenig zutheilt. Da diese Begriffsbestimmung voraussetzt, daß Geist und Natur richtig erkannt sind, so müssen falsche Beurtheilungen herauskommen, wo diese richtige Erkenntniß fehlt. Faßt man den Geist als bloße Steigerung des Naturlebens auf, so wird man schon da Spiritualismus finden, wo nur der Geist in seiner Selbstständigkeit, und in seiner herrschenden Stellung gegenüber der Natur anerkannt wird. So wird die Offenbarung des alten und des neuen Bundes fälschlich als einseitig spiritualistisch bezeichnet. Aber in jener erscheint ja das Weltleben als von Gott geschaffen, als gut, als gesegnet. Nach dem Sündenfall ist zwar die Welt dem Fluche, dem Uebel, dem Verderben

verfallen, aber sie wird vielfach und fortschreitend auch wieder gesegnet, geheilt, geheiligt. Natursegen für Speise und Trank, langes Leben und große Nachkommenschaft ist sogar als Belohnung verheißen. Der Tod wird als ein Uebel, als eine Strafe hingestellt, nicht etwa wie von der platonischen Weltweisheit als die Befreiung des Geistes aus dem Kerker des bloß stofflichen Leibes. Da ist also kein einseitiger Spiritualismus; noch weniger aber, wo wie im neuen Bunde, als erste aller Thatsachen verkündet wird, daß Gott — Fleisch geworden und wo die Auferstehung — des Fleisches der Schlußstein aller Lehren ist. Dieß ist der gerade Widerspruch und die volle, wahre Verneinung des Spiritualismus, der den Geist allein gelten lassen will. Wo aber dieß der Fall ist, wo der Geist allein als Lebendiges erkannt und das selbsteigene Leben der Natur verkannt wird, ist die nächste Folge, daß höchstens die äußerste Form des Spiritualismus, die in der Natur das an sich Böse sieht, verworfen, und die Offenbarung selbst falsch spiritualistisch aufgefaßt werden will. Die Apostel der Freigebung des Fleisches, der süße Daumer in Nürnberg, wie der frivole Dichter in Paris, der Gold und Koth zusammenkittet, verdammen das Christenthum als spiritualistischen Moloch. Und dieselbe einseitige Auffassung, welche diesen das Christenthum als das eigentlich Böse erscheinen läßt, wird vom Pietismus und vom falschen Mysticismus in der That für das Wesen des Christenthums angesehen. Man hält im Stillen Tauler für tiefer als die heiligen Schriften selbst, verehrt ihn als Vorläufer des reinen Evangeliums, und findet in der „Abtödtung des Fleisches" nicht bloß die erste, sondern zugleich die letzte und höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit. — Die Geschichte des menschlichen Denkens zeigt ein fortwährendes Schwanken zwischen Sensualismus (s. d. A.) und Spiritualismus. Schon in der uralten morgenländischen Weltweisheit tritt einseitiger Spiritualismus zu Tage. Abstreifung alles Sinnlichen ist nach der tibetanischen Mystik die Aufgabe des Menschen; dadurch versenkt er sich gänzlich in Gott; in den Körper zur Strafe gebannt, kehrt er zu Gott zurück nur durch gänzliche Losschälung von dem Sinnlichen. Daher die furchtbaren Selbstpeinigungen und die bis zum Wahnsinn gehenden Versuche der Inder, die Sinnlichkeit zu verneinen, und auf das Aeußerste zu bringen (s. Paganismus). Aber eben dadurch ist der Beweis längst im Großen und augenscheinlich geführt, daß nicht in der bloßen Negation der Sinnlichkeit die Vollkommenheit besteht. Der Jahre lang in stechender Sonnenhitze die Arme über den Kopf kreuzende Hindu ist dem Ideal des Menschen so ferne wie der emancipirte Dichter des Hus mit seinem Hohn und dem dämonischen Haß. Will man den Abstand ermessen, stelle man den sanften Franz von Sales oder den ritterlichen und jungfräulichen Kaiser Heinrich den Heiligen, den Paulus, den Johannes oder irgend eine der hehren Gestalten daneben, welche von der allgemeinen Christenheit als Muster menschlicher Vollkommenheit geehrt werden. Zwar wird von der indischen Weltweisheit als eigentliches Ziel die Versenkung in die Gottheit gelehrt; allein diese Bejahung fällt mit jener Verneinung zusammen; denn die Versenkung in Gott soll allein durch Abziehung (Abstraction) von allem Sinnlichen erzielt werden. In der hellenischen Weltweisheit wird die einseitig spiritualistische Richtung von der pythagoräischen Schule vertreten. Die Seele ist göttlich; durch die Verbindung mit dem irdischen Körper wird sie theilweise unvernünftig. Abstreifung der Sinnlichkeit durch Entsagung und durch den Tod führt zu Gott — zur allgemeinen Weltseele zurück. Auch die Seelenlehre und die Ethik Platons ist, wenn gleich sehr gemäßigt, einseitig spiritualistisch. Der Leib ist die beschränkende Wohnung des Geistes, sein Kerker. Von diesen Banden sich befreien ist die Aufgabe des Menschen; dadurch gelangt er im Gegensatze zu der Beschränkung durch die Sinne zu dem freien Leben in der Erkenntniß des „wahren Wesens der Dinge," was Plato „das Schauen Gottes" nannte (s. Platonismus). Noch stärker ausgebildet ist der Spiritualismus bei den Neuplatonikern (s. d. A.). Das Ziel und Ende

war auch nach ihrer Weltweisheit, Gott sich zu nahen und mit ihm vereint zu werden. Dieses Ziel aber, ein Zustand größter glückseliger Ruhe, wird erreicht durch höchste Vereinfachung und diese durch Abziehung des Geistes von allem Irdischen und Sinnlichen. Denn Gott ist das Eins, welches Alles ist, und daher ist jene Einheit mit ihm erreicht, wenn er als mit uns selbst eins seiend erkannt ist. Während dieß eine mehr positive Entfaltung des Spiritualismus war, hat sich bei den Montanisten, bei den Gnostikern und Manichäern (s. diese Art.) seine negative Seite besonders geltend gemacht, indem von ihnen der Stoff geradezu für das Böse erklärt wurde, was bei den entschiedensten Anhängern dieser Lehre zur Verwerfung der Ehe, zum Verbote des Weines, zur gänzlichen Enthaltung vom Fleische führte. Das Reich des Stoffes in seiner endlos kämpfenden Zwietracht, die in jeder Zeugung nur versöhnt scheint, um sich erneuern zu können, steht dem Lichtreiche des Guten entgegen. Die Wirksamkeit des Erlösers bestand daher nur in der Belehrung, wie die Seelen durch Bewältigung der sinnlichen Triebe, durch Entsagung sich aus den Fesseln des Stoffes befreien sollen. Sein Tod ist die vollendete sinnbildliche Darstellung dieser Befreiung. Abziehung vom Stofflichen ist die Summe aller manichäischen Weisheit. — Dieser einseitige Spiritualismus trat neuerdings in roherer Form während des Mittelalters auf (s. Spiritualen). Im Orient hatte das Streben, die Vollkommenheit in der Entsagung und Verneinung des Sinnenlebens zu suchen, zu andern Ausartungen im Mönchthum geführt. Die Abziehung von allem Irdischen ward für Trägheit und Roheit eine Ausflucht, sich auch des Studiums zu enthalten. Aus den griechischen Klöstern verschwand Wissenschaft und Bildung, die Klosterbibliotheken versanken in Staub, Kenntnisse wurden verdächtig, Unwissenheit galt für Frömmigkeit. In dieser Weise schlug hier der einseitige Spiritualismus in sein Gegentheil, Geistlosigkeit, über, wie er bei den Gnostikern und Manichäern in sinnliche Ausschweifungen und Abscheulichkeiten auslief. Daneben erscheint als äußerste Ausschreitung die Secte der Bogomilen (s. d. A.). Sie verwarfen die Sacramente als sinnliche Handlungen; den Selbstmord priesen sie als die rascheste Vervollkommnung des Menschen; er befreit ja auch auf einmal und gänzlich aus dem Körper, dem Kerker des Geistes. Im Abendlande haben die Katharer (s. d. A.) die Sinnenwelt als ein Werk des bösen Princips betrachtet. Sie schrieben darum dem Gesalbten einen ätherischen Leib zu, verwarfen die Auferstehung des Fleisches und erklärten die Wunder der Schrift geistig. Wer unter ihnen zu den Vollkommenen gezählt werden wollte, durfte nur Wasser, nicht einmal Milch, trinken, und mußte allen geschlechtlichen Umgang meiden. Viele suchten auch auf die schnellste Weise, durch Selbstmord, mittelst Oeffnung der Adern im warmen Bade, oder mit Gift, sich zu „vollenden." — Aus der Verbindung der griechischen Philosophie mit den Lehren der Offenbarung in der Schule des Mittelalters entwickelte sich eine feine Art Spiritualismus. Es ist dem Menschen gegeben, zwei entgegengesetzte Richtungen des Denkens, wie des Wollens in sich zu tragen. Der Mensch kann, wie die Erfahrung tausendfach zeigt, den christlichen Glauben bekennen, sogar innerlich, und dennoch sowohl heidnisch denken als heidnisch handeln. Freilich handelt er nicht in demselben Moment christlich, in welchem er nicht christlich handelt und denkt nicht dasselbe christlich, was er heidnisch denkt. Aber er denkt und handelt gegen den Glauben, ohne diesen aufzugeben. Der tiefere Grund dieser Erscheinung ist die Doppelwesenheit des Menschen, daß sein Wesen nämlich in zwei lebendigen, in zwei erkennenden und wollenden Wesenheiten besteht. Die göttliche Kundgebung lehrt Gott als Schöpfer des Weltwesens und der geistigen Wesen kennen, also nicht als das Sein oder Wesen der Welt und der Geister, wie altes und neues Heidenthum es verkünden. Die mittelalterliche Schule versuchte beides zu vermitteln. So sagt selbst Thomas von Aquin, Gott sei das esse omnium; aber er setzt hinzu: effective et exemplariter, non per essentiam. Daß heißt, Gott ist das Sein von Allem, aber nicht als das Sein, sondern als Schöpfer und Urbild. Was

zuerst behauptet wird, die aristotelische sowie die neuplatonische Anschauung, ist darauf nicht etwa bloß erklärt, sondern gänzlich ausgestoßen und die göttliche Lehre an die Stelle gesetzt. Deßhalb konnte Thomas trotz der aristotelischen und neuplatonischen Formeln, in welchen die panteistische Urlüge wie der Kern in der Schale liegt, von der christlichen Kirche als Lehrer anerkannt werden. Aber von Anderen wurde mit der Schale der Kern hingenommen und gepflegt, woraus einerseits die der Kirche feindliche Richtung der Schule und andererseits eine von der Kirche nicht anerkannte falsch spiritualistische Mystik hervorging. Wenn Gott das allgemeine Sein ist, so wird die Vollkommenheit in der Zurückziehung von den Erscheinungen, von den Einzeldingen, bestehen. Das Versenken in das Allgemeine, in den unbestimmten Urgrund wird das höchste Lebensziel sein. Das ist richtig die Quintessenz der Mystik Taulers. „Du mußt mit reinen Sinnen (mit vollständigster Abstraction) dich erschwingen über dich selbst und alle Creatur in die verborgene stille Finsterniß, auf daß du kommest in eine Erkenntniß des unbekannten Gottes. — Im göttlichen Wesen verliert der Geist sich selbst, daß er ganz in Gott versinkt, und, in den göttlichen Abgründ versunken, nichts weiter weiß, noch empfindet, noch schaut, als den lautern, ewigen Gott." — Nicht umsonst werden diese Mystiker als Vorläufer der Reformation betrachtet. Wie die Erhebung des Pendels nach der einen Seite sein Ausschwingen nach der andern nothwendig zur Folge hat, so ruft im Gebiete menschlicher Erkenntniß und menschlichen Lebens eine Einseitigkeit die andere unfehlbar hervor. Luther und sein Werk war zum Theil ein großer Rückschlag der spiritualistischen Richtung im Ausgange des Mittelalters. Luther selbst hatte sich in dieselbe tief hineingelebt. Daher sein gewaltiger Zorn gegen die Veräußerlichung der Religion. Aber in der bloßen innern Abziehung von dem Aeußern ist auch keine wahre Befriedigung zu finden. So sprang er in das gerade Gegentheil über, im vollen derben Genuß des Sinnenlebens die innere Befriedigung suchend, die er dort in der Ascese der Abstraction nicht gefunden. Die neue Richtung behielt aber das Mal ihres Ursprungs. Die Begierlichkeit (s. d. A.), lautete seine Lehre, ist an sich Sünde; der Mensch bleibt begierlich, bleibt Sünder; er hat die Freiheit verloren; er kann nicht anders, als sündig, — sinnlich sein. Doch er braucht nur zu glauben; durch den Glauben allein wird der Mensch gerechtfertigt; denn der Erlöser hat für Alle die Welt, die Sinnlichkeit, überwunden, indem er starb. Man sieht, da ist theoretischer Spiritualismus mit practischem Sensualismus in eine höchst merkwürdige Verbindung gebracht, und man begreift, wie beide Richtungen im Verlauf wieder auseinander gehen mußten, aber nach entgegengesetzten Seiten; der theoretische Spiritualismus machte sich innerhalb des Protestantismus bald in den mannigfaltigsten Gestaltungen als practischer geltend, bei den Methodisten, Mystikern und den ähnlichen Erscheinungen; der practische Sensualismus erschien als Theorie im Deismus, Rationalismus, Pantheismus (s. diese A.), kurz in jenem ganzen Vorgange menschlichen Denkens, der sich in unsern Tagen mit derbsinnlichem Atheismus abgeschlossen hat. — Die Kundgebungen des Ewigen dagegen, wie sie in der allgemeinen Christenheit bewahrt werden, lehren die wahre Anerkennung des Geistes und lassen eben dadurch das Falsche des Spiritualismus in seinem Grunde und seiner Entstehung erkennen. Der Geist ist unmittelbar von Gott geschaffen; ist also nicht bloße Thätigkeit, bloße Lebenserscheinung der Natur, sondern ein selbstständiges Wesen. Die sinnliche Leiblichkeit ist von der Welt genommen, und die Welt ist von Gott geschaffen und ist lebendig und ist gut. Sie war dem Menschen nicht als das Böse untersagt, vielmehr ihm ganz hingegeben, daß er sie beherrsche. Nur eine Baumfrucht war verboten, um den Gehorsam zu prüfen. Nicht der Genuß dieser Frucht an sich war verderblich, sondern der Ungehorsam gegen den Schöpfer, der sich in dem Genusse verwirklichte. Die Natur erscheint selbst hier durchaus nicht als das Böse; die Sünde kommt vielmehr auf Rechnung des freien Wollens, also des Geistes. Dieser Auffassung des Geistes

und der Natur, des Bösen und Uebels, entspricht ganz die Erlösung, die Aufhebung des Bösen und die Befreiung vom Uebel. Wie die Sendboten dessen, welcher sich als Erlöser in der Menschengeschichte geltend machte, verkündeten und die von ihnen gegründete Genossenschaft einig und allgemein festgehalten hat, ist die Erlösung allerdings vollbracht durch Hingabe des leiblichen Lebens. Aber wieder war es nicht diese Hingabe, die Vergießung des Blutes an sich, sondern der Gehorsam gegen den Schöpfer, der in dem blutigen Tode sich vollendete, war es, wodurch die Menschheit wieder als gerecht vor dem Ewigen hingestellt worden. — Schon von hier aus ist Ursprung und Wesen des falschen Spiritualismus klar zu erkennen. Weltentsagung wird unbedingt als das Gute, der Weltgenuß unbedingt als das Böse genommen, und die eigentliche Bedingung, unter welcher jene gut, dieser böse ist, wird verkannt, nämlich die Bedingung des geistigen Gehorsams oder des Ungehorsams gegen den Schöpfer. Da nun der Geist als selbstständiges Wesen der Natur entsagen kann, ohne dem Schöpfer sich hinzugeben, indem er in Hochmuth und Selbstsucht sich auf sich selbst stellt, so ist die Weltentsagung an sich, die nackte Geistigkeit, der vollendete Spiritualismus, weit entfernt, das Gute zu sein; er ist vielmehr das Böse in seiner furchtbarsten Tiefe, das Teuflische. — Sobald der menschliche Geist, wie Günther auch philosophisch zu erkennen gelehrt, sich in seiner wahren Selbstständigkeit, als das Wesen erkannt hat, welches den selbstbewußten und freien Lebenserscheinungen und nur diesen zu Grunde liegt, ist volle Einsicht in jene Kundgebungen des Ewigen und in jene Verirrungen der Menschen vergönnt. Es ist die nächste Folgerung, daß der Natur alles übrige Leben zuerkannt wird. Aber der Geist wird als das selbstbewußte freie Wesen das höhere, herrschende sein müssen. Seine Freiheit fordert Erprobung; nur durch Erprobung der Freiheit vollendet sich sein Leben; denn er ist nur vollkommen selbstbewußt, wenn er sich als den selbsteigenen freien Grund seiner Thätigkeit weiß, und dieß kann nicht sein, ohne daß er mit Bewußtsein aus seiner Unentschiedenheit heraustritt und selbst sich entscheidet. Der geschaffene Geist, der im Menschen mit der Natur zu einer persönlichen Einheit verbunden ist, wird sich zu entscheiden haben zwischen seinem Schöpfer und seiner eigenen Persönlichkeit, die zugleich Geist und Natur ist. So wird er entweder Gott sich unterwerfen in Gehorsam, der als innerste That des Geistes bei dem Menschen in der Entsagung und Hingabe der Natur, soweit es des Schöpfers auf mannigfache Weise kundgegebener Wille fordert, sich äußert, — oder er wird sich von seinem Urheber lossagen, in Ungehorsam, der als innerste That der geistigen Selbstsucht und des geistigen Hochmuths an sich schon vollendet ist. Bei den Menschen aber kann er sich auch noch äußern in schrankenlosem Genuß der Welt, welcher um so unbegrenzter sein wird, da der Geist, für die Lebensgemeinschaft mit dem Ewigen geschaffen, im Genusse der Welt Befriedigung, Vollendung und Seligkeit nie finden kann. Die Wurzel des Spiritualismus ist hiermit vollständig aufgedeckt, und alle seine Erscheinungen lassen sich gründlich erklären. Da der menschliche Geist, indem er in der Welt statt bei dem Schöpfer seine Seligkeit sucht, sich dieser unterordnet, so ist die Folge der Sünde jener verkehrte Zustand, daß die Natur statt des Geistes im Menschen vorherrscht, was man unter der Begierlichkeit (s. d. A.) versteht; ein Zustand welcher zur Sünde führen kann, wie er von der Sünde ausgegangen, der aber an sich noch nicht Sünde ist. Wird der eigentliche Grund dieses Zustandes verkannt, und die Folge für den Grund selbst angesehen, so entsteht die Vorstellung, daß die Begierlichkeit, das Fleisch, die Materie, die Natur schon an sich das Böse sei. Noch leichter kann die Beherrschung der Natur, Entsagung und Opfer für die Vollkommenheit selbst gehalten werden, weil die den Menschen vollendende Entscheidung für Gott im Gehorsam sich verwirklicht, und der menschliche Geist vielfach seinen Gehorsam gegen Gott erprobt, indem er die Natur beherrscht, ihr entsagt, sie hingibt, soweit dieß Gottes Wille ist. Daher sind jene heldenmäßigen Weltentsagungen, jene strengen Uebungen, jene Hingabe in die

schwersten Leiden und in marterv ollen Tod bei den Heiligen kein falscher Spiritualismus, sondern wahre, ächte Tugend und Vollkommenheit, weil sie nur Ausdruck und Erweis des Gehorsams und der Liebe gegen den Schöpfer und Erlöser waren. Aber es ist wohl zu bemerken, daß Naturbeherrschung, Entsagung und Opfer nur durch die geistige That des Gehorsams und der Liebe gegen den Schöpfer ihre eigentliche Bedeutung erhalten, ohne diese sind sie nichtig, ja wenn sie vom Geiste in Selbstsucht und Hochmuth geübt werden, können sie die schrecklichste der menschlichen Verirrungen, die schlimmste Art Spiritualismus sein, das pharisäische Wesen, welches der Herr strenger als alles Andere zurückwies. Der Geist setzt da sich selbst als den Unbedingten; practisch wie der Pharisäismus, oder theoretisch wie der moderne Idealismus. Der Geist setzt sich an die Stelle Gottes. Da die Schöpfung nicht bloß die Welt, sondern auch Geister umfaßt, so kann die Menschheit, die Verbindung beider, wenn sie den Schöpfer verkennt, entweder die Natur oder — den Geist an seine Stelle setzen. Naturalismus und Spiritualismus sind daher die beiden möglichen Formen der Abgötterei; und der Spiritualismus ist die um so viel schlimmere, als der Geist höhern Wesens ist. — Endlich ist auch dieß einzusehen vergönnt, wie der Spiritualismus fast immer in sein Gegentheil, den Sensualismus, überschlägt. Jene einseitige Entsagung ist doch immer nur Verneinung. Die Verneinung allein kann den Geist nicht befriedigen; so kehrt er mit schrankenloser Energie zum Genuß der Natur um und verfällt damit ihrer Herrschaft. Wo dann die eine Seite des Naturlebens so unbegrenzt durch den Geist gesteigert wird, bleibt nicht leicht die andere Seite zurück, der Zorn, der leicht bis zur unnatürlichen Grausamkeit gestachelt werden kann durch den Geist, der von der Lust der Natur nicht zu sättigen, in der entgegengesetzten Naturleidenschaft den tödtlichen Widerspruch seines Selbstbewußtseins zu betäuben sucht. Ihrerseits wird aber auch die Natur, wo sie ohne Maß und Ziel zurückgedrängt, gänzlich verkannt wird, sich mit der Nothwendigkeit ihres Wesens geltend machen, und sie kann dieß um so sicherer, als die bloße Verneinung des Sinnlichen, die rein formelle Abstraction nichts anderes ist, als die formelle Verinnerung ihres eigenen Lebens. Der Gott des Spiritualismus ist darum wirklich nichts als das Naturwesen selbst, das „Eins welches Alles ist,“ die „verborgene stille Finsterniß,“ „der göttliche Abgrund,“ in den man nach der falschen Mystik sich versenkt, indem sich der Einzelne ganz „vernichtigt.“ — Der volle Gegensatz gegen alle diese menschlichen Verirrungen spricht sich in den göttlichen Lehren aus: „Seid vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist.“ Und diese Vollkommenheit wird erreicht nicht in der Abstraction, nicht in der Verneinung, sondern in dem Bejahendsten, in der Liebe zu dem allmächtigen Ewigen, nicht bloß mit dem Geiste, sondern von ganzem Herzen, aus allen Kräften, so daß auch die Natur daran Theil nimmt. Diese Liebe aber vollendet sich wieder nicht in der Entsagung, sondern in der Liebe zu den Brüdern, in welcher das ganze göttliche Gesetz, der Wille Gottes beschlossen ist. Und in dieser Liebe erwarten wir die Vollendung in Seligkeit und zwar als ganze Menschen, als Geister und als wiedererweckte Naturgebilde von dem fleischgewordenen und auferstandenen ewigen Sohn des Schöpfers der Welt durch Ewigkeiten von Ewigkeiten. Vergl. hiezu die Art. Selbstpeinigung, Materialismus, Naturalismus, Sensualismus. [G. K. Mayer.]

Spolienklage, s. Spolium.

Spolienrecht, jus spolii sive exuviarum — auch das Recht rapite, capite oder Rips-Raps genannt. — Nach den Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung können die Cleriker nur so viel aus dem Kirchenvermögen zum Zwecke ihres Unterhaltes beanspruchen, als sie zu einem anständigen Leben unumgänglich nothwendig haben, — was sie daher von ihrem Einkommen erübrigen, gehört nicht ihnen an, sondern fließt wieder der Kirche zu, um anderwärts zu deren Nutzen verwendet zu werden. Ganz übereinstimmend mit diesen Grundsätzen war es schon in den ältesten

Zeiten den Geistlichen verboten, über das im Amte erworbene Vermögen testamentarisch zu verfügen, dieses sollte vielmehr nach ihrem Tode an die Kirche zurückfallen; so verordnete z. B. die dritte Synode von Carthago (397) c. 49, daß dasjenige, was die Bischöfe, Presbyter, Diaconen und die übrigen Cleriker nach ihrer Ordination erworben haben, an die Kirche zurückfalle, nur über dasjenige Vermögen, das sie durch Schenkung (ex liberalitate alicujus) oder durch natürliche Erbfolge (successione cognationis) erhielten, war ihnen freie Disposition gestattet (c. 1. C. XII. q. 3.). Dieselben Grundsätze waren auch von der staatlichen Gesetzgebung anerkannt und durch entsprechende Bestimmungen unterstützt; Justinian verordnete (c. 42. §. 2. Cod. de episcopis et cleric. 1. 3.), daß das Vermögen der Bischöfe und der übrigen Cleriker nach deren Tode an die Kirche übergehen solle, an welcher sie während ihres Lebens angestellt waren, er verbot ihnen darüber zu testiren, etwas zu verschenken oder überhaupt auf irgend eine Weise zu veräußern, nur über dasjenige, was sie schon vor ihrem Amtsantritte besessen oder während ihrer Amtsführung von den nächsten Verwandten geerbt hatten, stand ihnen freies Verfügungsrecht zu (vgl. Novell. 131. c. 13). So wohlbegründet und gut gemeint nun aber diese Verordnungen waren und so oft sie auch von spätern Concilien wiederholt und eingeschärft wurden, so gelangte die Kirche doch selten in den Besitz des ihr gebührenden clericalischen Nachlasses, vielmehr wurde dieser, weil über ihn vom Erblasser nichts verfügt war, als herrenloses Gut betrachtet, Jeder, der Macht und Lust hatte, riß von demselben, soviel er konnte, an sich und eben dieser durch langjährige Gewohnheit zu einem „Rechte" gewordene Unfug ist bekannt unter dem Namen des Spolienrechtes, das sich im Laufe der Jahrhunderte zum schändlichsten Plünderungssystem ausbildete. — Die Ersten, welche mit Hintansetzung der Gesetze kirchenräuberische Hände an das Vermögen der verstorbenen Bischöfe legten, waren die Cleriker selbst. Während der Erledigung des bischöflichen Stuhles hatten sie die Verwaltung des Kirchenvermögens, sie sollten es schützen gegen ungerechte Eingriffe und es unversehrt dem Nachfolger bewahren; aber gerade diese Einrichtung gab ihnen Veranlassung, dasselbe an sich zu reißen (c. 42. C. XII. q. 2.), was bisweilen auf die willkürlichste und gewaltthätigste Weise geschah. So erwähnt Gregor von Tours einer Verschwörung des Massiliensischen Clerus in Verbindung mit dem Präfecten der Stadt gegen den dortigen Bischof und schildert den Ausbruch derselben mit den Worten: „domus ecclesiae apprehendunt, ministeria describunt, registoria reservant, promptuaria expoliant omnesque res ecclesiae, tanquam si jam mortuus esset episcopus, pervadunt" (Thomassin, Vet. et nov. Eccles. disciplin. P. III. L. II. c. 52. n. 6.). Ebenso klagt die Synode von Ilerda (524) c. 16., daß die Cleriker die alten Kirchengesetze in der Weise hintansetzen, „ut occumbente sacerdote, expectorato affectu totaque disciplinae severitate posthabita, immaniter quae in domo pontificali reperiuntur invadant et abradant, und verordnet, daß fernerhin kein Cleriker „defuncto antistite vel etiam adhuc in supremis agente" etwas aus dessen Wohnung hinwegnehme; wer sich eines solchen „Sacrilegiums" dennoch schuldig mache, solle der Excommunication verfallen sein. — Zu allen Zeiten und in allen Ländern hat die Kirche gegen den in Rede stehenden, schnöden Mißbrauch Einsprache erhoben und ihn zu entfernen gesucht; das Concil von Chalcedon (451) bedrohte c. 22 die Cleriker mit der Degradation (c. 43. C. XII. q. 2.), die bereits erwähnte Synode von Ilerda mit der Excommunication, die von Tarraco (516) bezeichnet c. 12. die Hinwegnahme des bischöflichen Nachlasses als Diebstahl und verlangt vollständige Restitution, Gregor der Große beauftragte zur Vermeidung der Plünderung einen Cleriker der verwaisten Kirche, damit er im Namen des Papstes ihr Vermögen beschütze oder er sandte der vacanten Kirche einen Oeconomen oder unterstellte das Vermögen der besondern Wachsamkeit der Visitatoren (Thomass. l. c. c. 53. n. 1—3.), nach c. 7. der fünften Pariser Synode (615) sollte Jeder, der an das Vermögen

eines Bischofs Hand anlege, „ut necator pauperum" der Communion beraubt sein und das Concil von Aachen (816) erneuerte c. 88. das Chalcedonensische Verbot. Die zweckmäßigsten Einrichtungen wurden getroffen, um die Hinterlassenschaft der Bischöfe vor Raub zu schützen, aber alle diese Bestrebungen blieben im Ganzen ohne Erfolg; erst als man die erledigten Bischofsstühle unter den Schutz des Metropoliten und des Königs stellte, erst als der Letztere, wie z. B. Carl der Kahle (844), unter Androhung weltlicher Strafe erklärte: „volumus et expresse praecipimus, quod si quis episcopus, vel abbas, aut abbatissa, vel comes aut vasallus noster obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat," scheinen die beutelustigen Cleriker, dem Gesetze sich fügend, allmählig auf ihr hergebrachtes Plünderungsrecht verzichtet zu haben. — Aber damit war die Herrschaft des Gesetzes keineswegs hergestellt und die Kirche noch lange nicht in den Besitz der ihr gebührenden Rechte gesetzt, vielmehr nahm der in Rede stehende Unfug jetzt noch mehr überhand und wurde mit der größten Rücksichtslosigkeit ausgeübt. Da die erledigten Bischofsstühle unter den Schutz der Könige gestellt worden waren, so nahmen die Letzteren hievon Veranlassung, das den Clerikern entzogene Spolienrecht für sich selbst in Anspruch zu nehmen, was sie mit der Bemerkung zu rechtfertigen suchten, die Verlassenschaft der Bischöfe sei herrenloses Gut, das dem Fiscus anheimfalle — und außerdem seien die Bischöfe ihre Vasallen, die sie wie die übrigen Hörigen zu beerben berechtigt seien. Demgemäß sandte der Landesherr, sobald er von dem Tode eines Bischofs oder Prälaten Nachricht erhalten hatte, seine Beamten in des Verstorbenen Behausung, um von seinem vermeintlichen Rechte Gebrauch zu machen. Wie Räuber fielen die getreuen Diener über Alles her, was sich vorfand und des Wegschleppens werth war: idem Rex Franciae, sagt Innocenz III. (1207), audito, quod Hugo Antissiodorensis Episcopus naturae debitum exsolvisset, statim fecit per servientes suos episcopales res occupari: qui, more praedonum debacchantes in eis crudeliter — abducentes animalia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus ad construendam capellam et alia aedificia praepararat, nequiter asportarunt; episcopalibus domibus suppellectili qualibet spoliatis, ita ut in eis praeter tectum et parietes non fuerit aliquid derelictum (Bouquet, XIX. 488). Nicht das Mindeste konnte bei Seite geschafft werden, nicht selten mußten die Schulden des Verstorbenen unbezahlt bleiben, — hatte dieser über einen Theil seines Vermögens letztwillig verfügt, so wurde dieß als Raub an dem Eigenthum des Landesherrn bezeichnet und das Testament als ungültig umgestoßen; Testirfreiheit konnten die Prälaten nur durch specielle Erlaubniß des Landesherrn erhalten, aber dieses geschah nur sehr selten, und wurde dann immer als ein Act ganz besondern Wohlwollens angesehen. — Indessen war das Spolienrecht auf die Plünderungen der Landesherren nicht beschränkt: was sich diese in Betreff der Bischöfe und Prälaten erlaubten, das beanspruchten die kleinern Gewalthaber — die Patrone und Schutzvögte — in Beziehung auf die ihnen untergeordneten Cleriker und der Unfug, der in diesen niedern Kreisen geübt wurde, übertrifft an rücksichtsloser Brutalität die Gewaltthaten der Großen noch bei Weitem: daß der Nachlaß der Pfarrer und anderer Beneficiaten bis auf den letzten Rest mit Beschlag belegt wurde, versteht sich von selbst, aber selbst bis zu dem Grade ruchloser Habgier ließen sich bisweilen diese kleinen Räuber hinreißen, daß sie dem Sterbenden oder Todtkranken sogar das Bett entrissen, so daß er auf dürftigem Strohlager oder auf hartem Boden seine Seele aushauchen mußte und auch nicht das Mindeste zur Bestreitung der Beerdigungskosten übrig blieb: laicorum — cupiditas — alioquin, sagt Bischof Berthold von Eichstädt (1364), antequam anima migret a corpore, ablatis lectis, suppellectilibus et facultatibus aliis, linquantur corpora solo stratu et qua tradantur ecclesiasticae sepulturae, desit substantia (Falckenstein, Antiquit. etc., Cod. Displ. Statut. Dioeces. 45). Nicht glimpflicher verfuhren sie mit dem Vermögen derjenigen Bischöfe, die vom Landes-

herrn Testirfreiheit erlangt hatten: der Landesherr, sagten sie, könne nur auf seine Ansprüche verzichten, nicht aber auf die ihrigen, jener Nachlaß falle demnach als herrenloses Gut Demjenigen als Beute zu, der die Macht habe, denselben an sich zu reißen. In dieser Weise wurde oft an der Verlassenschaft des angesehensten und mächtigsten Kirchenfürsten von dem unbedeutendsten Ritter der frevelhafteste Raub verübt und selbst die eigenen Dienstmannen und Beamten legten bisweilen kirchenräuberische Hand an das Vermögen ihres kaum gestorbenen Gebieters. — Gegen dieses schändliche Plünderungssystem, das von den Laien unter dem Namen des Spolienrechts geübt wurde und nur in der Roheit und allgemeinen Begriffsverwirrung jener Zeiten einige Entschuldigung finden kann, erhob die Kirche fortwährend ihre Stimme und verlangte auf's Nachdrücklichste und mit Anwendung aller ihrer Strafmittel Heilighaltung ihrer Rechte. Die Synode von Tribur (895) sprach über die Kirchenräuber ihr Anathem in sehr ernster und würdiger Weise aus: „Sancto concilio allatum est, quod quidam laici improbe agunt contra presbyteros, ita ut de morientium presbyterorum substantia partes sibi vindicent, sicut de propriis servis. Interdicimus itaque canonica auctoritate, ne hoc ulterius fiat, sed, sicut liberi facti sunt (presbyteri) ad suscipiendum gradum et agendum officium divinum, ita nil ab eis praeter divinum officium exigatur“ (c. 2. X. de success. ab intest. 3. 27.). Noch entschiedener lautet das Verbot der Synode von Troslei, die wenige Jahre nachher unter Carl dem Einfältigen (909) gefeiert wurde: „Quia inter nostrates hic pessimus inolevit mos, ut, defuncto ecclesiae episcopo, mox a quibuscunque potentioribus pervadantur res ecclesiasticae quasi episcopi fuerint propriae, cum etiam si ejus essent, contra omne jus id fieret: hoc tam immane sacrilegii facinus, et jam saepius factum scientes dolemus, et, ne ulterius a quolibet praesumatur, auctoritate Dei et sanctorum ejus, qui cum eo regnant in coelo, nostro etiam episcopali ministerio . . . interdicimus (vgl. Thomassin, l. c. c. 54. n. 4.). Ganz in derselben Weise erhoben sich die Synode von Clermont (1095) und die zweite im Lateran (1139) gegen das angemaßte Spolienrecht der Laien (c. 46. 47. C. XII. q. 2.). Aber all diese Verbote blieben ohne Erfolg: die Habsucht der weltlichen Großen war stärker als ihre Furcht vor den kirchlichen Strafen. Zwar hat Friedrich Barbarossa wiederholt und feierlich ausgesprochen, daß in Zukunft die Geistlichen über ihr bewegliches Vermögen frei testiren können, und Jeder, der ihren Nachlaß an sich reiße, solle zur Bezahlung von hundert Pfund Goldes angehalten werden (Pertz, Monument. IV. 138. 142.); da er indessen selbst fortfuhr, an bischöflichen Kirchen die Spolie zu beanspruchen, so glaubten auch die kleinern Machthaber, in Betreff des niedern Clerus, seinen Verordnungen keinen Gehorsam schuldig zu sein, und der Unfug blieb überall und in seiner ganzen Größe bestehen. — Was aber die geistige Macht der Kirche bei den Kaisern bisher nicht vermochte, das bewirkte bald nachher der Drang der politischen Verhältnisse: um sich der Unterstützung des Papstes und überhaupt der Geistlichkeit zu versichern, verzichtete Otto IV. im J. 1198 auf das Spolienrecht: „Praeterea consuetudinem minus decentem, quam Fridericus imperator contra consuetudinem induxerat, scilicet quod decedentibus principibus ecclesiasticis videlicet personis, quemadmodum archiepiscopis, episcopis, abbatibus, abbatissis et praepositis, eorum suppellectilem sibi violenter usurpavit, penitus abolemus“ (Lacomblet, Urk.-Buch, Bd. I. S. 392), und dasselbe Versprechen wiederholte er in der Capitulation, die ihm Innocenz III. (1209) vorlegte. Seinem Beispiele folgte Friedrich II. im J. 1213, 1216, 1219, bes. 1220 (Pertz, Monument. IV. 224, 226, 231, 236), und von dieser Zeit an findet sich kein Beispiel mehr, daß von den teutschen Kaisern die Spolie ausgeübt oder auch nur beansprucht worden wäre. Anders freilich verhielt sich die Sache bei den kleineren Fürsten: diese kümmerten sich wenig um die Verzichtleistung der Kaiser, sie übten die Spolie an den niederen Geistlichen nach wie vor, und erklärten sie jetzt als einen Ausfluß ihrer

landesherrlichen Rechte. Eine Reihe von Provincialsynoden (z. B. Concil. Colon. 1266. c. 7, Concil. Viennens. 1267. c. 10, Concil. Salisb. 1281. c. 15, Concil. Colon. 1300. c. 11) protestirten gegen ihre rechtswidrigen Ansprüche, und nur allmählig gelang es, den einen oder andern derselben zur freiwilligen Verzichtleistung zu vermögen — noch im 15. Jahrhundert finden sich solche vor. — Aber während noch die Kirche in der angegebenen Weise gegen die Plünderungen der Laien kämpfte, und die Letzteren ihren Forderungen sich nach und nach unterwarfen, fingen bereits wieder Andere an, nach dem freigewordenen Nachlaß der Cleriker ihre Hände auszustrecken, nämlich die Vorsteher der Kirche selbst. Die Aebte beanspruchten die Verlassenschaft der Prioren und Regularen: mehrere Concilien des 13. Jahrhunderts sahen sich genöthigt, den Aebten dieses angemaßte Spolienrecht im Allgemeinen einzuräumen und nur zu verlangen, daß sie in der Priorei so viel zurücklassen sollten, daß der nachfolgende Prior und die übrige Klostergenossenschaft (fratres et familia), bis sie neue Einkünfte erhalten würden, anständig leben und die Prioratsgebäulichkeiten in gehörigem Stande unterhalten werden könnten. So sagt die Synode von Salmur (1253): „Statuimus, ne Abbates, cum contingit Priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de praedictis bonis futuris Prioribus dimittant, ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant et domus prioratuum refici et in statu debito conservari.“ Das Nämliche wird von einer Reihe gleichzeitiger Provincialconcilien eingeschärft (Thomassin, l. c. c. 56. n. 1.). — Auf der andern Seite aber suchten sich dann die Prioren und Klostercapitel wieder dadurch zu entschädigen, daß sie das Vermögen ihrer verstorbenen Aebte in Besitz nahmen. Dieß geht aus einer von Bonifaz VIII. erlassenen und auch in dessen Gesetzessammlung (c. 40 de elect. VI. 16.) übergegangenen Decretale deutlich hervor, wornach dergleichen kirchliche Personen und Collegien so lange ab officio et beneficio suspendirt sein sollen, bis sie vollständig restituirt haben. — Dasselbe Verhältniß, das sich in den Klöstern entwickelt hatte, fand sich zur nämlichen Zeit auch beim Säcularclerus: wie die Aebte gegenüber von ihren Untergebenen, so beanspruchten die Bischöfe den Nachlaß ihrer Stiftsherren, Pfarrer und anderer Beneficiaten, und zwar war dieses vermeintliche Recht so allgemein anerkannt, daß, wenn während der Sedisvacanz des bischöflichen Stuhles ein Anderer sich etwas von dem Vermögen der Beneficiaten angeeignet hatte, innerhalb eines Monats restituirt werden mußte: „Omnes illos, sagt die Synode von Poitiers (1280), qui de bonis Sacerdotum et Clericorum beneficiatorum intestatorum aliquid habuerint Sede vacante, nobis vel mandato nostro restituant infra mensem“ (Thomass., l. c. c. 56. n. 2.). Zugleich dehnten die Bischöfe ihre Ansprüche noch weiter aus: sie eigneten sich auch das Vermögen der erledigten Kirchen an. Diesem doppelten Plünderungssysteme suchte Bonifaz VIII. in der Constitution Praesenti (c. 9. de offic. ordin. VI. 1. 16.) dadurch ein Ende zu machen, daß er die Bischöfe, welche sich irgendwie Kirchengut aneignen würden, mit der Excommunicatio minor belegte; da er aber seinem Verbote zugleich die Clausel beifügte: „nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili, hoc eisdem competere dignoscatur“ und das Spolienrecht der meisten Bischöfe längst verjährt war, so hat seine Verordnung den bereits bestehenden Unfug nicht unterdrückt, sondern nur die weitere Ausdehnung desselben verhindert. Keinen andern Zweck und Erfolg hatte auch der Beschluß des Concils von Constanz, welches (Sess. XXXIX., tit. de spoliis) das Verbot des Papstes einfach erneuerte (Thomassin, l. c. c. 56. n. 4.). — Wenn hienach die Bischöfe noch vielfach im Besitze des Spolienrechtes blieben und dasselbe nicht selten zu bloß eigennützigen Zwecken mißbrauchten (Baronius, Annal. ad ann. 397. n. 54.), so sahen sich dadurch die obersten Würdeträger der Kirche, die Päpste, genöthiget, den reichen Nachlaß der Bischöfe und Prälaten, um ihn nicht in die Hände der Laien gelangen zu lassen,

ihrerseits als Spolie in Anspruch zu nehmen, wobei freilich nicht in Abrede gestellt werden kann, daß sie die dadurch erlangten Summen, statt sie zu eigentlich kirchlichen Zwecken zu verwenden, vorherrschend nur zur Hebung ihrer Finanzen gebrauchten. Die ersten Spuren eines päpstlichen Spolienrechtes finden sich um das Jahr 1246. In England waren drei Archidiaconen gestorben mit Hinterlassung eines ungeheuern Vermögens; zwei derselben hatten kein Testament errichtet, und ihr ganzes Vermögen kam in die Hände von Laien. Als der Papst hievon Kenntniß erhielt, beanspruchte er dieses ursprünglich aus der Kirche stammende Vermögen, sich auf den Satz stützend: „ut si clericus ex tunc decederet intestatus, ejusdem bona ad usus Domini Papae converterentur," und beauftragte mit dem Einzug desselben die Dominicaner und Franciscaner. Allein der König widersetzte sich, und so blieb die Sache beim bloßen Versuch (Thomass. l. c. c. 57. n. 3.). Zu einem eigentlichen Spolienrechte gelangten die Päpste erst zur Zeit des Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. Der Letztere (1378—1394) residirte als Schützling Frankreichs in Avignon, und war dadurch von den Einkünften der römischen Kirche völlig ausgeschlossen: um daher seine 36 Cardinäle besolden und den übrigen Aufwand seines Hofes bestreiten zu können, reservirte er sich im Umfang der ganzen französischen Monarchie alle reichen Beneficien und die Verlassenschaft der Bischöfe und Aebte. Der Herzog von Anjou, welcher damals während der Minderjährigkeit Carls VI. die Regentschaft führte, unterstützte seine Ansprüche gegen das Versprechen, an der Beute theilnehmen zu dürfen. Ueber die rücksichtslose Art und Weise, wie dieser schismatische Papst von seinem Rechte Gebrauch machte, berichtet der Geschichtsschreiber Carls VI., der Mönch von St. Denys, Folgendes: „Wenn einer der Bischöfe gestorben war, so flogen von allen Seiten die Sammler und Untersammler der apostolischen Kammer herbei, um Alles, was er an Mobilien erworben hatte, hinwegzunehmen, obwohl dasselbe sicherlich seinen Erben zu hinterlassen gewesen wäre oder doch jedenfalls seinen Testamentsexecutoren; sie gestatteten nicht einmal dasjenige herzugeben, was zur Wiederherstellung der Gebäulichkeiten unumgänglich nothwendig war. Auch die Güter der Klöster wurden nach dem Tode der Aebte hinweggenommen. Die Nachfolger konnten von dem Wenigen, was zurückgelassen worden war, die Mönche nicht unterhalten, und waren daher, um der Bettelei zu entgehen, genöthigt, entweder um geringen Preis zu verkaufen oder die heiligen Gefässe der Kirche zu verpfänden." Die Pariser Universität erhob sich gegen diese unerhörten Erpressungen; als aber derjenige, der am eifrigsten die kirchliche Freiheit vertheidigt hatte, auf Befehl des Regenten in's Gefängniß geworfen wurde, wich sie endlich der Nothwendigkeit und unterwarf sich den Forderungen des Afterpapstes (Thomassin, l. c. n. 4. 5.). Uebrigens hatten sich diese keiner langen Anerkennung zu erfreuen: als Carl VI. volljährig geworden und die Regierung angetreten hatte, erließ er im J. 1385 gegen das päpstliche Spolienrecht ein strenges Edict und verbot die Ausübung desselben für ganz Frankreich. Bei Beurtheilung dieses Verfahrens wird zwar nicht in Abrede gestellt werden können, daß Frankreich in den Erpressungen seines Schützlings nur das erntete, was es bei der schismatischen Wahl desselben ausgesäet, aber bei den großen Nachtheilen, die das päpstliche Spolienrecht dem Lande brachte, ist auch nicht zu läugnen, daß der König in seinem Rechte war. Dieser bezeichnet in dem ebengenannten Edicte Folgendes als die unmittelbare Wirkung des päpstlichen jus spolii: „1) die Kirchengebäude zerfallen, weil die Mittel fehlen, sie zu repariren; 2) die etwaigen Gläubiger der verstorbenen Bischöfe können nicht befriedigt werden; 3) die Verwandten und Erben der Bischöfe gerathen in Armuth, weil ihnen durchaus Alles vorenthalten wird, weßhalb sie auch dem Könige den schuldigen Kriegsdienst nicht wie sonst zu leisten im Stande sind; 4) das königliche Regalienrecht wird factisch aufgehoben, weil die päpstliche Kammer alles vorhandene Vermögen hinwegnimmt; 5) die Klöster gerathen in solche Dürftigkeit, daß ihren Bewohnern nicht einmal die nöthige Nahrung gereicht

werden kann und die Gebäulichkeiten zerfallen müssen." Dem genannten Edicte fügte derselbe König noch mehrere andere gleichlautende Verordnungen bei — sie wurden strenge gehandhabt und so verschwand das päpstliche Spolienrecht aus fast allen Gegenden Frankreichs, verbreitete sich aber jetzt über andere Länder und wurde in derselben gehässigen Form ausgeübt. Zwar hatte Alexander V. auf dem Concil zu Pisa (Sess. XXII.) auf die Spolie Verzicht geleistet, aber dieß war nur eine vorübergehende Erleichterung: schon das Constanzer Concil sah sich (Sess. XXXIX. tit. de spoliis) wieder zu dem Beschlusse veranlaßt: cum per Papam facta reservatio et executio spoliorum decedentium Praelatorum aliorumque Clericorum gravia ecclesiis, monasteriis et aliis beneficiis ecclesiasticisque personis afferant detrimenta, praesenti declaramus edicto, rationi fore consentaneum et reipublicae accommodum, tales per Papam reservationes ac per collectores exactiones seu perceptiones de cetero nullo modo fieri seu attentari," aber Martin V. widerrief in der 41sten Sitzung bloß die Annaten, der Spolie geschieht keine Erwähnung (Thomassin, l. c. c. 57. n. 10.). — Pius II. suchte das Spolienrecht sogar in Frankreich wieder einzuführen, fand aber von Seiten Ludwigs XI. energischen Widerstand, der in einem Patent vom J. 1463 erklärte: „Praecipue bona Praelatorum et virorum ecclesiasticorum decedentium, tam Regularium, quam Saecularium, quae spolia defunctorum interdum nuncupantur, nullatenus per Papam aut suos officiarios usurpari" — und in seinem Edicte vom J. 1464 Alle mit Verbannung und Vermögensconfiscation bedrohte, die seinem Verbote entgegenhandeln würden (Thomassin, l. c. n. 11.). War hiedurch den Päpsten der Bezug der Spolie in Frankreich unmöglich gemacht, so traten sie in andern Ländern, wo der Widerstand geringer war, nur mit desto größeren Forderungen auf. So verbot Pius IV. noch im J. 1560 (Const. „Grave vobis", Bullar. Magn. T. II. p. 9) allen Geistlichen, ohne Erlaubniß des römischen Stuhles zu testiren, reservirte ihre Verlassenschaft der apostolischen Kammer und erklärte zukünftige Schenkungen geradezu für ungültig. Aehnliche Ansprüche erhoben Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1577) — c. 2. 3. 4 de spoliis cleric. VII. 3. 3. — Aber diese Documente enthalten zugleich auch die letzten Ansprüche der Päpste auf das Spolium: schon seit dem 14. Jahrhundert hatte sich im Leben die Ansicht immer mehr Geltung verschafft, daß die Cleriker auch über das im Amte erworbene Vermögen gültig testiren können, — eine große Anzahl von Provincialsynoden (vgl. Statut. Wirceburg. ann. 1298, Colon. 1300, Trevir. 1310, Prag. 1355) bestätigten diese Befugniß ausdrücklich, und so verschwand allmählig das während des ganzen Mittelalters von Laien und Clerikern mit gleichem Unrecht und gleicher Rücksichtslosigkeit geübte Spolienrecht. — Vgl. über dasselbe: Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 23. 24. 25; Sugenheim, Staatsleben des Clerus im Mittelalter S. 267 ff., und die ausführliche Darstellung bei Thomassin, P. III. Lib. II. c. 51—57. — Vgl. hiezu den Art. Concordate. [Kober.]

Spolium und Spolienklage. Nach dem Sprachgebrauch des canonischen Rechts heißt derjenige, der rechtswidrig aus seinem Besitzthume vertrieben oder doch in demselben gestört wurde, spoliatus, derjenige, welcher ihn vertrieb, spoliator, die rechtswidrige Handlung oder Thatsache, wodurch dieß geschah, spolium, das Rechtsmittel, wieder in den Besitz der verlorenen Sache zu gelangen, remedium spolii, und die Klage, die zu diesem Zwecke von dem Verletzten vor dem Richter erhoben werden kann, actio spolii oder Spolienklage. Das römische Recht hatte in dem Interdictum unde vi (fr. 1 Dig. de vi et vi armata. 43. 16) ein ähnliches Rechtsmittel: da es aber dem Beschädigten gegenüber manche Härten und Unbilligkeiten enthielt, so machte es sich die kirchliche Gesetzgebung zur Aufgabe, diese zu mildern und an die Stelle der starren juristischen Consequenz die Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit zu setzen, wodurch die Lehre vom Interdictum unde vi zu Gunsten des Spoliatus beträchtliche Veränderungen erlitt. 1) Nach römischem Rechte konnte das

Interdictum unde vi nur dann Anwendung finden, wenn die Dejection mit Anwendung von Gewalt — vis atrox, — impetus majoris rei, qui repelli non potest — verbunden gewesen ist (fr. 1. § 1. 3 Dig. de vi et vi armat. 43. 16); bloße Furcht genügte nur in dem Falle, wenn sie mittelst Waffen eingejagt wurde — terror armis incussus — (fr. 3. § 5. 8 Dig. h. t. 43. 16.). Nach canonischem Rechte dagegen wird eigentlich physische Gewalt nicht erfordert: es genügt, um sich der Spolienklage bedienen zu können, wenn der Spolirte durch einfache Furcht, durch List, Betrug oder wie immer seines Besitzes beraubt wurde (c. 3. 6. 7. 8. 9. X. de restit. spoliat. 2. 13). 2) Nach römischem Rechte stand das Interdictum unde vi nur demjenigen zur Seite, der aus dem Besitze unbeweglicher Dinge vertrieben worden war (fr. 1. § 3 sqq. Dig. h. t. 43. 16); soll es sich auch auf Mobilien erstrecken, so müssen diese jedenfalls zu den geraubten immobilen Sachen als Accessorium gehört haben (fr. 3. § 15 Dig. h. t.). Nach den Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung ist die Spolienklage zulässig bei der widerrechtlichen Entziehung jeder Sache und bei der gesetzwidrigen Vorenthaltung jedes Rechtes: so ist nach speciellen Aussprüchen des canonischen Rechts die Spolienklage gestattet: a) allen denjenigen, die von ihrem ordentlichen Richter ungerecht verurtheilt und dadurch in ihren Rechten verletzt wurden (c. 7. X. de restit. spoliat. 2. 13); b) dem Gatten gegen die Frau, die ihn eigenmächtig verließ (c. 8. X. h. t.); c) der Frau, die von ihrem Manne widerrechtlich vertrieben wurde (c. 10. X. h. t.); d) demjenigen, der durch Gewalt oder wie immer genöthigt wurde, auf sein Beneficium zu verzichten (c. 2. 3. X. h. t.); e) allen denjenigen, welchen die Pensionen, in deren rechtmäßigem Besitze sie bisher waren, nicht mehr gereicht werden (c. 9. X. h. t.), oder die von Wahlhandlungen ausgeschlossen wurden, an welchen sie bisher theilzunehmen berechtigt waren (c. 3. X. de causa possess. 2. 12); f) diejenigen, welche rechtswidrig einen Todten außerhalb der Pfarrei &c. beerdigten, können mittelst der Spolienklage gezwungen werden, dem zur Beerdigung Berechtigten völlige Restitution zu leisten (c. 5. 6. X. de sepult. 3. 28). 3) Das Interdictum unde vi kann nur gegen den unmittelbaren oder mittelbaren Urheber der Dejection (fr. 1. § 12. 15 Dig. h. t. 43. 16), gegen dessen Erben nur dann, wenn sie durch die Spoliation bereichert wurden (fr. 1. § 48. fr. 3. fr. 9 Dig. h. t.), und gegen den dritten Besitzer der geraubten Sache gar nicht angestellt werden (fr. 3. § 10 Dig. uti possidetis. 43. 17). Diese Härte des Civilrechts hat die Kirche dahin abgeändert, daß gegen jeden dritten Besitzer, qui scienter rem spoliatam acceperit, gerade so, wie gegen den Spoliator selbst, die Spolienklage erhoben werden kann, „cum spoliatori quasi succedat in vitium, eo quod non multum intersit, quoad periculum animae, injuste detinere, ac invadere alienum“ (c. 18. X. h. t. 2. 13). 4) Wer gewaltsam aus seinem Besitze vertrieben wurde, kann nach canonischem Rechte vor Allem Restitution verlangen nach der allgemeinen Regel: spoliatus ante omnia est restituendus. Vor der erfolgten Restitution braucht er sich auf keine Klage des Spolianten, z. B. daß die hinweggenommene Sache wirklich sein Eigenthum sei, einzulassen, vielmehr kann er jeder derselben die acceptio spolii entgegensetzen. Diese Vergünstigung war zwar anfänglich nur den aus ihren Sitzen vertriebenen Bischöfen gestattet (c. 3. C. III. q. 1), wurde aber später auf alle Spolirte ausgedehnt (c. 1. 5. X. h. t. 2. 13; c. 1 de restit. spoliat. VI. 2. 5). — Der Zweck oder Effect der Spolienklage besteht darin, daß der Beraubte wieder in den Besitz seines Eigenthums eingesetzt wird, wobei der Spoliant auch den angerichteten Schaden zu ersetzen hat. Ist die geraubte Sache, auch ohne Schuld des Spolianten, nicht mehr vorhanden, so hat der Richter eine Schätzung vorzunehmen und der Kläger zu beschwören, daß sie die Größe seines erlittenen Verlustes nicht übersteige — der Spoliator hat dann den in dieser Weise bestimmten Werth zu ersetzen (c. ult. X. de his, quae vi etc. 1. 40). — Vgl. Lauterbach, Colleg. theoret.-practic. Pandectarum, P. III. L. 43. tit. 16;

Malblanc, Princip. Jur. Rom. P. I. p. 246 sqq.; Reiffenstuel, J. C. U. L. II. tit. 13; J. H. Boehmer, J. E. P. L. II. tit. 13. [Kober.]

Spondanus (von Sponde), Heinrich, Bischof von Pamiers in Frankreich, war der Sohn reformirter Eltern und geboren zu Mauleon de Soule, einer Stadt in der Gascogne, zwischen Navarra und Bearn, am 6. Januar 1568. Heinrich von Bourbon (der nachmalige König Heinrich IV.) war sein Pathe, sein Vater Secretär bei der Königin Johanna von Navarra. Treffliche Anlagen und Fleiß befähigten ihn frühe, sich bei einer Gesandtschaft, die der König von Frankreich nach Schottland abordnete, zu betheiligen, nach seiner Zurückkunft legte sich Spondanus auf das Studium des jus canonicum und civile. Sein älterer Bruder Johann, ausgezeichnet in dem altclassischen Studium, war 1593 katholisch geworden und hatte seine Beweggründe zu diesem Schritte publicirt. Dieser Vorgang, mehr aber noch sein Studium und die Bekanntschaft mit den Cardinälen Perronius, Bellarmin und Baronius und deren Schriften bewogen Heinrich Spondanus zum gleichen Schritte im J. 1595. Im Jahre darauf gab er die Schrift heraus: de coemeteriis sacris, welche er später erweiterte und hauptsächlich dem Sectenwesen entgegenstellte. Im Jahre 1600 ging er mit dem Cardinal de Sourdis nach Rom, wo er im Jahr 1605 oder 1606 die Priesterweihe empfing. Seinen ganzen Fleiß wandte er in dieser Zeit der Kirchengeschichte zu, machte einen Auszug aus den Annalen des Baronius und setzte sie fort bis 1640 (s. die Art. Baronius Bd. I. S. 628. und Kirchengeschichte Bd. VI. S. 149). Zur Vervollständigung des großen Werkes der Annalen suchte er in gleichem Geiste die Geschichte des alten Testamentes bis auf Christus zu schreiben nach dem Vorgange der Annalen Torniell's (Andere halten dieses Werk des Spondanus für einen Auszug des Torniell'schen). — Ludwig XIII. ernannte unsern Spondanus im J. 1626 zum Bischofe von Pamiers, was aber der demüthige Mann bescheiden ablehnte, und die Würde nur auf ausdrücklichen Befehl des Papstes Urban VIII. annahm. Nun ging er an die Reinigung seiner Diöcese von der Häresie und ihren Anhängern, errichtete Seminarien und geistliche Gebäude und gründete die congregatio ecclesiastica. Nach solch thätigem und segensvollem Wirken entschlief Spondanus in seinem 76. Jahre zu Toulouse am 18. Mai 1643. (S. Iselins histor. geograph. Lexicon. Das Leben des Heinrich Spondanus ist von Pater Frizon, Dr. der Sorbonne, beschrieben in seinem Werke: La France chrétienne und in Anonymi observationes ad annales.) [Haas.]

Sponsalien, s. Eheverlöbniß, Conventionalstrafe und Mahlschatz.

Sprachen, semitische, s. Semitische Sprachen.

Sprachenfest, s. Propaganda und Rom.

Sprachengabe, s. Geistesgaben und Franciscus Xaverius.

Sprachgebrauch des Alten und Neuen Testaments. Beobachtung des Sprachgebrauches ist nach der gewöhnlichen Eintheilung der Hermeneutik (s. d. A.) das erste Gesetz der Erklärung, die erste Bedingung, das erste Mittel der Auslegung. Es entspricht, wenn wir die drei hermeneutischen Hauptregeln: Beobachtung des Sprachgebrauches, des Zusammenhanges und der Absicht des Schreibenden, auf die drei Denkgesetze der Logik zurückführen, dem ersten Grundgesetze des Denkens, dem der Identität, und nimmt somit nach innerer Nothwendigkeit die erste Stelle ein. Die Kenntniß des Sprachgebrauches hat zu ihrer selbstverständlichen Voraussetzung Kenntniß der Sprache, verhält sich aber zu ihr wie das Idiom (z. B. das macedonische, neutestamentliche, nordpalästinische) zum Dialecte (im weitern Sinne des Wortes, z. B. das Hebräische gegenüber dem Syrischen), wie das Besondere zum Allgemeinen, endlich wie das Höhere zum Niederen; denn erst eine genaue, erschöpfende Kenntniß der treffenden Sprache und ihrer Geschichte nach ihrer lexicalischen, etymologischen und syntactischen Fortentwicklung führt zur Kenntniß des Sprachgebrauches eines einzelnen Schriftstellers. Jede Sprache bietet der Forschung ein doppeltes Object dar: die Sprache als solche, als Ausdrucksweise des Gedankens

überhaupt, und die Sprache als Ausdrucksweise für das Denken des Einzelnen innerhalb der allgemeinen Sprachgesetze. Die Art und Weise nun, wie der einzelne Schriftsteller sein Wollen und Denken, die ihm eigenthümliche Form seines geistigen Lebens am Worte faßt, am Worte ausdrückt, kennen zu lernen, ist Aufgabe der Erforschung des Sprachgebrauches. Die Mittel zur Feststellung des Sprachgebrauches sind: 1) die Abwägung der Zeugen, 2) die Forderung des Zusammenhanges, 3) die allgemein sprachliche Begründung. Die Bürgschaft des gewonnenen Resultates beruht lediglich auf ihrer gegenseitigen Verbindung; fehlt eines dieser drei Glieder, so wird sich wenigstens keine volle Sicherheit gewinnen lassen, und wir befinden uns auf dem weiten und gefahrvollen Meere der bloßen Möglichkeit, die bei der Erklärung der biblischen Schriften zu den allerbedenklichsten Dingen gehört. In der genauern Würdigung der eben angedeuteten Mittel zur Erforschung des Sprachgebrauches müssen wir uns nach den hier nothwendig enger gesteckten Grenzen auf Mittheilung des Wesentlichen beschränken, das wir etwa auf folgende Hauptsätze zusammendrängen könnten. 1) Abwägung der Zeugen. Jede Sprache hat eine geschichtliche Entwicklung, die weniger in ihren grammatischen Formen, als nach ihrem lexicalischen Inhalte und ihrer syntactischen Fortbildung für den Hermeneuten von höchster Wichtigkeit ist. Mit dieser Entwicklung erweitern oder verengen sich die Bedeutungen der Wörter, so daß ihre Grundbedeutung oft sehr modificirt wird, ja (wenigstens scheinbar) ganz und gar verschwinden kann. Der Sprachgebrauch ist somit ein historisches Factum und muß darum durch Zeugen erhärtet werden, welche zunächst die sogenannten Parallel-Stellen bilden (vgl. Art. Parallelstellen und die dabei angegebenen Regeln in Beziehung auf ihre Anwendung). Man unterscheidet mittelbare und unmittelbare Zeugen des Sprachgebrauches. Letzteres sind die Parallelen aus jenen Schriftstellern, welche sich derselben Sprache als Muttersprache und aus derselben Zeit der Entwicklung bedienten. Alle jene Zeugen, bei denen wir nicht diese beiden Eigenschaften vereinigt finden, dürfen wir nur zu den mittelbaren rechnen, so z. B. Zeugen des Sprachgebrauches, welche für das A. T. aus der Uebersetzung der LXX oder den verwandten Dialecten, für das N. T. aus den ältern classischen Schriftstellern oder den Vätern des dritten und vierten Jahrhunderts genommen werden. Die gewöhnlichen Lehrbücher der Hermeneutik verbreiten sich gerne ausführlich über die Eigenthümlichkeiten des neutestamentlichen Sprachgebrauches unter folgenden und ähnlichen Rubriken: lingua N. T. non est pure graca — hebraizat — Rabbinismi, Persismi, Cilicismi, Latinismi — expressiones minus graecae etc., aber solche Untersuchungen bieten meistentheils eine geringe Ausbeute; denn diese Eigenthümlichkeiten sind entweder nur fremde, in den griechischen Sprachschatz aufgenommene Wörter (*ἀγγαρευειν*, *μαγος*, *πραιτωριον* etc.), welche dem Lexicon, nicht der Hermeneutik zugehören, oder sie greifen so tief in das Wesen des neutestamentlichen Idioms ein, daß sie nur Gegenstand einer erschöpfenden, grammatischen Behandlung des Organismus der Sprache der Bücher des N. T. sein können. Für die Hermeneutik, welche es mit Principien zu thun hat, mit leitenden Grundsätzen reicht eine allgemeine Charakteristik der Sprachen der Bücher des A. und N. T. hin, wie sie im Art. Philologie (biblische) nach ihren Grundzügen gegeben sein dürfte; das Nähere ist Aufgabe des philologischen Studiums, das die Hermeneutik zu ihrer Voraussetzung hat. Dagegen kann sie nicht genug darauf dringen, daß jeder Schriftsteller nach seiner Eigenthümlichkeit aufgefaßt, das Individuelle seiner Anschauung und Darstellung sorgfältig erforscht, und daß zu seiner Vergleichung zunächst nur Verwandtes herbeigezogen werde. Die Propheten bilden einen eigenen Cyclus, nicht minder die Psalmen mit Job und den Sprüchen, ebenso die Synoptiker, ihnen gegenüber Johannes, Paulus, u. s. w. Wie groß ist aber wieder die individuelle Verschiedenheit zwischen Matthäus und Lucas. Zu ihrer Kenntniß führen nicht einzelne Regeln, sondern nur ein ausdauernder Fleiß, eine scharfe Beobachtungsgabe und jene Geschmeidigkeit des Geistes, welche ein

lebendiges und inniges Zurückversetzen in die besondere Geistesart und Auffassungsweise des Authors möglich macht. Wir müssen uns in das Judenthum zur Zeit Jesu Christi, so wie es uns ziemlich treu in der Mischna entgegentritt, zurückversetzen können, um den Matthäus, ja um nur z. B. die Bergpredigt zu verstehen. Wir müssen das Judenthum nicht bloß nach seinen Fehlern, sondern auch nach seinen Tugenden würdigen. Wir müssen nicht minder uns in den Stand zu setzen suchen, die Weissagungen mit dem Leben der Propheten in Einklang zu bringen, sie aus ihrem Leben zu erklären u. s. w. Hier ist im Ganzen noch viel zu thun übrig, besonders im A. T. wo man kaum angefangen hat, die hl. Bücher gegründet auf eine wahre und lebendige Auffassung der Zeit und der Individualität des Schriftstellers auszulegen; sonst wären wohl kaum solche fast abentheuerliche Erklärungen der messianischen Weissagungen möglich, wie sie noch bis in unsere Tage vielfach gang und gebe sind. Im N. T. ist etwas mehr geschehen, obgleich man auch hier mit Ausnahme vielleicht der paulinischen Schriften und des Johannes, vielfach bloß beim Aeußern stehen blieb. **Gersdorf**, Beiträge zur Sprach-Charakteristik der Schriftsteller des N. T. 1816, wo genau untersucht wird, wie es die einzelnen Authoren mit dem Gebrauche des Artikels halten, mit den Pronominibus, mit dem Namen *Ιησους Χριστος* u. s. w. Immer sind indeß auch diese Anfänge von Untersuchungen nach streng kritischen Grundsätzen zur Ermittlung des Sprachgebrauches mit Dank anzunehmen. 2) Forderung des Zusammenhanges. Seine Berücksichtigung ist eine von selbst verständliche Forderung, welche an die Ermittlung des Sprachgebrauches gestellt wird; sie ist aber von besonderer Bedeutung da, wo der Sprachgebrauch nur durch mittelbare Zeugen erhärtet werden kann, durch die alten Uebersetzungen, die verwandten Dialecte u. s. w., besonders bei den sogenannten *άπαξ λεγομενοις* oder bei Wörtern, die in einer selten vorkommenden Bedeutung gebraucht scheinen z. B. כרה in der Bedeutung „kaufen" Hos. 3, 2.; die mittelbaren Zeugen für diese Bedeutung (LXX. Chaldäer, Syrer) werden durch den Context so kräftig unterstützt, daß wir an deren Richtigkeit nicht mehr zweifeln können. 3) Die allgemeine sprachliche Begründung. Wir müssen als obersten Grundsatz aussprechen, daß jede Untersuchung des Sprachgebrauches nicht bloß im Interesse einer gegebenen Stelle, sondern im höhern der Sprache selbst angestellt werden müsse. Wir müssen uns der letzten Gründe bewußt zu werden bestreben, warum wir einem Worte gerade diese Bedeutung vindiciren, sonst verliert die Erklärung ihren wissenschaftlichen Werth. Die allgemeine Sprachkenntniß muß die stete Controlle bilden, der jede einzelne Worterklärung unterworfen wird; die letztere soll immer zugleich ein Gewinn für die erstere sein. Es ist vollkommen richtig, wenn man sagt: Jede Erklärung eines Wortes oder einer Construction bemühe man sich gleichsam für das Lexicon oder die Grammatik zu schreiben (**Lutz**, bibl. Hermeneutik). Die Erklärung soll das traditionell Gegebene in ein sprachlich Begründetes umwandeln. Man hat dieß nur zu vielfach ignorirt, und daher sich das Erklären ziemlich leicht gemacht, aber auch das ultra lexica sapere ist oftmals in eine muthwillige Neuerungssucht ausgeartet, und die wahre allseitig begründende Sprachforschung hat nicht weniger aufzuräumen als nachzuholen. — Die Vereinigung der eben aufgeführten drei Forderungen zur Feststellung des Sprachgebrauches läßt sich freilich nicht überall verwirklichen, aber sie hört deßwegen nie auf der Maßstab für eine wissenschaftliche Exegese zu sein. [Schegg.]

Springer, s. **Methodisten**.

Sprüche Salomo's oder einfach **Sprüche, Sprüchwörter** ist bei uns der gewöhnliche Name eines Buches im alttestamentlichen Canon, welches im Hebräischen die Aufschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל führt. Nach Maaßgabe dieser Aufschrift nennen es die Rabbinen gewöhnlich מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה oder einfach מִשְׁלֵי; ersteren Ausdruck geben die Septuag. mit *παροιμίαι Σολομῶντος*, die Vulgata mit Proverbia Salomonis, weßhalb das Buch auch gar häufig unter dem Titel Proverbia

(Prov.) angeführt wird. Daneben erhält aber dasselbe bei alten Kirchenschriftstellern oft auch den Namen σοφία oder πανάρετος σοφία. Melito von Sardes sagt ausdrücklich, daß die Sprüche Salomo's auch σοφία genannt werden (Euseb. H. E. IV. 26), und schon Clemens Romanus citirt in seinem ersten Briefe an die Corinther (c. 57) eine Stelle daraus mit der Formel: λέγει ἡ πανάρετος σοφία, und Hegesippus versichert bei Eusebius ausdrücklich, daß die Alten das Buch so zu nennen pflegen (— ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλει. Euseb. H. E. IV. 22). Es scheint daher, daß dasselbe auch schon bei den Juden in der vorthalmudischen Zeit gewöhnlich חכמה mit irgend einem Epitheton, das dem πανάρετος ungefähr entsprach, genannt und diese Benennung dann von den Kirchenvätern angenommen worden sei (vgl. Bertheau, die Sprüche Salomo's. S. X.). — Den Inhalt betreffend zerfällt das Buch in mehrere einzelne Theile, welche durch besondere Ueberschriften kenntlich gemacht sind. Die Ueberschrift im Anfang des Buches ist sehr ausführlich (1, 1—7) und gilt nicht bloß dem ersten Theile desselben, sondern dem ganzen Buche. Der erste Theil reicht dann bis zum Ende des 9. Cap., denn das 10. beginnt mit einer neuen Ueberschrift, welche den 2. Theil einführt. Jener erste Theil enthält noch nicht eine eigentliche Spruchsammlung, sondern mehr zusammenhängende, jedoch ziemlich in sententiöser Form vorgetragene Belehrungen und Ermahnungen, welche Liebe zur Weisheit einzuflößen und zum eifrigen Streben nach ihr anzuregen suchen, zugleich auch den herrlichen Lohn beschreiben, den sie gewähre, und im Gegensatz dazu die traurigen Folgen, welche die Thorheit, die im moralischen Sinne mit Gottlosigkeit einerlei ist, nach sich ziehe. Der nachfolgenden Spruchsammlung gegenüber erscheint also dieser erste Theil als eine ausführliche umfassende Vorbereitung und Einleitung. Der 2. Theil, der mit Cap. 10 beginnt und bis Cap. 22, 16. reicht, bildet die Hauptsammlung der Sprüche und den Hauptheil des ganzen Buches. Diese Sprüche, gegen 400 an der Zahl, sind von sehr mannigfaltiger Art und enthalten weise Sitten- und Lebensregeln für jeden Stand und jedes Alter in klarer leicht faßlicher und leicht behältlicher Form. Sie bestehen regelmäßig nur je aus einem kurzen Verse von zwei Gliedern und etwa sechs bis sieben Wörtern (die mit Makkeph verbundenen als eines gezählt), von denen drei oder vier auf das erste und drei auf das zweite Glied kommen. Die beiden Glieder bilden je einen parallelen Gegensatz, der meistens bis auf den einzelnen Ausdruck durchgeführt ist, wie z. B. gleich der erste Spruch dieses Theiles: Ein weiser Sohn erfreut den Vater, und ein thorichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter. Zuweilen jedoch wird das erste Glied im zweiten wiederholt (11, 17. 14, 19.), oder das eine Glied durch eine Vergleichung im andern verdeutlicht (10, 26. 11, 22.). Die Zusammenordnung der Sprüche richtet sich aber hier nicht nach einem bestimmten Plane, etwa nach inhaltlicher Verwandtschaft, sondern erscheint fast durchweg wie zufällig, nur zwei oder drei Verse, die je einen charakteristischen Ausdruck mit einander gemein haben, sind häufig zusammengestellt (z. B. 10, 6. u. 7. 16. u. 17.), wenn auch nicht gerade eine inhaltliche Verwandtschaft zwischen ihnen Statt findet. Mit Cap. 22, 17. beginnt eine neue Sammlung von Sprüchen, mit eigener Ueberschrift und Einleitung (V. 17—21.) und reicht bis Cap. 24, 22. Die Einleitung besteht in einer Anrede des Lehrers an seinen Schüler und enthält eine Empfehlung der Weisheit nach Art des ersten Theiles. Die Sprüche selbst unterscheiden sich merklich von denen im vorausgehenden Theile; sie bestehen nur selten aus einem einzigen Verse, gewöhnlich aus zweien, oft auch aus dreien, und die Verse sind weniger regelmäßig gebaut, oft mehrgliederig, und mitunter ohne allen Parallelismus. Dagegen sind bisweilen inhaltlich verwandte Sprüche zusammengestellt, wie namentlich Cap. 23, 15 ff. Ungefähr dasselbe gilt von dem folgenden Abschnitte (Cap. 24, 23—34.), der sich durch die Aufschrift: „Auch diese sind von Weisen," vom Vorausgehenden absondert. Uebrigens nehmen sich beide Abschnitte (Cap. 22, 17—24, 34.) dem vorhergehenden

Haupttheile gegenüber nur wie Anhänge oder Nachträge aus. Mit Cap. 25. beginnt eine zweite Hauptsammlung mit der Ueberschrift: „Auch diese sind Sprüche Salomo's, welche gesammelt haben die Männer Hiskia's, des Königs von Juda.“ Die Sprüche bestehen hier regelmäßig wieder, wie in der ersten Hauptsammlung, je in einem einzigen Verse, und der Vers aus zwei Gliedern mit gegensätzlichem Parallelismus, doch sind die Ausnahmen von der Regel hier häufiger als dort. Auch die Zusammenstellung erscheint als eine planlose, und nur Sprüche mit gemeinsamen charakteristischen Schlagwörtern werden zuweilen an einander gereiht. Dagegen unterscheiden sich die Sprüche dieses Theiles von jenen in der ersten Hauptsammlung und ihren Nachträgen dadurch, daß sie nicht so einfach und gemeinverständlich, sondern künstlicher sind, oft sogar etwas Räthselhaftes haben. Diese Sammlung umfaßt fünf Capitel, dann folgen in den beiden letzten Capiteln wieder Anhänge oder Nachträge. Der erste enthält der Ueberschrift zufolge Worte Agurs, des Sohnes Jake's für Ithiel und Uchal (30, 1.). Sie nehmen das 30. Cap. ein und sind Sprüche, die mit denen der vorausgehenden zweiten Hauptsammlung Aehnlichkeit haben. Der zweite enthält sententiöse Belehrungen und Ermahnungen, welche König Lemuel von seiner Mutter erhalten hat (31, 1—8). Der dritte endlich enthält eine in der Form eines alphabetischen Liedes vorgetragene Schilderung einer guten Hausfrau. — Was die Entstehungszeit und Entstehungsweise des Buches betrifft, so erhellt aus dem Gesagten schon, daß dasselbe aus mehreren besonderen Theilen besteht, die nicht alle zu gleicher Zeit entstanden sein können. Besonders deutlich zeigt die Ueberschrift des dritten Theiles oder der zweiten Hauptsammlung, daß zur Zeit Hiskia's eine Sammlung salomonischer Sprüche bereits vorhanden war, und auf Betrieb dieses Königs eine weitere solche Sammlung veranstaltet wurde. Auch die Nachträge zu den beiden Hauptsammlungen wird man sich schwerlich denselben gleichzeitig zu denken haben. Die verschiedenen Theile, aus denen das Buch besteht, sind also nicht zu gleicher, sondern zu verschiedener Zeit entstanden, welche sich jedoch bloß bei der zweiten Hauptsammlung genau angeben läßt, während sie bei den übrigen unbekannt ist und in Betreff der ersten Hauptsammlung nur noch gesagt werden kann, daß sie älter sei als die zweite. Dabei kann aber immer noch gefragt werden, ob das Buch seine jetzige Gestalt auf einmal durch einen Sammler und Ordner der zunächst für sich bestehenden Theile erhalten habe, oder ob zu der anfänglichen Particularsammlung der Sprüche von Zeit zu Zeit neue Theile hinzu gekommen seien, und somit das Buch, wie es uns vorliegt, allmählig entstanden sei. Letzteres ist schon an sich nicht sehr wahrscheinlich, und die Ueberschriften, die das Buch im Anfang und je vor den einzelnen Theilen aufweist, sprechen vielmehr für's Erstere. Gleich im Anfange nämlich werden nicht bloß Sprüche Salomo's, sondern auch Sprüche anderer weiser Männer angekündigt. Letztere finden sich in dem Abschnitte Cap. 22, 17—24. 34. und es muß somit derjenige, welcher dem Buche die Ueberschrift und Einleitung gab, jedenfalls auch diesen Abschnitt hinzugefügt haben. Da nun die zweite Hauptsammlung (Cap. 25—29) wieder salomonische Sprüche, und die drei Anhänge zu derselben sonstige Sprüche weiser Männer enthalten, so steht dieß wenigstens mit der anfänglichen Ankündigung im Einklange und ist nichts unerwartetes, wenn das ganze Buch von einem Sammler herrührt. Man kann auch nicht sagen, daß die zweite Hauptsammlung in diesem Falle sicher einen anderen Platz erhalten hätte, denn die Verschiedenheit dieser Sprüche von jenen in der ersten Hauptsammlung forderte auch eine getrennte Stellung für sie, und der Abschnitt mit den Sprüchen der Weisen konnte um so füglicher dazwischen gestellt werden, als die zweite Hauptsammlung ebenso wie dieser Abschnitt Sprüche von verschiedenem Umfange enthält und also hier eine theilweise Aehnlichkeit obwaltet. Die Sprüche in den letzten drei Anhängen erscheinen wieder als Sprüche weiser Männer, mit jenen in den Anhängen zur ersten Hauptsammlung auf ungefähr gleicher Linie stehend. Und jetzt erscheint die ganze Sammlung als eine sehr gut und symetrisch geordnete. Zuerst kommen

Sprüche Salomo's, dann Sprüche weiser Männer, dann wieder Sprüche Salomo's anderer Art, und darauf wieder Sprüche weiser Männer. Daß das Buch seine jetzige Gestalt nicht von König Hiskia erhalten haben könne, ist aus dem Gesagten deutlich; andererseits liegt aber auch nirgends ein Grund vor, der seine Entstehung lang nach Hiskia, etwa gar in die exilische oder nachexilische Zeit zu setzen nöthigte. Bertheau scheint daher ganz Recht zu haben, wenn er es „gegen Ende des siebenten Jahrhunderts" entstanden sein läßt (a. a. O. S. XL). — Was den Verfasser betrifft, so wird das Buch gemeinhin als eine salomonische oder von Salomo herrührende Schrift bezeichnet. Dieß darf jedoch nach dem oben Bemerkten nicht im strengen Sinne genommen werden, nicht so, daß der ganze Inhalt des Buches nach allen seinen Theilen, und noch weniger so, daß das Buch in seiner jetzigen Gestalt dem Salomo zugeschrieben werden wolle. Denn daß es seine jetzige Gestalt erst nach König Hiskia erhalten habe, ist aus Cap. 25, 1. deutlich, und daß auch von andern weisen Männern Sprüche in demselben vorkommen, wird in den berührten Ueberschriften ausdrücklich gesagt. Als eigentlich Salomonisch oder von Salomo selbst herrührend ist also nur das zu betrachten, was ausdrücklich als solches bezeichnet wird, also zunächst der erste Theil (Cap. 1—9). Es ist zwar dieses auch bezweifelt und geläugnet worden (vgl. Bertheau, a. a. O. S. XXI ff.); allein es ist schwer zu glauben, daß der Urheber des Buches in seiner jetzigen Gestalt, der sich sonst nur mit Sammeln und Ordnen von bereits Vorhandenem beschäftigt, nachdem er im Anfange Belehrungen und Sprüche Salomo's angekündigt hatte, statt solcher sogleich in langer Reihe seine eigenen Belehrungen, wenn auch aus fremden Quellen geschöpft, sollte vorgetragen haben. Der Inhalt aber, namentlich die Ermahnungen zur Keuschheit, die man unter Voraussetzung salomonischen Ursprunges anstößig gefunden hat (de Wette, Einleitung. 6. Ausg. S. 418), kann am wenigsten gegen Salomo beweisen, weil auch unter den anerkannt salomonischen Sprüchen ebenso ernste dießfallsige Lehren und Ermahnungen vorkommen, wie in den ersten 9 Capiteln. Sodann sind als salomonisch zu betrachten die beiden Hauptsammlungen der Sprüche (Cap. 10, 1—22, 16 u. Cap. 25—29.). Man hat zwar auch hiegegen Bedenken erhoben, namentlich gegen den salomonischen Ursprung der zweiten Hauptsammlung, und geglaubt, wenn auch dieser behauptet werde, so werden dem Salomo so außerordentlich viele Sprüche zugeschrieben, wie sie von einem einzigen Manne, wenn er auch noch so witzig und scharfsinnig sei, nicht erwartet werden können, außerdem seien die Sprüche der zweiten Hauptsammlung von jenen der ersten bedeutend verschieden und haben ein ganz anderes Gepräge, wodurch sie eben auch auf einen ganz anderen Urheber hinweisen (vgl. Herbst, Einleitung. II. 2. S. 223.). Allein die Einwendung in Betreff der Zahl verschwindet vollkommen, wenn man bedenkt, daß eine große Anzahl dieser Sprüche sicher schon vor Salomo vorhanden war und durch ihn nur etwa eine gefälligere Form und ein schärferes Gepräge erhalten habe, und daß ihre ganze Summe, wenn man nicht etwa die doppelt vorkommenden auch doppelt zählen will, nicht einmal die Zahl 500 erreicht. Sodann die Verschiedenheit der Sprache in der zweiten Hauptsammlung von jener in der ersten ist keine wesentliche. Der Sprachgebrauch ist beiderseits derselbe und ebenso die religiösen und sittlichen Vorstellungen und Ideen; der Unterschied besteht nur darin, daß in der zweiten Hauptsammlung sich mehr Kunst und Witz verräth und die Sprüche oft etwas räthselartig werden. Nun wird aber gerade von Salomo berichtet, daß er wegen seiner Witzreden und Gewandtheit in Räthselsprüchen weithin berühmt gewesen sei (1 Kön. 10, 1.) und mit denselben die Erde angefüllt habe (Sir. 47, 15.), und wir müßten deßhalb versucht werden, die fraglichen Sprüche für salomonisch zu halten, wenn es auch von keiner Seite her ausdrücklich versichert würde. Demnach ist der Inhalt unseres Buches jedenfalls dem weit aus größten Theiles nach salomonischen Ursprunges. Ueber die Verfasser der Anhänge zu den beiden Hauptsammlungen der Sprüche läßt sich nichts Näheres sagen; denn sie

werden zum Theil nicht einmal mit Namen genannt (Cap. 22, 17—24, 34), und wo es geschieht, erscheinen Personen, von denen sonst lediglich nichts bekannt ist. Weder Agur, der Sohn Jake's, welchem Cap. 30 zugeschrieben wird, noch Lemuel, dem seine Mutter die Ermahnungen Cap. 31, 1—9 gibt, werden sonst irgendwo in den alttestamentlichen Schriften erwähnt. Die neulich von Hitzig aufgestellte Hypothese, Lemuel sei König von Massa und seine Unterthanen seien Angehörige des Stammes Simeon (s. Simeon), müssen wir dahingestellt sein lassen. Bemerkenswerth, jedoch für uns nicht gerade wichtig, ist noch, daß die alten Rabbinen damit umgingen, das Buch aus dem Canon zu entfernen. Die Sache ist nicht wichtig, weil dem erwähnten Beginnen keinerlei historische Ueberlieferung, welche die Canonicität zweifelhaft machte, sondern nur exegetische Unbeholfenheit zu Grunde lag. Man fand nämlich zwischen den zwei Versen Cap. 26, 4 u. 5., die einander gegenüber auch nicht die geringste Schwierigkeit haben, einen unauflöslichen Widerspruch und bezweifelte darum die Inspiration des Buches, ließ aber demselben gern seine frühere Geltung wieder, als man die Lösung des vermeinten Widerspruches gefunden hatte (Schabbath, fol. 30. b.). Es scheint daher unstatthaft, mit Bertheau (a. a. O. S. XLVIII.) aus dem berührten rabbinischen Verfahren die Folgerung zu ziehen, daß den späteren Juden eine Kunde geblieben sei „von der allmähligen Entstehung des Canons und von dem verhältnißmäßig späten Hinzukommen der drei salomonischen Bücher zu der Sammlung der heiligen Schriften.“ Die Bedenken der Rabbinen gründen sich ja bei allen drei salomonischen Schriften nicht auf historische oder traditionelle Momente, sondern bloß auf den irgendwie anstößigen Inhalt (cf. Schabbath, l. c. Megill. fol. 7. b. Jadaim, fol. 157. a.). Als bloße Verkehrtheit erscheint auch die Privatmeinung des Theodor von Mopsveste, daß das Buch der Sprüche zwar salomonische, nicht aber göttliche Weisheit enthalte, ähnlich wie einige Rabbinen auch im Koheleth nicht göttliche, sondern nur salomonische Weisheit finden wollten (Megill. l. c.). — Die älteren und neueren Commentare über die Sprüche Salomo's zählen Rosenmüller in seinen Scholien (P. IX. vol. I.) und de Wette in seiner Einleitung in's A. T. auf; beide aber übergehen gerade den umfassendsten und bedeutendsten derselben mit Stillschweigen, nämlich die Expositio in Proverbia Salomonis, Paris 1641 in zwei Folianten von dem spanischen Jesuiten Ferdinandus Quirinus de Salazar (cf. Alegambe, Bibliotheca scriptorum societatis Jesu p. 110). [Welte.]

Staat nennt man eine Vereinigung von Menschen in festen Wohnsitzen, unter welchen die Ordnung durch eine selbstständige, nach Außen unabhängige (höchste) Gewalt äußerlich gehandhabt wird. Ordnung ist ein dem Ziele und der Grundidee des Ganzen entsprechendes Verhalten der einzelnen Theile. Das Ziel einer Verbindung, deren Obergewalt für ihre Mitglieder die höchste auf Erden ist, kann kein anderes sein als das der Menschheit selbst und dieses ist nothwendig in der Natur des Menschen begründet. Die Ordnung im Staate ist daher so viel als naturgemäßes Leben, dieses als die Grundbedingung aller naturgemäßen Entwickelung. Naturgemäß ist aber nur das Leben, in welchem das ursprüngliche, eigenthümliche Wesen des Menschen sich offenbart und durch diese Offenbarung sich selbst bejaht und behauptet, bekräftigt und erneuert. Durch dieses sein Wesen sind dem Menschen eigenthümliche, geistige, sittliche und leibliche Lebensbedingungen gesetzt. Handhabung der Ordnung ist daher Bewahrung und Geltendmachung dieser verschiedenen Lebensbedingungen, gegenüber den möglichen Abweichungen von denselben. Den Inbegriff dieser Lebensbedingungen, so weit sie durch Gewalt unter den Menschen äußerlich gewahrt und geltend gemacht werden können, nennt man das Recht. Handhabung des Rechtes ist also die eigentliche Aufgabe des Staates. Das Recht ist aber insoferne identisch mit der Wahrheit, als in ihm und durch es das ursprüngliche, eigenthümliche Wesen des Menschen zur Offenbarung und Geltung kommt. Es ist aber auch identisch mit der Freiheit;

denn Freiheit ist nichts als ungestörtes, von Außen nicht gehemmtes Leben, und alles was dem Leben entgegen, ist demnach auch der Freiheit entgegen. Das Leben aber hat der Mensch aus Gott, der ihn durch einen Act seines Willens aus Nichts erschaffen hat. Daher hängt die Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens davon ab, daß der Mensch das göttliche Princip seines Daseins, den göttlichen Willen, in seinem Thun und Lassen stets bethätige, bekräftige und somit die Kraft, durch die er existirt, in sich beständig erneuere. Naturgemäß leben heißt also so viel als dem göttlichen Willen gemäß leben. Daraus erhellt, daß die Ordnung im Staate oder das Recht innig zusammenhängt mit der Religion und mit der Sittlichkeit. Das Recht ist für das äußere Leben der Gesellschaft das, was die Sittlichkeit für das innere Leben des Einzelnen: die selbstständige Wahrung und Geltendmachung der durch den göttlichen Willen gesetzten Lebensbedingungen, hier des Individuums dort des moralischen Ganzen, durch den eigenen Willen: da und dort mittelst der durch die Religion von Gott empfangenen Erleuchtung und Kraft. Der eigene Wille der Gesellschaft ist aber derjenige, durch welchen die Gesellschaft besteht: das ist der sog. sociale Wille oder der allgemeine Wille der Gesellschaft. In der von der Sünde und der Selbstsucht zerrissenen Menschheit kann dieser Wille nur einer Macht innewohnen, welche, um ihrer selbst willen die Vereinigung der Kräfte erzielend, durch die Gewalt, welche sie über das leibliche Leben der Einzelnen und die Mittel seiner Erhaltung ausübt, die Ordnung unter den Menschen zu handhaben ebensowohl Interesse als Kraft hat. Das ist die Staatsgewalt: sie ist das Product der durch die Sünde erzeugten Nothwendigkeit und macht sich als solches auch durch den Zwang und durch die Unterwerfung der zu ihrem Bestande erforderlichen Kräfte geltend. Sie erstrebt das gesellschaftliche Leben als die Grundlage ihres eigenen Daseins, die Ordnung aber als die Grundbedingung der Gesellschaft. Sie findet in der Unentbehrlichkeit der Kräfte und Mittel, über die sie verfügt, zur Erhaltung und zum Genusse des irdischen Lebens den Grund ihres Entstehens und Bestehens und erscheint nothwendig in der Form der Herrschaft. Die Theorie, welche sie aus dem freien Belieben der Gesellschaftsglieder hervorgehen und durch dasselbe allein bestehen läßt, ist demnach unhaltbar; denn sie setzt einen Widerspruch in den Begriffen. Wie aber die Herrschaft aus dem Bedürfnisse entsteht, so wechselt auch ihr Sitz in der Gesellschaft, und damit oft ihre Form, mit den Bedürfnissen, welche die Gesellschaft beherrschen. Denjenigen, welche diesen Bedürfnissen am wirksamsten zu begegnen im Stande sind, fällt von selbst die Herrschaft oder doch der vorherrschende Einfluß im Staate anheim. Diese Bedürfnisse werden aber fast eben so oft durch die herrschenden Neigungen und Leidenschaften der Menschen, wie durch die Rücksicht auf das, was zur Ernährung und zum Schutze der Gesellschaftsglieder erforderlich ist, bestimmt, und dadurch wird der Schwerpunct der Gesellschaft häufig verrückt. Erschütterungen und Umwälzungen im Staatskörper sind die Folge davon und diese führen, wenn sie zu lange währen, endlich dessen Auflösung herbei. Zwar muß jede Macht, welche auf die Herrschaft im Staate Anspruch macht, die Handhabung des Rechtes und der Ordnung als ihren eigentlichen Beruf anerkennen und hat auch, insoferne sie dieses thut, auf Achtung und Gehorsam Anspruch; aber diejenige Macht, welche nicht aus den ächten Bedürfnissen der Gesellschaft, sondern aus verkehrten Neigungen und Leidenschaften hervorgegangen, ist eben dadurch genöthigt, den Begriff des Rechtes selbst zu entstellen und zu fälschen, um die Leidenschaften zu nähren, denen sie ihr Dasein verdankt. Bedrückungen und Collisionen mit dem Gewissen der Unterthanen und mit dem öffentlichen Organ desselben, der Kirche, sind die Folge davon. In diesem Falle erfüllt zwar die Staatsgewalt noch immer ihren, von der göttlichen Vorsehung ihr auferlegten Beruf: durch Zwang und Strafe die Idee der Gerechtigkeit im Volke lebendig zu erhalten; aber sie erfüllt ihn nur

noch durch den Gegensatz, den sie darstellt, und durch die Reaction und die Sehnsucht nach besserer Ordnung, die sie im Volke erweckt. Daraus begreift sich, wie die göttliche Vorsehung so oft zur gerechten Strafe und zur Besserung der Völker ungerechte Herrschaft zuläßt und schirmt. Von der Art und Weise, wie die Völker eine solche Herrschaft tragen, hängt dann auch ihre Dauer und der Ausgang des Kampfes ab, den sie mit dem Gewissen und mit der Natur der Völker einzugehen genöthigt ist. Nehmen die Völker sie als das, was sie ist, als eine verdiente Züchtigung geduldig hin und wenden sich zur Besserung, so werden ihr allmählig die Stützpuncte, die sie in den verkehrten Neigungen und Leidenschaften fand, entschwinden und sie wird von selber fallen oder sich zum Besseren wenden müssen. Reagiren sie aber mit Trotz und Gewaltthätigkeit dagegen, so wird nur ein unheilvoller Wechsel gewaltthätiger Regierungen die Folge sein. Reagiren sie hingegen gar nicht, sondern nehmen sie die Ungerechtigkeit für Recht hin, ohne in sich zu gehen, und stimmen sie selber darin ein, so ist der Ausgang unzweifelhaft die Auflösung des Staates und der Untergang des Volkes. Aus diesen Betrachtungen ergibt sich von selbst das Verhältniß des Staates zur Kirche und zur Familie, den beiden andern Hauptgliedern der menschlichen Gesellschaft (s. den Art. Gesellschaft). Er setzt Beide voraus und dient seinerseits Beiden zur unentbehrlichen Stütze. Er setzt Beide voraus; denn in der Familie wurzelt das Bedürfniß der geselligen Gemeinschaft und des Friedens, dem er zunächst seine Entstehung und Dauer verdankt, und in der religiösen Gemeinschaft beruht allein die Möglichkeit eines wohlthätigen und dauernden Bandes zwischen Starken und Schwachen da, wo die Gemeinschaft des Blutes und die daraus entspringende natürliche Liebe im Bewußtsein der Menschen zu wirken aufhört (s. den Art. Gewalt). Er dient aber seinerseits Beiden zur unentbehrlichen Stütze; denn die Bande der Familie und der Kirche können, als nothwendige Lebensbedingungen der Menschheit, nur durch eine, unabhängig von dem freien Triebe, der sie hervorbringt, bestehende Gewalt ihre unerläßliche dauernde Wirksamkeit behaupten. Insoferne Familie und Kirche dem Staate zur Voraussetzung dienen, muß er um seiner selbst willen die Grundlagen Beider achten und die daraus sich entwickelnden Folgerungen aufrecht halten und schirmen. Insoferne er aber Beiden zur unerläßlichen Stütze dient, darf er in keiner von Beiden aufgehen, sondern muß seine Gewalt von der ihrigen geschieden erhalten. Daraus ergibt sich, daß der Staatsverband eben so wenig mit dem Nationalitätsverband (s. d. A.), der in der Blutsgemeinschaft, als mit dem Kirchenverbande, der in der Glaubensgemeinschaft wurzelt, verwechselt werden darf. Er kann daher nur die äußere Ordnung handhaben, eben weil seine Gewalt unabhängig von den inneren Trieben und Beweggründen, welche das Band der Familie und der Kirche hervorbringen, bestehen und wirken muß. Er kann sich in dieses innere Gebiet nicht als Gesetzgeber eindrängen, weil die Belohnungen und Strafen, durch die er allein auf die Willensbestimmung der Menschen zu wirken vermag, lediglich dem äußeren Leben entnommen, wenn sie an die Stelle der Liebe und des Glaubens träten, woraus die Familie und die Kirche hervorgehen, diese in der Wurzel zerstören würden. Die äußere Ordnung, welche der Staat zu wahren hat, ist daher gänzlich verschieden von der inneren Ordnung der Gesinnung und des Willens, deren Wahrung und Pflege einerseits der Familiengewalt (durch die Erziehung), andererseits aber und vorzüglich der Kirche obliegt. Dennoch ist dieselbe von dieser inneren Ordnung unmöglich zu trennen; denn sie besteht eben darin, daß jede Aeußerung einer guten, dem göttlichen Willen entsprechenden Gesinnung, sobald sie in den Bereich des Staates, aus dem Kreise des häuslichen und des rein religiösen Lebens heraustritt (vgl. den Art. Gesellschaft), geachtet, geschützt und aufrecht erhalten, jede Aeußerung einer bösen, dem göttlichen Willen widerstreitenden Gesinnung aber im gleichen Falle bestraft und in ihren Wirkungen so viel wie möglich unterdrückt und getilgt werde. Das sind die nächsten

und wesentlichsten Folgerungen, die sich aus dem Begriffe des Staates selbst ergeben. Wir haben diesen Begriff dem gemeinen Sprachgebrauche entnommen, ohne auf die verschiedenen Schuldefinitionen Rücksicht zu nehmen, die demselben durch Beimischung fremdartiger Merkmale mehr oder weniger Gewalt anthun. Diese Entstellungen hier alle anzugeben, wäre nicht nur zwecklos, sondern auch, innerhalb der Schranken eines solchen Artikels, kaum thunlich. Uebrigens ist der Gebrauch des Wortes: Staat zur Bezeichnung dessen, was die Griechen *Πολιτεία*, die Römer Respublica nannten, verhältnißmäßig neu. Bis zum 15. Jahrhundert bezeichnete es, im Gegensatze zur Respublica, unter der man das gesammte Reich der Christenheit unter dem römischen Kaiser verstand, nur die Territorien und Besitzungen einzelner Reichsfürsten und anderer Regenten, auf welchen deren Stand (Status) als freier, unabhängiger Herren beruhte. Das Wort Status bezeichnete also das Rechtsgebiet einer unabhängigen physischen oder moralischen Person und daraus entwickelte sich, durch das allmählige Erlöschen des Gegensatzes der kaiserlichen Oberhoheit, von selbst der moderne Begriff: Staat, der mit der römischen Respublica gleichbedeutend ist. [v. Moy.]

Staatskirche nennt man diejenige christliche Religionsgenossenschaft, deren Bekenntniß die Grundlage der Gesetze und Einrichtungen eines Staates und die Bedingung der politischen Vollberechtigung in demselben bildet. Die Bezeichnung weiset auf den Gegensatz von anderen im Staate bestehenden Kirchen, die, im Verhältniß zur Staatskirche, mit ihren Mitgliedern nur als geduldete oder doch minder berechtigte Genossenschaften erscheinen. Damit ist schon angedeutet, daß der Begriff Staatskirche seinem Ursprunge nach der neueren Zeit, d. h. der Zeit seit der Reformation angehört; denn wenn auch, seit Constantins Bekehrung, neben der katholischen Kirche mancherlei Secten sich geltend machten und sogar, wie der Arianismus, zeitweilig zur Herrschaft gelangten; so war doch die Vorstellung mehrerer Kirchen und einer bloß auf dem Willen der Staatsgewalt beruhenden Berechtigung derselben der früheren Zeit fremd. Es handelte sich vielmehr bei dem Streite der Confessionen stets nur um die Frage, welche von denselben die wahre Kirche Jesu Christi vorstelle, und niemand zweifelte daran, daß dieser Alle, sowohl die Regierenden als die Regierten, sich zu unterwerfen hätten. Diese Vorstellung waltete selbst noch beim Abschlusse des westphälischen Friedens vor, der nur „bis zur Vergleichung der Religionen" den Anhängern des Augsburgischen und des reformirten Bekenntnisses gleiche Berechtigung mit den Katholiken im teutschen Reiche einräumte und die Gewalt der Bischöfe über dieselben suspendirte. Erst mit dem Verlaufe der Zeit machte sich die Vorstellung geltend, daß mehrere Religionsgesellschaften mit bleibender Berechtigung, als eben so viele Kirchen nebeneinander bestehen könnten und lediglich der Ausspruch der Regierenden über das Recht und den Einfluß derselben im Staate zu entscheiden habe. Forscht man nach einer vernünftigen Erklärung und Rechtfertigung dieses durch die Reformation herbeigeführten Zustandes der Dinge, so kommt man zu folgendem Dilemma: entweder daß die Regierenden allein die berufenen und competenten Richter in Sachen der Religion seien, oder daß auf die Wahrheit an sich gar Nichts ankomme und der Staat und das Recht in demselben mit ihr gar Nichts gemein haben. Beide Sätze sind im Grunde gleich absurd, und doch sind Beide nacheinander zu einer fast allgemeinen Geltung und Anerkennung in Europa gelangt: der erste vom Ausgange der Reformationskämpfe bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, der andere von der Befreiung der nordamericanischen Unionsstaaten und der französischen Revolution bis auf die Gegenwart. Wie vom 16. Jahrhundert an alle protestantischen Staaten sich auf den Satz hin constituirten: cujus est regio, illius est religio (wer Herr des Landes, ist auch Herr der Religion in demselben) und die katholischen Staaten selbst mittelst der Systeme des Gallicanismus und des Febronianismus oder Josephinismus sich in eine ähnliche Verfassung zu setzen suchten; so ist seit dem

americanischen Befreiungskriege der Lieblingssatz aller Publicisten, der auch in den meisten neueren Verfassungen als ein Grundgesetz des Staates sich geltend machte, „daß die Religion und das religiöse Bekenntniß auf den Staat und die Berechtigung in demselben durchaus keinen Einfluß üben dürfe“, ein Satz, den die französischen Doctrinärs unter Ludwig Philipp mit den Worten ausdrückten: l'Etat est athée (der Staat ist ein Gottesläugner). So empörend dieses klingt, so ist es doch die richtige Folgerung aus der Charte Ludwigs XVIII. gewesen, der die katholische Religion zur Staatsreligion erklärte und die katholische Kirche zur Staatskirche machte. Denn wenn die Religion wahr ist, so ist sie auch verpflichtend und die höchste Richtschnur in allen Sachen des Gewissens, mithin auch des Rechts: dann kann es wohl geduldete Bekenner verschiedener Religionen im Staate geben, weil die christliche Religion nicht gestattet, geschweige denn gebietet, solche, die man nicht bekehren kann, zu berauben oder auszurotten; aber es kann nicht verschiedene Kirchen mit verfassungsmäßig anerkannter öffentlicher Berechtigung geben und die Bezeichnung Staatskirche hat dann keinen Sinn. Gestattet aber das Recht, ja fordert es sogar als ein Grundgesetz, daß mehrere Religionen und Kirchen nebeneinander anerkannt und geschützt werden und stellt es der Staatsgewalt frei, nach ihrem Ermessen eine vor der anderen als Staatskirche zu bevorzugen, hat überhaupt die Staatsgewalt als solche das Recht, über die Existenz der Kirche und den Umfang ihrer Berechtigung als Kirche im Staatsgebiete nach ihrem Ermessen zu entscheiden; dann steht dieses Recht außerhalb der Sphäre der Religion und des Gewissens und der Staat, der dasselbe in Anspruch nimmt, wird thatsächlich eben dadurch, daß er sich zum Organ und Träger eines solchen außergöttlichen Rechtes macht, zum Gottesläugner. Diesem Dilemma ist nicht zu entgehen außer durch das Bekenntniß, daß die Regenten der wahren Religion gegenüber kein Recht, sondern nur Pflichten der Anerkennung und Befolgung haben, die wahre Religion aber nur in der von Christus gestifteten Kirche zu suchen und in den Aussprüchen ihrer unfehlbaren Auctorität zu finden sei. Bis man zu dieser Einsicht gelangt und zu diesem Bekenntnisse sich bequemt, wird man sich nur zwischen Widersprüchen bewegen und keinen festen, haltbaren Boden gewinnen. Vergl. hierzu den Art. Landeskirche. [v. Moy.]

Stab, s. Bischofsstab.

Stab Aarons, s. Aaron.

Stabat mater, s. Jacoponi, Marienfeste (Bd. VI. S. 884), Musik (Bd. VII. S. 418), und Sieben Schmerzen der Mutter Gottes (Bd. X. S. 125).

Stabilitas loci et status, s. Gyrovagi.

Stadion, Christoph, Bischof von Augsburg. Stadion, Christoph von, aus einem alten Graubündischen Geschlechte, ward im J. 1478 geboren und auf den bischöflichen Stuhl zu Augsburg am 14. Mai 1517 erhoben. Das Urtheil über diesen Bischof war von jeher schwankend. Sein offenes Bekenntniß der Gebrechen seiner Zeit, sein Eifer für Diöcesansynoden, sein Dringen auf Wiedergeburt des kirchlichen Lebens von Innen heraus, das Lob der Protestanten und einige Aeußerungen, die sie ihm zuschrieben, der Verdacht, den einige katholische Theologen wider ihn nährten und die ganze Verwirrung jener Zeit erklären dieses schwankende Urtheil so ziemlich. Mehrere Geschichtschreiber Augsburgs rühmen ihn ungemein, namentlich als hochgebildeten Mann, trefflichen Redner; dabei soll er sanftmüthig gegen Jedermann, barmherzig gegen die Armen und eifrig auf die Vereinigung der Protestanten mit den Katholiken bedacht gewesen sein. — Die Stellung eines Vermittlers ist stets eine undankbare. Kaum hatte Stadion seinen bischöflichen Sitz eingenommen, als er schon (am 31. Mai 1517) eine zahlreiche Versammlung von Geistlichen jeden Ranges nach Dilingen zu einer Diöcesansynode berief, zunächst, um Diöcesanstatuten zu berathen gemäß den Bedürfnissen der Zeit. Sie sind in 59 Capiteln abgefaßt, nicht ohne das Gepräge ihrer Zeit, aber auch nicht

ohne Einsicht und guten Willen. Die zweite Synode hielt Stadion ebenfalls zu Dilingen mit 160 Priestern im J. 1520. Die dritte Synode hielt er 1536, zumal Papst Clemens VII. Teutschlands Bischöfe ermahnt hatte, alle Jahre eine Synode zu halten. Besonderes Aufsehen hat seine Synodal-Rede gemacht, die er am Schlusse der Synode von 1517 hielt. Zwar meint Placidus Braun, mit jener Rede habe Stadion die Synode eröffnet; dem widerspricht aber der Schluß der Rede und auch Steiner (Acta selecta p. 56) setzt sie an den Schluß jener Synode, worin Stadion auf Demuth, Wissenschaft und einfache Lebensweise dringt. Diese Rede wurde von zwei jungen Grafen von Stadion übersetzt und 1776 in 4. zu Ulm herausgegeben. Zum Drucke hatte sie der Bischof nicht bestimmt. Er hatte ein Exemplar seiner Rede unter Anderem auch dem Abte von Ottobeuren, Leonhard Widemann übersandt und dieser ließ sie in seiner Druckerei drucken. Diese Rede verdient heute noch Beachtung. — Um Luthers Lehre entgegen zu arbeiten und das Volk in seinem Glauben zu erbauen, berief Stadion gelehrte Prediger auf die Domkanzel in Augsburg, wie z. B. Johann Oecolampad, Urban Regius, Vögelein u. a., die freilich zum Theile selbst von der Kirche abfielen. Auch verbot Stadion Luthers Schriften und schritt gegen unsittliche Cleriker strenge ein. So hatte sich der Pfarrer Caspar Aquila Luthers Lehre zu predigen und eine Wittwe zu heirathen erlaubt. Da alle Befehle und Ermahnungen fruchtlos blieben, ließ ihn Stadion in Dilingen festsetzen und wollte ihn hinrichten lassen, als Maria, Kaiser Carls V. Schwester es dahin brachte, daß die Strafe in Verbannung umgewandelt wurde. Den Abt Franz von Donauwörth verurtheilte er wegen eines groben Vergehens zu lebenslänglichem Gefängniß. Kaum hatte Dr. Joh. Eck Leo's X. Verdammungsbulle gegen Luther nach Teutschland gebracht, als sie Stadion publiciren und durch ein scharfes Mandat begleiten ließ. — 1521 treffen wir Stadion auf dem Reichstage zu Worms, wo er einerseits sehr in Luther drang, seine Irrthümer zu widerrufen, andererseits drang er darauf, Luthern anzuhören und ihm das sichere Geleit zu halten. Auch der Uebereinkunft König Ferdinands und mehrerer katholischen Fürsten weltlichen und geistlichen Standes mit dem päpstlichen Gesandten zu Regensburg am 7. Juli 1524 zum Vollzuge des Wormser Edicts schloß sich Stadion an. — Bei Ablesung der Augsburger Confession am 25. Juni 1530 soll Stadion nach Coelestini historia Comitiorum. Tom. II. fol. a. in einer Privatunterredung gesagt haben: Illa, quae recitata sunt, vera sunt, sunt pura veritas, non possumus infitiari. — Das stimmt aber zu seinen sonstigen Worten und Handlungen ganz und gar nicht, hat auch sonst verschiedene Lesarten und selbst die Quelle hiefür bekennt: „man sagt." Ohne Zweifel ist es Lutherische Erfindung. Am 10. August 1530 schrieb ihm Melanchthon einen gar flehentlichen Brief um seine Verwendung zur Ausgleichung. P. Braun meint, der schlaue Melanchthon habe es auf die schwache Seite Stadions, seine Nachgiebigkeit und friedliche Gesinnung abgesehen. — Kräftig widersetzte sich Stadion den Uebergriffen des Augsburger Rathes und brachte seine Sache, d. h. die Vertheidigung katholischer Lehren, Rechte und Gebräuche vor Papst und Kaiser. Von 1518 bis 1543 wohnte er beinahe allen Reichstagen, Conventen und Religionsgesprächen bei, rastlos an der Wiedervereinigung arbeitend. Zuletzt fungirte er als kaiserlicher Commissär in Nürnberg bis an seinen Tod am 15. April 1543. — v. Wessenberg (die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, Constanz 1840. III. Bd. S. 55) schreibt: „Blindeifrige, wie Johann Eck, suchten selbst den ächtkatholischen, aber eine Reform für nöthig haltenden Bischof Stadion von Augsburg in Rom zu verdächtigen. Eck schrieb im August 1540 an den Cardinal Contarini: „Non ex toto candidus est, Erasmicis scriptis non nihil infectus." — Wessenbergs Lob und Ecks Worte, wenn sie wahr sind, sprechen freilich gegen Stadion. Indessen entwirft Placidus Braun folgendes Bild von Stadion: „und Christoph war ein gelehrter Mann, ein Gönner der Gelehrten, ein Beförderer der Wissenschaften, ein Vater der Armen, ein kluger Staatsmann, ein bescheidener

Friedensstifter, ein treuer Anhänger des Kaisers, ein Liebling der Fürsten, ein eifriger Verehrer des römischen Stuhls, ein muthvoller Vertheidiger der katholischen Religion, ein wahrer, wachsamer, tugendhafter, demüthiger Bischof, der auf die sanfteste, nachgiebigste, klügste, bescheidenste und dabei standhafteste Art die Religionsspaltung zu heben und den Frieden und die Einigkeit der Kirche zu befördern besorgt war." Auch Eck gibt ihm manch schönes Zeugniß und Erasmus nennt ihn eine Zierde der Bischöfe seines Zeitalters. (Kham, Hierarchia Augustana, p. I. Paul de Stetten hist. Aug. p. I. J. A. Steiner, Syn. dioeces. August. p. II. Mindelhemii 1766. Placidus Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg. Zapf, Christoph von Stadion. Zürich 1799 (einseitig und leidenschaftlich). [Haas.]

Stadium, s. Maaße.

Stallum, s. Chorstühle.

Stammbaum, s. Verwandtschaft.

Stämme und Stammfürsten der Hebräer, s. Hebräer, Jacob, und die Artikel über die einzelnen Namen der Söhne Jacobs.

Stand Christi, s. Christus, Jesus Christus, Erlöser, Messias.

Stand der Gnade, status gratiae. Des Ausdruckes Stand bedient man sich in mehrfachem Sinne. So spricht man von Sklaven-Stand, Stand der Freien, um persönliche Verhältnisse, von Ehestand, Mönchs-, Priesterstand, auch Künstler- und Gelehrten-Stand u. dgl., um die bestimmte Lebensweise und Beschäftigung zu bezeichnen, woran Jemand, sei es in Folge freier Wahl, sei es durch irgendwelche Fügung, gebunden ist. So ferner nennt man das irdische Leben mit seinen Zuständen und Verhältnissen den Stand der Pilger, status viatorum, während man den Zustand der Seligen als status beatorum, den der Verdammten als status damnatorum bezeichnet. Hieher gehört auch der Ausdruck status naturae purae, lapsae, reparatae, womit die ursprüngliche Reinheit oder Güte der menschlichen Natur, deren Verdorbenheit in Folge der Sünde und der durch Christus wiederhergestellte ursprüngliche Zustand derselben bezeichnet wird. Eine ähnliche Bedeutung nun hat auch der Ausdruck Stand der Gnade, status gratiae. Im weitesten Sinne müßte man als im Stande der Gnade befindlich jeden Menschen bezeichnen, in welchem oder für welchen Gott gnädig wirkt, mithin streng genommen jeden auf Erden lebenden Menschen. Der Sprachgebrauch jedoch hat die Bedeutung des Ausdruckes dahin beschränkt, daß man den Gnadenstand nebst den ersten Menschen vor dem Falle nur denjenigen zuschreibt, die sich im Besitze der durch Christus vermittelten Gnade befinden, ja noch bestimmter nur denjenigen, welche die sogen. gratia habitualis gratum faciens, d. h. jene Gnade besitzen, vermöge welcher ein Mensch Gott wohlgefällig ist, so daß er nach erfolgtem Tode Beseligung zu erwarten hätte. Mit andern Worten: im Stand der Gnade befinden sich, nach dem üblichen Sprachgebrauche jene Menschen, die durch das Sacrament der Taufe oder Buße gereiniget ohne Sünde, nämlich ohne Todsünde sind. So steht dem Gnadenstand der Sündenstand, dem status gratiae der status peccati entgegen, und als im Gnadenstande nicht befindlich erscheinen erstens alle jene Menschen, welche mit der Erbsünde behaftet und noch nicht getauft sind, und zweitens alle jene, die nach der Taufe eine Todsünde begangen und sich noch nicht durch das Sacrament der Buße gereinigt haben. — In Betreff dieser Zustände nun, worin die Menschen sich befinden können, erheben sich mehrere gewichtige und zum Theil nicht leicht zu beantwortende Fragen. Es wird die Deutlichkeit fördern, ohne doch der Vollständigkeit Eintrag zu thun, wenn wir diese von den Theologen in großer Anzahl aufgeworfenen Fragen auf die drei reduciren, wie sich der Mensch im Stand der Gnade und wie im Stand der Sünde verhalte 1) nach der intellectuellen, 2) nach der ethischen und 3) nach der dritten Seite, die man das Gemüth zu nennen pflegt, und wenn wir diesen drei Fragen als vierte beifügen, wie es mit dem Uebergang von dem einen status in den andern beschaffen sei. — 1) Die erste dieser Fragen

betreffend, pflegt man wohl zu sagen, zur Erkenntniß der Wahrheit bedürfe es nicht der bleibend heiligmachenden Gnade, gratia habitualis sanctificans, sondern nur einer vorübergehend wirkenden, gratia actualis, nämlich göttlicher Offenbarung oder der irgendwie vermittelten Erleuchtung von Seiten Gottes. Hiernach wäre es in Betreff der religiösen Erkenntniß gleichgültig, ob ein Mensch getauft oder nicht getauft, sündlos oder mit Sünden behaftet sei, und die Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt, wäre nichts weiter als die Frage, ob und inwieweit zur Bildung religiöser Erkenntniß göttliche Offenbarung nöthig, ob und was man auch ohne solche Offenbarung zu erkennen im Stande sei (vgl. Tournely, de grat. Christi Quaest. IV., art. I. Curs. theol. Tom. 2). Die so gestellte Frage aber haben wir hier nicht weiter zu erörtern, da sie anderwärts, besonders in den Artikeln Gott und Mysterium, ihre Erledigung gefunden hat. Allein die erwähnte Anschauung dürfte kaum ohne Weiteres als richtig zuzulassen sein. Sie stützt sich auf eine Aeußerung des hl. Augustin. Im Soliloquium (I., 1) hatte Augustin in einem Gebete an Gott den Gedanken ausgesprochen, daß nur den Reinen richtige Erkenntniß verliehen sei („Deus qui nisi mundos verum scire noluisti"). Diesen Gedanken restringirt er nun in den Retractationen (I., 4. 2), indem er sagt, man könnte ihm entgegenhalten, manche nicht gereinigte Menschen erkennen Vieles ganz richtig („In his libris non approbo quod in oratione dixi: Deus qui etc; responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera"). Allein Vieles ist nicht Alles, multa nicht omnia. Augustin will den früher ausgesprochenen Gedanken nicht zurücknehmen, sondern bloß modificiren, bloß beschränken; worin er ganz recht thut. Mit Ersterem wäre er einer Anschauung entgegengetreten, welche unbestritten die Anschauung sämmtlicher Kirchenlehrer zu allen Zeiten gewesen und durch tägliche Erfahrung allerorten auf's vollständigste als richtig erwiesen ist, der Anschauung, daß die religiöse oder theologische Erkenntniß und das religiös-sittliche Leben, daß das Theoretische und das Practische Hand in Hand gehen und stets gleichen Schritt halten. Nähere wissenschaftliche Begründung und Erläuterung dieser Thatsache hat Ref. an andern Orten, namentlich in den Artikeln Mysterium, Philosophie und Scholastik, versucht. Hier sei daher nur bemerkt, daß sich schwer eine entschiedene Antwort geben ließe, wenn die bestimmte Frage aufgeworfen würde, wie weit nun caeteris paribus die Erkenntniß des ungetauften und des sündhaften Menschen hinter der Erkenntniß des im Gnadenstand befindlichen zurückstehe. Nur so viel ist gewiß, daß jene an und für sich nicht allein nutzlos, sondern sogar verderblich, diese dagegen wesentlich rechtfertigend und beseligend sei. — 2) Die zweite der aufgeworfenen Fragen läßt sich kurz dahin beantworten: die im Gnadenstande nicht befindlichen Menschen vermögen zwar solche Willensacte und Werke nicht zu vollbringen, worauf sich Erwartung einstiger Beseligung gründen ließe; damit ist jedoch nicht gegeben und darf nicht behauptet werden, daß alle ihre Willensäußerungen und Werke Sünden im eigentlichen Sinne seien. Ebenso umgekehrt müssen die im Gnadenstand befindlichen Menschen, so lang und inwiefern sie sich darin befinden, als heilig und gerecht, d. h. mit Gott vereinigt, und mithin als Menschen angesehen werden, welche Beseligung in Aussicht haben; keineswegs aber sind alle ihre Willensacte und Werke ohne Weiteres gut, d. h. mit dem göttlichen Willen übereinstimmend; sie können vielmehr auch nicht bloß indifferent, sondern selbst sündhaft sein. Der erste Theil dieser Antwort liegt in dem, was die Kirche als ihr, d. h. als christliches Bewußtsein einerseits gegen die Pelagianische, andererseits gegen die Wiclef'sche, Huß'sche, Luther'sche und die damit zusammenhängenden Anschauungen ausgesprochen hat. Wir können hierüber auf die betreffenden Artikel, sowie den Art. Rechtfertigung verweisen und wollen zu näherer Erläuterung nur weniges beifügen. Wenn gegen Wiclef, Huß 2c. behauptet wird, nicht alle Willensacte und Werke der ungetauften und der mit einer Todsünde behafteten Menschen seien ohne Weiteres Sünden, so will nicht gesagt werden, solche Menschen vermögen aus sich selbst etwas Gutes

zu vollbringen. Dieß ist allerdings nicht der Fall; diejenigen ihrer Werke, die als nicht sündhafte oder gar als gute Werke zu betrachten sind, müssen als Producte besonderer Gnade, der bald so, bald anders wirkenden gratia actualis gelten. Durch die Erbsünde ist der Mensch von Gott getrennt, und durch jede Todsünde trennt sich der gerechtfertigte, d. h. mit Gott verbundene Mensch wiederum von Gott — eben darum wird solche Sünde Todsünde genannt. Aber in dem einen wie im andern Falle ist die Trennung nicht eine absolute; Christus ist der Grund, warum das Band zwischen Gott und Mensch nicht gänzlich abgerissen wird. So kann Gott auch in dem von ihm getrennten Menschen wirken — erleuchtend, stärkend 2c. — ein Wirken, welches von den Theologen eben als gratia actualis bezeichnet wird; und die Werke nun, welche so als Producte der in noch nicht gerechtfertigten Menschen wirkenden gratia actualis zu gelten haben, sind die in Frage stehenden guten Werke. Es ist daher allerdings dem christlichen Bewußtsein nicht entsprechend, wenn man derartige Werke auf die dem Menschen nach der Sünde gebliebene Freiheit allein zurückführt, und die bekannte Augustinische Anschauung, diesen Punct betreffend, ist unverkümmert festzuhalten; allein um sie richtig zu verstehen, muß man beachten, daß Augustin bei seiner Beurtheilung der scheinbar guten Werke der Heiden erstens sehr oft ausschließlich auf dasjenige an denselben sieht, was Product der menschlichen Freiheit als solcher ist, und zweitens stets das letzte Ziel im Auge hat, wornach die Werke, die nur Producte einer gratia actualis, mit Ausschluß der gratia habitualis, justificans, sanctificans und gratificans sind, sammt und sonders keine Anwartschaft auf einstige Beseligung gewähren. Diese Bemerkung ruft eine weitere Frage hervor: kann eine gratia actualis wirken, wenn nicht die gratia habitualis als Unterlage vorhanden ist? Sieht man darauf, daß diese durch Christus allein vermittelt ist und dennoch jene nicht bloß in den Gläubigen und Gerechten, sondern auch in den Ungläubigen und Sündern wirkt, so scheint die Frage bejaht werden zu müssen. In Wahrheit aber wird man die Sache so zu fassen haben, daß auch die in Ungläubigen und Sündern wie immer wirkende gratia actualis die gratia habitualis zur Voraussetzung habe, denn wäre Christus nicht, so wäre keinerlei Gnade wirksam, von Christus aber geht zunächst und als Grundbedingung alles Weitern die gratia habitualis als rechtfertigende, heiligende, beseligende Kraft aus. Wirkt Gott erleuchtend, stärkend, leitend 2c. in ungetauften und in sündhaften Menschen, so geschieht es doch nur um Christi willen dermaßen, daß man in diesem Falle die durch Christus vermittelte gratia habitualis als anticipirend wirksam zu begreifen hat. Damit löst sich die scheinbar so schwierige Frage, wie Menschen beseligt werden können, die theils vor Christus gelebt, theils aus andern Gründen nie zum Glauben an Christus gekommen sind — eine Thatsache, die, wenn man das so eben Vorgebrachte nicht beachtet, zu der Pelagianischen Anschauung zu führen geeignet wäre. Der zweite Theil der gegebenen Antwort, der die im Gnadenstand Befindlichen zum Gegenstande hat, ist in dem Art. Rechtfertigung (Bd. IX. S. 61—62) genügend erläutert. Hier wollen wir nur auf den Unterschied aufmerksam machen, der in dieser Beziehung zwischen dem ursprünglichen und dem jetzigen Gnadenstand, status gratiae originalis und status gratiae reparatus besteht, indem dort die gratia actualis, welche zum Verharren in der gratia habitualis erforderlich ist, als auxilium sine quo non, hier aber als auxilium quo erscheint (vgl. den Art. Gerechtigkeit, ursprüngliche). — Mit dem Vorgetragenen aber ist bereits die Beantwortung der beiden noch übrigen Fragen angebahnt. 3) Die dritte Frage lautet, populär ausgedrückt, ob die im Gnadenstande nicht befindlichen Menschen Gott zu lieben im Stande seien. Daß und inwiefern Vollbringung der im Gesetze geforderten Werke noch nicht Liebe zu Gott sei, hat der Art. Rechtfertigung dargethan. Wenn nun die Theologen sagen, ohne specielle Gnade, sine speciali auxilio gratiae, vermöge der Mensch Gott als den Schöpfer der Natur nur unvollkommen zu lieben, amore imperfecto et inchoato; um ihn innig und

wirksam zu lieben, amore affectivo aut effectivo, bedürfe der gefallene Mensch specieller Gnade (vgl. Tournely de gratia Christi Qu. IV. art. 3), so ist dagegen zu bemerken, von jener innigen Vereinigung des Menschen mit Gott, die man als Liebe bezeichnet, könne ohne gnädiges Einwirken Gottes überall nicht die Rede sein, und es könne sich nur fragen, ob die Gnade (als gratia actualis wirkend) solche Liebe nur in jenen Menschen hervorzubringen vermöge, die sich im Stand der Gnade oder im Besitze der gratia habitualis befinden, oder auch und in welchem Maße in denjenigen, die sich in demselben nicht befinden. Die so gestellte Frage hat das Concil. Trident. in Betreff der Ungetauften Sess. VI. c. 6 und in Betreff der Getauften Sess. XIV. c. 4 de poenit. bestimmt dahin beantwortet, daß die im Gnadenstande nicht Befindlichen nur eine unvollkommene Liebe zu haben im Stande seien. Mithin vermögen jene vollkommene Liebe zu Gott, worin die Seligkeit schon hienieden liegt und welche sich in der einstigen ewigen Seligkeit ohne Ende fortsetzt, nur die im vollen Gnadenstand Befindlichen, d. h. die ersten Menschen vor der Sünde und die durch Christus gerechtfertigten und nicht rückfällig gewordenen Menschen zu haben. Daraus erklärt sich die Thatsache, daß die vorchristlichen Gerechten erst nach dem Tode Christi in die Seligkeit eingehen konnten, und beantwortet sich von selbst die von den Theologen aufgeworfene Frage, was für eine Gnade zur Erlangung der Seligkeit erforderlich sei. — 4) Was endlich die vierte Frage betrifft, so hat auch sie ihre Erledigung bereits, theils in Obigem, theils in dem Art. Rechtfertigung gefunden. Es gibt einen Uebergang von dem Sündenstand in den Gnadenstand und umgekehrt. Der Grund hievon liegt darin, daß wir durch Christus nicht, wie die Protestanten wollen fälschlicher Weise für gerecht erklärt, sondern wirklich gerecht gemacht werden. Nur das Eine sei der Bestimmtheit wegen demjenigen beigefügt, was der Art. Rechtfertigung über diesen Punct ausführt, daß der Uebergang aus dem Sündenstande in den Gnadenstand ganz Werk Gottes sei, der Mensch nur die Möglichkeit dazu mitbringe, der Uebergang aber aus dem Gnadenstand in den Sündenstand ganz Werk des Menschen, indem Gott denselben nur gestattet; daß mithin Sätze, wie: daß die Ungläubigen und die Sünder sich auf irgend eine Weise, durch irgend welche Anstrengungen oder Werke die Rechtfertigung verdienen, gleichsam sich in den Gnadenstand hinüber führen, als pelagianisch, Sätze aber, wie: daß Menschen, die aufhören gerecht zu sein und Sünder werden, nie wahrhaft gerechtfertigt gewesen seien, als prädestinatianisch zurückzuweisen seien. [Mattes.]

Stand, geistlicher. Nach der Anordnung Jesu Christi sind in seiner Kirche eigene Personen aufgestellt, welchen die Besorgung des Heilsgeschäftes unter den Menschen und die specielle Fortführung des Werkes Christi in seinen verschiedenen Beziehungen anvertraut ist. Jesus Christus hob selbst aus der Zahl seiner Anhänger Einige aus, welchen er Vollmachten und Aufträge gab, die unmöglich auf alle Gläubigen übergehen konnten. Die Apostel und Jünger Jesu Christi treten als besonders Auserwählte und mit höhern Vollmachten und Aufträgen Versehene auf, und ihre rechtmäßigen Nachfolger erscheinen als die Träger höherer Gaben und Gnaden in der Kirche, an welche die übrigen Gläubigen ebendeßhalb gewiesen sind. Es ist somit weder als ein Zufall, noch als eine bloße menschliche Veranstaltung und Berechnung anzusehen, daß in der von Christus gestifteten Kirche von ihrem ersten Bestande an durch alle Zeiten herab eine Absonderung der Gläubigen in zwei Stände sich findet, von denen der eine im Namen Jesu Christi und im Auftrage der Kirche die überirdischen Beziehungen der Menschen leitet und deren auf das Heil der Seele bezüglichen Bedürfnisse wahrnimmt; der andere aber als die große Schaar der Gläubigen sich unter die Auctorität der über ihn gestellten kirchlichen Personen als der Organe Christi fügt. Der erste Stand heißt der Klerus (s. d. A. Klerus, Clericus), der zweite der Laienstand. Diese Abscheidung wird in der Kirche so strenge festgehalten, daß Einer und derselbe niemals beiden

Ständen zugleich angehören kann; jedes Mitglied ist entweder Laie oder Kleriker, und wer letzteres ist, kann ersteres nicht einmal mehr werden. Dieser Gegensatz erscheint daher in der katholischen Kirche abseitens des Clericalstandes nicht als ein bloß functioneller, wie bei vielen Secten, wo der aus den Gläubigen heraustritt, der sich zu geistlichen Verrichtungen vom Geiste gerade angetrieben fühlt, noch als ein bloß amtlicher und beruflicher, wie bei den Protestanten und Reformirten, sondern als ein innerlicher und persönlicher, der sich auf einen sacramentalen Act gründet, durch welchen die Personen, an denen er vollzogen worden ist, durch ihren innern Habitus und durch ihre unabänderliche Bestimmung in den Dienst der Kirche treten, um das in ihr ruhende Heilswerk zu vollziehen. Man nennt diese abgesonderten kirchlichen Personen, denen ein eigener sacramentaler Charakter (character indelebilis) aufgedrückt wird, auch Geistliche, oder die Gesammtheit derselben den geistlichen Stand (s. d. Art. Geistlicher). Diese Bezeichnung kommt von der Beschäftigung und Bestimmung, welche die genannten Personen haben: „Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis" (Hebr. 5, 1.). Jene höhern Beziehungen, welche der einzelne Mensch zu Gott hat, werden durch den Geistlichen vermittelt. Diese Beziehungen sind aber rein geistiger Natur, daher werden diese kirchlichen Personen zusammen mit Recht geistlicher Stand genannt. Sie führen als stellvertretende Organe Jesu Christi durch fortgesetzte Verkündigung des Wortes Gottes die Menschen zum wahren belebenden Glauben, durch die Verwaltung der hl. Sacramente führen sie die Gläubigen in das Leben der Gnade durch Rechtfertigung und Heiligung ein, durch ihr Hirtenamt leiten sie die Gläubigen auf den Wegen der Gnade und des Heiles. Ihr Geschäftskreis bewegt sich ganz in den überirdischen Interessen der Menschen; in diesen vertreten sie auf Erden ihren Mitmenschen gegenüber die Stelle Jesu Christi, und bilden ebendeßhalb einen eigenen Stand. — Dieser Clericalstand stellt in seiner äußern Erscheinung eine organische Gliederung, eine wohlgeordnete Hierarchie dar, welche auf der Unterschiedenheit der Ausdehnung des Wirkungskreises und der Ausübung der Machtvollkommenheit so wie auf der Verschiedenheit der innern Berechtigung beruht. In dem Presbyterat aber liegt, was die innere Heilsöconomie anbetrifft, die Spitze des geistlichen Standes. Das Priesterthum mit seinen Functionen führt das Heilswerk in der Kirche fort an Christi statt. Darum sind der Papst, die Erzbischöfe und Bischöfe als die Höchsten in der Hierarchie auch Priester. Den Mittelpunct dieses Heilswerkes bildet das Opfer Christi, das als eucharistisches Opfer in der Kirche fortdauert (s. Messe). Für die Darbringung dieses Opfers sind Priester unumgänglich nothwendig. „Opfer und Priesterthum sind nach göttlicher Anordnung so miteinander verbunden, daß beide in jedem Gesetze vorkommen. Da nun im N. B. die katholische Kirche das sichtbare hl. Opfer der Eucharistie nach des Herrn Anordnung empfangen hat, so muß man auch annehmen, es gebe in ihr ein neues äußeres sichtbares Priesterthum, in das das alte übergegangen ist. Die hl. Schrift aber zeigt, und es ist eine beständige Lehre der Ueberlieferung in der katholischen Kirche, es sei dasselbe von demselben Herrn unserm Heilande eingesetzt, und den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priesterthume die Gewalt übertragen worden, seinen Leib und sein Blut zu consecriren, zu opfern und auszuspenden und Sünden nachzulassen und vorzubehalten" (trid. sess. XXIII. cap. 1. cf. can. 1 ejusd. sess.). Das äußere sichtbare Priesterthum ist von Jesus Christus eingesetzt, und muß nothwendig in der Kirche fortdauern, weil mit dem Aufhören des Priesterthums auch die Opferdarbringung aufhören müßte, umgekehrt aber mit der Forteristenz des Opfers Christi in dem eucharistischen Culte auch Priester fort und fort vorhanden sein müssen. Der wahre Hohepriester ist und bleibt zwar Jesus Christus, er selbst unsichtbar als hohenpriesterlicher Mittler zwischen Gott und den Menschen läßt sich auf Erden durch die sichtbaren von der Kirche aufgestellten und bevollmächtigten Priester vertreten. Die Priester sind deßhalb in gewisser Weise der sichtbar

auf Erden fortlebende und fortwirkende Christus in vervielfältigter Gestalt; sie bringen nur an seiner Stelle das Eine wahre Opfer dar, nur an seiner Stelle treiben sie das Geschäft des Heiles bei den Menschen. Darum hängt auch die Wirksamkeit ihrer priesterlichen Thätigkeit nicht von ihrer Würdigkeit ab, sondern Alles, was sie in der Kirche im Namen und an der Stelle Jesu Christi als Priester thun, hat einen objectiv wirkenden Charakter. — Wenn der geistliche Stand in der katholischen Kirche auch vollständig abgesondert ist, so bildet er doch keine Kaste, die in sich selbst beschlossen auch sich selbst forterhielte, wie solches bei einigen heidnischen Völkerschaften war und zum Theil noch ist, und wie wir es auch im A. B. vorfinden. In diesem war das Priesterthum an die Abstammung von Aaron oder Levi geknüpft, und es wurde innerhalb dieser Familien dergestalten fortgesetzt, daß kein anderer Stammesgenosse zu priesterlichen Dienstverrichtungen gelangen konnte (siehe Priester der Hebräer und Leviten). In der Kirche dagegen ist das Priesterthum nicht an eine Familie, nicht an einen Stamm und somit auch an keine leibliche Generation geknüpft, sondern wird durch die geistige Generation der Weihe fortgesetzt (s. Priester, christliche und Priesterweihe). Das ist des wahren Priesterthums würdig, daß nicht Fleisch und Blut den Priester machen, sondern daß er mitten aus dem Schooße der Gläubigen herausgenommen und durch einen geistigen Act in den geistlichen Stand erhoben und eingesetzt werde. An wem aber dieser geistliche Act zum genannten Zwecke vorgenommen werden soll, darüber entscheidet der Beruf, je nachdem er einem Mitgliede der Kirche geworden ist. Dieser Beruf zum geistlichen Stand geht wie jeder Beruf zunächst von Gott aus, und dieses hier um so mehr, je wichtiger der geistliche Beruf in der Kirche Gottes ist (s. d. Art. Seelsorger). Der von Gott in den Einzelnen gelegte Beruf muß aber von der Kirche wahrgenommen, gepflegt und gehoben werden. Auch reicht der bloße Beruf und die bloße sacramentale Einweihung nach den gewöhnlichen Verhältnissen zur Ausfüllung des geistlichen Standes nicht aus, wenn nicht besondere Gnadengaben dazwischentreten, wie es in den ersten christlichen Zeiten nicht selten zu geschehen pflegte. Die verschiedenen geistigen Kräfte des zum geistlichen Stande Berufenen müssen mit Rücksicht auf die von ihm zu fordernden Thätigkeiten ausgebildet, und seinem moralischen Charakter eine feste sichere Richtung gegeben werden (s. d. Art. Seminarium, clericalisches). Dem Berufe und der Weihe muß daher ein gewisser Grad geistiger Befähigung und Ausbildung voraus gehen. Die Ansprüche in letzterer Beziehung können je nach den Verhältnissen und Umständen gesteigert oder vermindert werden. Darüber, ob der Einzelne Beruf zum geistlichen Stande habe, kann zunächst er selbst unter Zurathhaltung seines Gewissensrathes, seiner Eltern und anderer verständiger Männer entscheiden; in letzter Instanz entscheiden aber über den Beruf wie über das Vorhandensein der nothwendigen geistigen und sittlichen Ausbildung die kirchlichen Vorsteher, vor Allem der Bischof, der die Weihe vorzunehmen hat. — Es ergibt sich schon aus der Natur der Sache, daß die priesterliche Würde eine sehr hohe und erhabene sein muß; sieht man auf die gottmenschliche Person, deren Stelle die Priester vertreten, so gibt es wohl Niemand unter den Menschen, der eine höhere Auctorität ansprechen könnte; sieht man auf die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, so sind das die erhabensten und ehrwürdigsten, die je von einem Menschen behandelt werden können, es ist das Wort Gottes, das sie im göttlichen Auftrage verkünden, es sind die Gnaden der Kirche, welche an die Menschen auszutheilen sie Gott würdigt, es ist das Opfer des N. B., das sie darbringen und mit ihren Händen berühren, darum gibt es wohl nicht ein Amt unter den Menschen, das dem priesterlichen an Würde gleichkäme; sieht man endlich auf die Bestimmung des Priesterthums im Allgemeinen und Einzelnen, so wird man auch in dieser Beziehung demselben keine Würde gleichstellen können, denn ihm liegt ob, durch Besorgung der geistigen und überirdischen Angelegenheiten der Menschen ihre Seelen in Christus zu retten und dem Vater im

Himmel zuzuführen. Je höher nun der Werth einer Seele steht über dem Werthe aller irdischen Dinge, desto höher muß auch die Würde derer gestellt werden, in deren Beruf es liegt, in der Gnade Jesu Christi, die ihnen anvertraut ist, die Seelen zu retten. Darum wollen auch bei den Vätern der Kirche, wenn sie von der Würde des Priesterthums reden, zu deren Bezeichnung weder die Worte noch Bilder ausreichen. Der hl. Chrysostomus sagt: „das Priesterthum wird zwar auf Erden vollzogen, aber es gehört in die Reihe himmlischer Verrichtungen (*τάξιν ἔχει ἐπουρανίων πραγμάτων*) und zwar mit vollem Rechte; denn nicht ein Mensch, nicht ein Engel, nicht ein Erzengel, noch sonst irgend eine geschaffene Macht, sondern der Paraclet selber ordnete diesen Dienst an, der dadurch bewirkte, daß solche, die im Fleische sind, Engelsdienst versehen" (de sacerd. lib. III. cap. 4.). Man muß die ganze Schrift des hl. Chrysostomus „über das Priesterthum" lesen, um sich zu überzeugen, welche hohe Anschauung die alte Kirche von der Würde des Priesterthums hatte. Der hl. Gregor nennt die Priesterwürde ein „onus vel angelicis humeris formidandum;" und der hl. Bernhard ermüdet niemals den Priestern ihre hohe Würde vor Augen zu halten: „quantam dignitatem, sagt er, contulit vobis Deus! quanta est praerogativa ordinis vestri! praetulit vos Deus regibus et imperatoribus, praetulit ordinem vestrum omnibus ordinibus; imo, ut altius loquar, praetulit vos angelis et archangelis, thronis et dominationibus." Diese hohe Würde inhärirt dem Priesterthume objectiv; es soll aber auch der einzelne Priester seine eigene persönliche Würde hinzufügen. Es wird zwar einem Menschen niemals möglich werden, die hohe priesterliche Würde durch seine eigene moralische Würdigkeit zu erreichen, aber um so verwerflicher ist es, wenn er nach der Priesterwürde trachten wollte, ohne daß er derselben wenigstens, soweit es in seinen Kräften steht, würdig zu werden suchte. Man ärgert sich mit Recht, wenn auf einem unreinen Gefäße, das noch dazu voll Unreinigkeit ist, ein glänzender Edelstein funkelt; so gibt es auch keinen grellern Widerspruch als die Priesterwürde verbunden mit einem unwürdigen Subjecte; auf der einen Seite die hohe Würde des Priesterthums, die Reinheit des Dienstes, die lautere Gnade und Heiligung durch den Priester vermittelt und gespendet, auf der andern aber die Niederträchtigkeit, die Unreinigkeit, die Verworfenheit und Verdammlichkeit des Priesters. Die Würde des Priesterthumes kann niemals ausgewischt, und muß daher auch am unwürdigsten Priester geachtet werden, aber entehrt und geschändet wird sie durch verworfene Priester vor den Gläubigen, und zum Hohne und zur Verachtung vor den Ungläubigen. Darum soll sich Keiner verwegen zum Priesterthume vordrängen, und wenn ihn Gott gewürdigt hat, diesen hohen Gipfel der Würde zu ersteigen, so suche er sich durch einen hl. Eifer und durch einen reinen Wandel auf demselben zu erhalten. — Der Würde des Priesterthums entspricht dessen Ansehen. Ein jeder halte sie in der Kirche „für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1 Cor. 4, 1.). Jede gläubige Seele ist mit ihren heiligsten Interessen an die Priester gewiesen, da sie die Mittel ihrer Heiligung und Beseligung in der Hand haben. Darum stehen alle Gläubigen unter dem geistlichen Stande als ihrem Leiter, als die lernende Kirche unter der lehrenden. In allen Dingen, welche das Heil der Seele angehen, in allen Gewissenssachen sind die Gläubigen den Priestern Gehorsam und Unterwürfigkeit schuldig. Dieses Ansehen des Priesters kann nie verloren gehen, so lange sich die Seelen nicht von der Kirche losreißen. Er verkündet im Namen Gottes und der Kirche das Wort des Heils, und seine Auctorität gewinnt die Seelen für dieses beseligende Wort, er spendet als sichtbares Werkzeug des hl. Geistes die Gnaden aus, und die Gläubigen empfangen sie von ihm, weil sie ihn als hiezu aufgestellt ansehen, er bringt als Stellvertreter Christi das heiligste und reinste Opfer dar, und die Gläubigen sammeln sich um ihn als ihren sichtbaren Vermittler bei diesem Opfer; er entscheidet im Beichtstuhle im Namen Gottes, und die bußfertige Seele unterwirft sich seinem Urtheilsspruche. Was der Priester immer thut, es

begleitet ihn ein unvertilgbares überirdisches Ansehen, vor dem sich der einfache Gläubige beugt und demüthigt. Es versteht sich wohl von selbst, daß der einzelne Priester dieses dem Priesterthume überhaupt zukommende Ansehen durch sein persönliches Verhalten steigern oder abschwächen, dasselbe zur Auferbauung oder zur Niederreißung einer Gemeinde anwenden kann. Vgl. hierzu den Art. Privilegium canonis. [Bendel.]

Stand der Unschuld des Menschen vor dem Sündenfall, Stand der Schuld nach demselben, s. Adam, Gerechtigkeit und Heiligkeit, ursprüngliche, Erbsünde, Erlösung, Kindschaft Gottes.

Standarte, s. Fahnen.

Standesbücher (Civil-), s. Kirchenbücher.

Standespflichten, s. Pflicht.

Standesrechte der Geistlichen, s. Beneficium competentiae, Privilegium canonis, und Ordination.

Standhaftigkeit (constantia, perseverantia) ist die Tugend, vermöge welcher der Mensch trotz der Schwierigkeiten, die sich in Vollführung des Guten ergeben, fest und unerschütterlich bei derselben beharrt. Die ältern Theologen unterscheiden in Betreff der Standhaftigkeit zwischen constantia und perseverantia, indem sie mit ersterm Worte das Beharren bei Schwierigkeiten, die von außen kommen, mit letzterm das Beharren bei der Schwierigkeit, welche in der langen Dauer einer Bethätigung (diuturnitas actus) liegt, ausdrücken (cf. Thom. Aqu. S. Th. 2. 2. qu. 137 art. 3 in corp.). Wenn die Standhaftigkeit sich auf die Vollführung einzelner guter Werke bezieht, so besteht sie darin, daß jedes derselben zu dem ihm eigenthümlichen Ziele (finis operis) gebracht wird; bezieht sie sich aber auf das eine große dem Menschen obliegende Werk, die persönliche Heiligung, so muß sie zu einer bis an das Lebensende fortdauernden festen Richtung auf das Gute werden und wird dann Beharrlichkeit bis ans Ende (perseverantia finalis) genannt. Wie ohne die Standhaftigkeit in ersterm Sinne kein gutes Werk zu Stande kommen kann, so kann auch ohne die Beharrlichkeit bis ans Ende der Mensch niemals zu seinem höchsten Ziele, zu der Seligkeit, gelangen. Daher ist die Standhaftigkeit in diesem Sinn die unerläßliche Vorbedingung des Heils und wird als solche in der hl. Schrift häufig gefordert. Vgl. Matth. 24, 13; 10, 22; Apoc. 2, 10. 26 u. s. w. Deßwegen findet auch die Gnadenmittheilung von Seite Gottes ihren Gipfelpunct in der Verleihung der Gnade der Standhaftigkeit oder der Beharrung bis ans Ende. Unter den Mitteln, die von Seite des Menschen zur Erwerbung dieser Tugend in Anwendung zu kommen haben, erweist sich als das bewährteste die häufige Betrachtung der letzten Dinge. Als Gegensätze der Standhaftigkeit werden von den ältern Theologen angeführt die Weichlichkeit (mollities) und die Hartnäckigkeit (pertinacia) Thom. Aqu. l. c. qu. 138, von denen die erstere sich in Unbeständigkeit, Wankelmuth, Scheu vor Anstrengung, letztere in Eigensinn, Ungelehrigkeit und Rücksichtslosigkeit manifestirt. — Die casuistischen Theologen handeln von der Standhaftigkeit in der Regel in dem Abschnitt über die Cardinaltugenden, indem sie dieselbe nach dem Vorgange des hl. Thomas als Einzelmanifestation (pars, filia) der Cardinaltugend der Tapferkeit betrachten. [Aberle.]

Stanislaus, der heilige, Bischof von Krakau. König Boleslaw Smialy (1058—1079) von Polen verdunkelte seine Regierung durch Ungerechtigkeiten mancherlei Art, durch Unterdrückung der Armen, durch Grausamkeit, durch Libidinosität und unnatürliche Laster. Stanislaus, Bischof von Krakau, ein frommer, eifriger und gelehrter Prälat (er hatte seine Studien zu Gnesen und Paris gemacht), wagte es, dem Könige Vorstellungen zu machen, die aber keinen Eingang fanden, weßhalb er sich endlich von den Hoftagen zurückzog, um den Schein einer stillschweigenden Einstimmung in das arge Treiben des Königs zu vermeiden. Die langen auswärtigen Kriege vermehrten die Verwilderung des Königs, wie sie auch seinem Reiche

mehr Unheil als Segen brachten: denn während die Edlen Polens in den Kriegszügen sich umhertummelten, wußten die Sklaven daheim deren Weiber und Töchter zu ihrem Willen zu bringen oder thaten ihnen Gewalt an, nahmen sogar die Häuser ihrer Herrn in Besitz, richteten Burgen auf und kündigten den Rückkehrenden den Kampf an; die Edlen aber kehrten bei der Kunde hievon gegen des Königs Befehl und ohne dessen Erlaubniß in die Heimath zurück, besiegten die Sklaven, straften die schuldigen Weiber und nahmen das Ihrige in Besitz. Wüthig kehrte jetzt Boleslaw nach Polen zurück, ließ an dem Adel, unter dem Vorgeben derselbe habe im Volke den König verfolgt, den schon lange gefaßten Ingrim aus, verurtheilte die Angesehenern zum Tode und verfolgte selbst die Weiber, welche von den Männern geschont worden waren, mit solcher Grausamkeit, daß er statt der Säuglinge ihnen junge Hunde an die Brust legen ließ. Als Stanislaus dieß Alles sah, als er sah, wie Boleslaw unmenschlich wüthete, die Gerechtigkeit mit Füßen trat und die Rechte des Ehebettes verletzte, als alle Ermahnungen nichts weiter halfen, sprach er endlich den Bann über den König aus und verweigerte ihm den Zutritt zur Kirche. Das reizte den König noch mehr. Während Stanislaus in der Kirche St. Michael bei Krakau das hl. Meßopfer celebrirte, stürzte Boleslaw selbst zum Altare vor, reißt den Bischof von dem geweihten Orte weg und tödtet ihn mit dem Schwerte (1079). Diese Unthat kostete dem König die Krone; er wurde vertrieben, floh nach Ungarn und starb 1081; sein Tod wird auf verschiedene Weise erzählt und scheint jedenfalls schrecklich gewesen zu sein. Canonisirt wurde Stanislaus 1254. Den Tag seines Gedächtnisses begeht die Kirche am 7. Mai. S. die Bollandisten z. 7. Mai; siehe auch die Gesch. Polens von Dr. Richard Röppel, Hamburg 1840, Th. 1. S. 199—206. — Vgl. hierzu den Art. Krakau. [Schrödl.]

Stanislaus Hosius, s. Hosius.

Stanislaus Kostka, der heilige. Unter den Heiligen, deren leuchtendes Vorbild auf die katholische Jugend dieser letzten Zeiten am Nachhaltigsten und Segensreichsten eingewirkt hat, steht mit dem hl. Aloysius Stanislaus Kostka oben an. Dieses gesegnete Kind erblickte das Licht der Welt den 20. October 1550 auf dem Schlosse Rostkau in Polen, um dieselbige Zeit, wo die aufblühende Gesellschaft Jesu der katholischen Kirche, und auch seinem Vaterlande bessere Zeiten verkündigte. Er war der jüngste Sohn des Johann Kostka, eines angesehenen polnischen Senators und der Margarita Krika, Schwester des Woiwoden von Masovien. Von der Mutter zu aller Frömmigkeit erzogen, leuchtete er bald unter den Hausgenossen als Muster zartester Frömmigkeit. In seinem 14. Jahre sandte ihn sein Vater mit dem zwei Jahre ältern Bruder Johann unter Aufsicht eines Hofmeisters, Bilinski mit Namen, nach Wien, damit er dort am Collegium der Gesellschaft Jesu seine Studien mache. Stanislaus hatte das Glück, im Erziehungshause der Gesellschaft wohnen zu dürfen: hier vor den verderblichen Einflüssen der Welt gesichert, lebte er ganz dem Gebete und seinen Studien, durch seine Eingezogenheit, seinen Fleiß, noch mehr durch seine glühende Frömmigkeit allen ein Gegenstand der Erbauung. Oeffnete er einmal seinen Mund, so war es nur, um die göttliche Liebe, die so reichlich in seinem Herzen wohnte, auch in andere Herzen zu ergießen. Nach Kaiser Ferdinands I. Tode 1564 wurde von dessen Nachfolger Maximilian II. der Gesellschaft Jesu das Erziehungshaus genommen, das ihr unter dem vorigen Kaiser war anvertraut worden. Damit änderten sich auch unsres Stanislaus äußere Lebensverhältnisse, nach menschlichem Urtheil nicht zu seinem Besten. Die Blume, die von schützender Hand umhegt im Garten Gottes so lieblich geblüht hatte, sollte gewaltsam herausgerissen und in einen Boden verpflanzt werden, wo sie den rauhen Nordwinden ausgesetzt war, nach menschlicher Absicht, um da zu ersterben, nach göttlichem Rathschlusse aber, um hier erst zu erstarken. Stanislaus mußte in die Welt, unter die Menschen und zwar unter Solche, die ihm fremd, ja seinen heiligsten Gefühlen feindlich entgegen waren. — Sein Hofmeister hatte nämlich bei einem lutherischen Bürger der Stadt

eine Wohnung gemiethet, Stanislaus mußte mit seinem älteren Bruder dieselbe beziehen. Dieser letztere froh darüber, der ihm beschwerlichen Aufsicht entronnen zu sein, mißbrauchte die nun erlangte Freiheit zu einem ganz weltlichen, ausgelassenen Leben und da der jüngere Bruder seinem Beispiel nicht folgte, vielmehr fortfuhr, die angewöhnten Regeln christlicher Zucht und Frömmigkeit aufs Strengste zu beobachten, so vergaß sich der Mißrathene so weit, den Bruder, in dessen Leben er einen steten Vorwurf gegen sein eigenes sah, auf alle Weise zu kränken, ja zu mißhandeln. Der Hofmeister, an Statt den Unschuldigen zu schützen, nahm vielmehr gegen ihn Partei und suchte ihn zu überreden, er möge sich auch seinerseits der Welt und ihren Forderungen anbequemen, wie dieses auch für einen Edelmann seines Standes sich nicht anders schicke. Er könne selig werden, auch ohne so übertriebene Strenge. Um sich gegen so gefährliche Lockungen zu verwahren, verdoppelte Stanislaus seinen Eifer. Jeden Sonn- und Festtag nahte er sich dem Tische des Herrn, und schon am Vorabende war seine Seele ganz mit dem Gedanken an das große Werk beschäftigt, zu dessen würdigster Verrichtung er sich durch fromme Uebungen und Fasten vorbereitete. Niemals ging er in die Schule, ohne vorher das allerheiligste Sacrament in einer Kirche begrüßt zu haben: täglich widmete er einige Zeit dem betrachtenden Gebete und wohnte zwei Mal der Darbringung des hl. Meßopfers bei. Um seinen Leib in die Dienstbarkeit zu bringen, trug er ein härenes Bußkleid und vergönnte seinem Leibe nur wenige Zeit der Erholung. Selbst die Zeit, welche man gewöhnlich dem Schlafe widmet, gönnte er demselben nicht ganz: des Mitternachts stand er auf, desto ungestörter sich mit seinem Gott zu unterhalten und ihm auch da das Opfer des Lobs zu bringen. Nie sah er eine Gesellschaft, außer bei Tische und wenn von den hier Anwesenden Jemand sich irgend ein Wort gegen die Schamhaftigkeit erlaubte, so zog er sich alsbald zurück. — Durch solche Uebungen gestärkt, ertrug Stanislaus standhaft die Prüfung, welche ihm das lieblose Benehmen seines Bruders und Hofmeisters auferlegt hatte. Aber die härteste stand ihm bevor. Nach 2 Jahren verfiel er in eine gefährliche Krankheit, die ihn bald dem Tod nahe brachte. Er verlangte nach der hl. Wegzehrung. Aber der lutherische Hausherr weigerte sich durchaus, den Priester mit dem heiligsten Sacrament eintreten zu lassen und wußte selbst den Bruder und Hofmeister des Todtkranken auf seine Seite zu bringen. So des letzten und höchsten Trostes beraubt, wandte sich Stanislaus in seinem tiefen Leidwesen an die hl. Barbara, die Patronin der Sterbenden, um ihre Fürbitte in dieser Noth und siehe da! bald erblickte er in einem Gesichte zwei Engel, welche ihm die heilige Wegzehrung reichten. In einem andern Gesichte erschien ihm die allerseligste Jungfrau und ermahnte ihn, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, denn sein Ende sei noch nicht gekommen. — Wieder genesen that Stanislaus dem höheren Rufe folgend sogleich Schritte, um in die Gesellschaft aufgenommen zu werden. Aber weder der in Wien anwesende Provincial der Gesellschaft, noch der päpstliche Legat Commendone (s. d. Art.), dessen Verwendung er nachgesucht hatte, wollten seiner Bitte entsprechen, weil sie den Unwillen seines Vaters fürchteten. Da beschloß Stanislaus, nachdem er vorher mit seinem Beichtvater sich berathen, anderswo den Versuch zu machen und reiste, nachdem er in einem rührenden Brief sich von seinem Bruder und dem Hofmeister verabschiedet, heimlich von Wien ab und kam über Augsburg nach Dilingen, wo damals der Provincial von Oberdeutschland, der berühmte Canisius (s. d. Art.) sich aufhielt. Dieser, um seinen Beruf zu prüfen, wies ihn an, die Zöglinge des Collegiums bei Tische zu bedienen und ihre Zimmer zu besorgen. Stanislaus that es mit solcher Genauigkeit und Demuth, daß ihn die Zöglinge bewunderten. Nach Verfluß von 3 Wochen sandte man ihn nach Rom: fußfällig bat er hier den hl. Franz Borgias (s. d. Art.), damals General der Gesellschaft Jesu, um Aufnahme in dieselbe und erhielt, was er verlangte. Am Feste der hl. Apostel Simon und Judas des J. 1567 empfing er das Ordenskleid

und betrat die Laufbahn, in welcher er bald sein Ziel erreichen sollte, mit inniger Freude und mit größtem Eifer. Ein Brief seines Vaters, worin dem Sohne mit dem väterlichen Unwillen, der Gesellschaft aber mit Rache gedroht war, konnte den entschlossenen Jüngling nicht erschüttern, noch verwirren, vielmehr fuhr er ruhig fort im Vertrauen auf Gott alle Pflichten eines Novizen auf's Vollkommenste zu erfüllen. — Demuth und Gehorsam waren die Tugenden, deren er sich am meisten befliß. Es war ihm eine Pein öffentlich zu erscheinen, mußte er sich aber doch vor den Menschen zeigen, so vermied er auch sorgfältig Alles, woraus man auf seine Demuth schließen konnte. Denn nicht einmal als demüthig wollte er angesehen werden: um so weniger konnte er ein Lob von den Menschen ertragen. Seine Liebe zu Jesus im allerheiligsten Altars-Sacramente bewirkte, daß sein Angesicht wie vom Feuer erglühete, wenn er die Kirche betrat, und was er von diesem Geheimniß der Liebe, und von den Empfindungen der Seele redete, welche daran Theil nimmt, war so tief, so rührend, daß selbst die in den Wegen Gottes erfahrensten Ordensmänner nicht müde wurden, ihn zu hören. Das Ende der Laufbahn, die er mit so angestrengtem Eifer durchlaufen, nahte bald. Anfangs August 1568 theilte er mehren seiner Ordensgenossen mit, er werde das Ende des Monats nicht mehr erleben. In einer Unterredung, die er bald darauf mit dem P. Emanuel Sa führte, über das nahende Fest der Aufnahme Mariens und über die Theilnahme der Himmlischen an demselben, sagte er bestimmt, daß er hoffe, dieses Fest gleich das nächste Mal schon mit den Seligen zu feiern. Da er dieses äußerte, war seine Gesundheit noch ganz erwünscht, von einer Krankheit keine Spur. Aber einige Tage darauf am Feste des hl. Laurentius überfiel ihn eine Krankheit, die am Feste Mariä Himmelfahrt seinem frommen Leben ein Ende machte, im 18. Jahre seines Lebens, im 10. Monat seines Noviciats. Clemens VIII. sprach ihn im J. 1604 selig, Clemens X. setzte sein Fest auf den 10. November. Aloysius und Stanislaus, diese beiden heiligen Erstlingsfrüchte der Gesellschaft Jesu, erschienen in der Zeit des großen Abfalls gleichsam als himmlische Zeichen, welche der Welt den großen Beruf des neu entstandenen Ordens und die gesegneten Früchte seiner Arbeit in Erziehung einer besseren, gläubigen und reinen Jugend verkünden. [Kerker.]

Stankar, Franz, zu Mantua geboren, mußte wegen seiner Hinneigung zu den Grundsätzen der Reformation des 16. Jahrhunderts sein Vaterland verlassen. Da er die Kenntniß der hebräischen Sprache in hohem Grade besaß, ward er als Lehrer derselben zu Krakau angestellt. Nachdem er aber bei der dortigen geistlichen Behörde in den Verdacht gekommen war, daß er ein heimlicher Ketzer sei, ward er gefangen gesetzt; entkam aber aus dem Gefängnisse, eiferte nun gegen Mönche und Bilder, und führte auf dem Schlosse des Edelmanns Olesnicki, Herrn v. Pinczow, bei dem er Schutz gefunden, das Abendmahl nach Zwingli'scher Manier ein. Herzog Albrecht rief ihn 1551 als Professor der Theologie nach Königsberg, und schmeichelte sich mit der Hoffnung, der den Osianderischen Streitigkeiten noch ferne stehende Fremde werde zur Beilegung derselben das Seinige beitragen. Allein der Herzog verrechnete sich; Stankar wurde Einer der heftigsten Gegner Osianders (s. d. Art.), welcher das Lutherische System von der bloßen imputirten Gerechtigkeit zurückweisend, die Rechtfertigung des Menschen von der Inwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Christi ableitete, welche Gerechtigkeit uns durch das Evangelium dargeboten, zu der unsrigen werde. Mit Recht allerdings verwarf Osiander den verderblichen Irrthum der landläufigen Lutherischen Lehre von einer außer dem Menschen und ohne sein Zuthun vorgehenden Rechtfertigung, die bloß darin bestand, daß man den leidenden und thuenden Gehorsam Christi dem Menschen so zurechnete, als habe er denselben selbst bewährt. Mit Recht tadelte es Osiander, daß man auf diese Weise die Erlösung und Genugthuung durch Christus mit der Rechtfertigung vermenge: denn allein dadurch, daß der Mensch erlöst sei, sei er nicht immer auch schon gerechtfertigt; es gehöre noch ein eigener Act dazu, durch welchen der einzelne Mensch,

der zwar durch Christus bereits vor 1500 Jahren erlöst worden, aber noch nicht gerecht sei, aus dem Zustande des Mißfallens in jenen des Wohlgefallens Gottes versetzt werde. In dieser Richtung war Osiander der katholischen Lehre zugekehrt; er verirrte sich aber bei seiner Erklärung des Wie. Nach dieser wird nämlich dem Menschen, der dem gepredigten Worte von der durch Christus vollbrachten Versöhnung glaubt, Christus und der hl. Geist vom Vater eingegossen, so daß der Mensch sofort als gerecht erscheint, indem jetzt Christus, der hl. Geist und der Vater in ihm wohnen, und die Gerechtigkeit Gottes, die Gott selber ist, in ihn bringen, welche eingegossene Gerechtigkeit nunmehr dem Menschen so zugerechnet wird, als ob sie seine eigene wäre. Allein diese besondere Einwohnung der göttlichen Dreieinigkeit im Gläubigen — wie konnte sie Osiander nachweisen? wie daraus die Gerechtigkeit des Menschen ableiten? Und war denn die fragliche eingegossene Gerechtigkeit nicht auch wieder eine bloß imputirte? Nämlich die Gerechtigkeit Gottes, also nicht Etwas, was der Persönlichkeit und Natur des Menschen angehörte. Begreiflich mußte eine solche Lehre Widerspruch finden; und diesen fand sie besonders bei Stankar. Aber indem Stankar einen Irrthum bekämpfte, verfiel er in das andere Extrem, und lehrte: Christus könne gar nicht nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit werden, sondern nur nach seiner menschlichen, weil er mit dieser allein unser Erlöser geworden sei; denn nur nach dieser habe Christus sein Blut vergossen, das Gesetz erfüllt und für uns genug gethan. So riß auch hier menschliches Vermessen und ein hyperkritisches Distinguiren dasjenige auseinander, was in der Wirklichkeit eine untheilbare Einheit ist, und als solche im Gesammtbewußtsein der ganzen Kirche vom Ursprunge an gelegen war, die Wahrheit: daß die Erlösungsthätigkeit Christi durchaus eine gottmenschliche war und sein mußte, da Christus als bloßer Gott nicht leiden, und als bloßer Mensch die Welt mit dem Vater nicht hätte versöhnen können. Der von Stankar mit Heftigkeit vertheidigte nestorianisirende Satz kam durch die von der Hofgunst geschützte Osianderische Partei ins Gedränge: Stankar fand es für räthlich, 1552 sein Lehramt aufzugeben, unter dem Vorwenden, daß er, wie er in einem gereizten Schreiben an den Herzog sich ausdrückt, an dessen neuen manichäischen Religion, und an „seinem Antichrist“ (Osiander) kein Behagen finde. Hierauf lehrte Stankar eine Zeit lang zu Frankfurt an der Oder, setzte aber auch hier sein ungestümes Treiben fort, so daß auf Geheiß des Churfürsten von Brandenburg Melanchthon und Bugenhagen sich ins Mittel legten. Stankar kehrte nach Polen zurück, und ließ sich die Verbreitung der Reformation in diesem Lande angelegen sein; er fand auch Anhänger unter den Vornehmen, doch fing auch hier sein krasser Lehrsatz bald an, Unruhen zu erregen. Auf den protestantischen Synoden zu Slomnicz 1554 und zu Sendomir 1559 ward derselbe von Vielen verworfen, doch auch von einigen gebilligt; auf der Synode zu Pinczow verstand es Stankar durch seine kräftige Vertheidigung, einen entscheidenden Schluß der Synode ferne zu halten. Zu seiner Vertheidigung führt man an, er habe durch seinen Satz die Vereinigung beider Naturen nicht läugnen, sondern der menschlichen Natur nur den vorzüglichsten und eigenen Antheil an dem Mittleramte Christi zugesprochen wissen wollen, dabei habe er sogar zugegeben, daß die göttliche Natur den ersten bewegenden Antheil gehabt habe. Allein wie dem auch sei, der Stankarische Satz ward überall stark bestritten, man nannte dessen Urheber einen Nestorianer, während dieser die andern Reformatoren zu Eutychianern und Arianern stempelte. Die Protestanten trauten einmal den Stankaristen nicht, und erholten ein Gutachten von der Kirche in Genf; Calvin gab 1560 die Widerlegung, gegen welche sich Stankar mit grimmiger Feder erhob. Den Reformatoren hatte Stankar durch sein schmähsüchtiges und achtungsloses Benehmen eine unheilbare Abneigung gegen seine Person beigebracht. Calvin und Beza machten ihm den Vorwurf, daß er den Socinianismus in Polen wesentlich gefördert habe. Stankar starb 1574 zu Stobnicz in Polen, nachdem er auch in Siebenbürgen

Bewegungen hervorgerufen hatte. — Schriften: Grammat. ebraea; expos. epist. Jacobi cum conciliat. quorund. locor. scripturae (größtentheils aus Bullinger genommen); de X. captivit. Judaeorum; de sanguine Zachariae, de Trinitate et mediatore Domino nostr. J. Ch. adversus Henr. Bullingerum, Joann. Calvin. etc. opera nuova della Reformatione etc.; canones reformationis ecclesiar. polonicar.; disput. de trinitate; tria Papistarum fundamenta pro suo missif. sacrificio etc., subvertuntur; de Trinitate et veritate Deideque incarnat. ac mediatione Dei nostr. J. Chr. adv. Tritheitas, Arianos, Eutychianos etc. — Vgl. **Schröckh**, K. Gesch. seit d. Ref. IV. Thl. S. 584 ff. **Jöcher**, Gel.-Lexikon. [Dür.]

Stapf, Franz, geboren in Bamberg den 2. Mai 1766, aus bürgerlichem Stande, erhielt schon in seinem 18. Jahre die Doctorwürde in der Philosophie; studirte im Ernestinischen Clericalseminar zu Bamberg Theologie und ward 1790 zum Priester geweiht, worauf er Cooperator zu Pretsfeld, hierauf zu Bamberg wurde, von wo aus er 1799 die Pfarrei Bettstadt bezog. 1805 wurde er als Regens und Professor der Moraltheologie ins Clericalseminar nach Bamberg berufen, wozu er 1810 noch die Professur der Dogmatik übernehmen mußte. Außer einigen Aufsätzen für Zeitschriften und kleineren ascetischen Schriften schrieb er: Katechismus der christkatholischen Religion, zum Gebrauche in Kirchen und Schulen, 1812, wozu er sein Handbuch schrieb 1815 und 2. Aufl. 1818. — Ausführliche Predigtentwürfe 1816, 2. Aufl. 1817. — Merkwürdige Lebensgeschichte des Pfarrers K. Schäffer zu Memmelsdorf 1818. — Sammlung verschiedener Gedanken aus dem schriftlichen Nachlasse des verewigten Sambuga 1818. — Sambuga's auserlesene Briefe 1. u. 2. Sammlung. München 1818 u. 1819. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon von **Waitzenegger**, 2. Bd. S. 363—365.)

Stapf, Joseph Ambros, Dr. und Professor der Theologie und Canonicus in Brixen, geboren zu Fließ im Oberinnthale am 15. August 1785. Nach vollendeten Studien wurde er im J. 1821 an das Lyceum in Innsbruck als Professor der Moraltheologie berufen und siedelte zwei Jahre darauf mit der theologischen Facultät nach Brixen über. Im J. 1832 erschien seine Erziehungslehre im Geiste der katholischen Kirche und 1840 seine biblische Geschichte des alten und neuen Bundes zum Gebrauche der Hauptschulen der k. k. östreichischen Staaten. Leider starb der treffliche Mann schon am 10. Januar 1844. Sein berühmtestes Werk ist seine 1827 edirte Theologia moralis in Compendium redacta, 4 Bde. Innsbruck bei Felic. Rauch. Davon verfaßte er 1830 einen Auszug, welcher in Oestreich als öffentliches Vorlesebuch an sämmtlichen theologischen Lehranstalten officiell eingeführt wurde. 1843 erschien die Epitome moralis. Nach der vierten Ausgabe (eine sechste erschien 1846) gab Stapf seine Moraltheologie teutsch heraus und zwar nicht als bloße Uebersetzung, sondern nach äußerer Form und Einrichtung neu bearbeitet, wozu Hirschers Moral sichtbar das Meiste beitrug. Die zweite Auflage dieses Stapf'schen Moralwerkes erschien nun in zweiter Auflage überarbeitet von J. B. Hofmann, F. B. Consistorialrathe und Professor der Moraltheologie in Brixen, 1. 2. und 3. Band. Innsbruck bei Wagner 1850, mit vielen formellen Abänderungen. In einzelnen Puncten weicht Hofmann von der früheren Ausgabe ab und folgt dem hl. Alphons Liguori; im Allgemeinen aber hat er das Wesentliche des Stapf'schen Materials beibehalten. — Stapfs Moral ist ebenso wissenschaftlich als practisch, entschieden der ganz und halbrationalistischen Willkür entgegen tretend. Die Grundsätze der Moral sind ihm Offenbarungswahrheiten wie die Grundsätze der Dogmatik. Zu einem organischen Ganzen aber konnte Stapf seine Moral nicht bringen, weil er ihr bloß zwei Factoren anweist: die Offenbarung Gottes und die ungeschiedene Masse menschlicher Individuen. — Der neueste Herausgeber des Stapf'schen Moralwerkes hat es mit practischer Brauchbarkeit bereichert. (Siehe Tübinger theolog. Quartalschrift, 33. Jahrg. Erstes Quartalheft 1851. S. 148—153.) [Haas.]

Staphylus, Friedrich, angesehener Theolog des 16. Jahrhunderts, geb.

zu Osnabrück 1512, in seiner Jugend durch mannigfache Reisen gebildet, kam 1536 nach Wittenberg, wo er sich zehn Jahre aufhielt und die Freundschaft Luthers und Melanchthons genoß. Auf Empfehlung des letztern erhielt er 1546 von H. Albrecht von Preußen einen Ruf zu einer theologischen Professur in Königsberg, wo er mit Wilhelm Gnapheus und Andreas Osiander (s. d. A.) bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung in Händel gerieth. Die große Uneinigkeit bei den Protestanten in der Lehre bewirkte indeß bei ihm den Entschluß, zur katholischen Religion überzugehen. Gleich nach seiner Conversion trat er in die Dienste des Bischofes von Breslau, richtete zu Neisse eine gute Schule ein und stand dem Bischofe bei dem Reformationsgeschäfte der Geistlichkeit als Rath zur Seite. Im J. 1554 von Kaiser Ferdinand I. zu seinem Rathe ernannt, wohnte Staphylus in dessen Auftrage mehreren Religionsgesprächen bei und erwarb sich um die kathol. Kirche Oestreichs große Verdienste. Nachher zog ihn der Herzog Albrecht V. von Bayern in seine Dienste; in welcher Stellung er jedoch auch thätiger Rath Kaiser Ferdinands blieb. In Bayern machte er sich um die Universität Ingolstadt durch Herbeiziehung vorzüglicher Professoren verdient, wurde auch von dem Herzog vorzüglich zur Besichtigung der Klöster und Pfarreien gebraucht. Er starb 1564 in einem Alter von 51 Jahren und wurde zu Ingolstadt in der Franciscanerkirche begraben. Staphylus stand wegen seines Eifers um die kathol. Sache und auch als Gelehrter in großem Ansehen. Obwohl ein Laie und verheirathet, erhielt er doch mit Dispense des Papstes Paul IV. das Doctorat in der Theologie. Papst Pius IV. ließ ihm 1562 in einem sehr verbindlichen Schreiben hundert Goldkronen zustellen, und im nämlichen Jahre erhielt er von Kaiser Ferdinand ein Adelsdiplom. Der Herzog von Bayern beschenkte ihn mit dem Hahnenhof zu Ingolstadt und erhob denselben zu einem adeligen Mannslehen. Der berühmte Hosius (s. d. A.) räumte ihm als kathol. Controversisten und Vertheidiger des Glaubens den Vorzug selbst vor Johann Eck (s. d. A.) ein. Ein Index seiner Schriften ist in Kobolts Gelehrten-Lexicon zu finden. Seine sämmtlichen Schriften hat sein Sohn Fried. Staphylus, Official bei dem Consistorium zu Eichstädt, gesammelt und in lat. Sprache zu Ingolstadt 1613 in Fol. herausgegeben. — [Schrödl.]

Stargard, s. Pommern.

Starck, Johann August, Freiherr von, (Kryptokatholik) großherzoglich hessischer protestantischer Oberhofprediger zu Darmstadt, und Großkreuz des Ludwigsordens, war am 29. October 1741 zu Schwerin im Mecklenburgischen geboren. Sein Vater war Samuel Christoph Starck aus Altenburg, Superintendent zu Mecklenburg, seine Mutter Auguste Maria Meyern. Seine erste Bildung erhielt Starck im elterlichen Hause und in den Lehranstalten seiner Vaterstadt; später besuchte er die Universität Göttingen, wo er neben der Theologie besonders die orientalischen Sprachen betrieb, und nahm hierauf zu St. Petersburg an der von Bisching errichteten Lehranstalt eine Lehrerstelle an. In dieser Stadt soll Starck für die Sache des Freimaurer-Ordens, für welchen ihn die Bekanntschaft mit mehreren französischen Officieren gewonnen hatte, sehr thätig gewesen sein. In den J. 1763—1765 machte er Reisen durch England und Frankreich, und erhielt an der königl. Bibliothek zu Paris eine Anstellung als Interpret der orientalischen Handschriften mit einem Gehalte von 1000 Livres. Diese Anstellung, so wie mehrfache Bekanntschaften mit hervorragenden Persönlichkeiten in Paris, zogen ihm den Verdacht zu, als sei er zur katholischen Kirche übergetreten, stände mit den Jesuiten in Verbindung u. s. f. Sein Vater betrieb daher seine schleunige Rückkehr aus Frankreich in's Vaterland, die auch wirklich erfolgte, ihn aber bei den Jesuitenriechern und protest. Zeloten vom erwähnten Verdachte nicht ganz zu reinigen vermochte. Noch in Paris (1766) empfing Starck von der philosophischen Facultät zu Göttingen die Magisterwürde, und in demselben Jahre ward Starck Conrector am protestantischen Gymnasium zu Wismar. Zwei Jahre später sollen ihn geheime Angelegenheiten abermals

nach Petersburg geführt haben. Im J. 1769 erhielt er zu Königsberg eine außerordentliche Professur der orientalischen Sprachen, und gab in diesem Jahre daselbst den ersten Band seiner „Commentationum et observationum philologico-criticarum“ heraus. Im J. 1770 ward er zweiter Hofprediger, und 1772 vierter ordentlicher Professor der Theologie. Die theologische Doctorwürde erwarb ihm 1773 die Vertheidigung seiner Inauguraldissertation: „De usu antiquarum versionum Scripturae sacrae interpretationis subsidio.“ Im J. 1775 gab Starck die Schrift: „Hephästion“ heraus, welche die Gegenschriften: „Antihephästion,“ und „Briefe über den Hephästion“ hervorrief, und ihn, da man schon damals an ihm einen Kryptokatholiken erhascht zu haben meinte, fortgesetzten Angriffen von Seite eines Gedicke, Biester und anderer Vorfechter der neuphilosophischen und rationalistischen Secte aussetzte. Im J. 1777 ging Starck nach einer siebenjährigen Anstellung in Preußen, der unablässigen Anfechtungen müde, nach Mietau in Kurland, und erhielt am academischen Gymnasium daselbst die Stelle eines Professors der Philosophie. Hier schrieb Starck in den J. 1778—1781 seine „Apologie der Freimaurer“ (Berlin 1778) und eine andere Schrift „über den Zweck“ dieses Ordens (ebend. 1781), ferner die „Geschichte der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten,“ (ebend. 1779—1780) 3 Bde., und seine „freimüthigen Betrachtungen über das Christenthum“ (ebend. 1780 und in 2. Aufl. 1781.). Die theol. Facultät zu Halle untersagte den Druck letzterer Schrift. Der Verleger wandte sich deßhalb an den König, welcher die Fortsetzung des Druckes erlaubte. Es erfolgte eine Gegenschrift von Professor Gottfr. Hegelmaier in Tübingen. Diese Schriften bestärkten bei Starcks Gegnern die Voraussetzung, daß er mit geheimen Gesellschaften liirt sei, und mit den Katholiken insgeheim im Zusammenhange stehe. Dessenungeachtet erhielt Starck im J. 1781 den Ruf als Oberhofprediger und Consistorialrath nach Darmstadt, mit der Anwartschaft auf die erste theologische Professur in Gießen, auf welche er indeß nach Benners Tode, bei einer Gehaltszulage, Verzicht geleistet hatte. Seinen Gegnern, insbesondere den Herausgebern der Berliner Monatschrift, Gedicke und Biester, ward er immer verhaßter, sie griffen ihn 1786 wieder wegen seines Kryptokatholicismus öffentlich an. Bisher hatte Starck zu allen Anfeindungen geschwiegen; da man ihn aber jetzt von mehreren Seiten aufforderte, sich zu rechtfertigen, ließ er 1787 zu Frankfurt a. M. in 2 Bänden die Schrift erscheinen: „Ueber Kryptokatholicismus, Proselytenmacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst von den Verfassern der Berliner Monatsschrift gemachten Beschuldigungen, mit Actenstücken belegt.“ Diesen zwei Bänden folgte zu Gießen 1788 noch ein dritter als Anhang. Die Sache ward nun zu einer öffentlichen, man schrieb für und wider ihn, so Elisa von der Recke, und der Prediger Wehrt von Kurland; auch Starcks Proceß mit Gedicke und Biester ward durch den Druck veröffentlicht. Starck ließ sich in seiner bisherigen Richtung nicht irre machen, wo sich Gelegenheit bot, im Interesse der katholischen Kirche zu schreiben, sie gegen Angriffe der Helden der modernen Aufklärung zu schützen, und ihre Institutionen zu vertheidigen. Die Ungnade, in welche er dadurch bei den Aufklärern und Neuphilosophen verfiel, verschmerzte er, und erhielt reichen Ersatz in dem Beifalle, den ihm die edelsten und erfahrensten Männer von vielen Seiten her, selbst von den höchsten Regionen herab, spendeten, und in dem ehrenvollen Vertrauen, womit ihm Katholiken nicht nur, sondern auch redliche Protestanten entgegen kamen. Auch sein fürstlicher Hof ließ ihm seine katholische Richtung nicht entgelten, vielmehr ehrte und achtete man auch in dieser Region den edlen Character und die aufrichtige Gesinnung des leutseligen, liebevollen Mannes in einer Weise, daß der Neid und die Verkleinerungssucht die fernere Auszeichnung seiner Verdienste nicht zu hindern im Stande waren. Im J. 1807 verlieh ihm sein Fürst das Großkreuz des Ludwigsordens und erhob ihn im J. 1811 sogar in den Freiherrnstand. Um diese Zeit begann das Alter seine Rechte an Starck zu üben, er klagte öfter über Schwäche,

Magenkrämpfe und rheumatische Zufälle. Gewiß aber hatten die Folgen seines vielbewegten, wandernden Lebens, die ungemeine literarische Thätigkeit, der Kummer über die traurigen Ergebnisse der Revolutions- und Säcularisations-Periode, die Kriegsunruhen und Schrecken das Ihrige beigetragen, seine Gesundheit zu erschüttern. Doch war Starck mit seinem Geiste frisch und thätig bis zu seinem sanften Ende, welches am 3. März 1816 im 76sten Lebensjahre ihn erreichte. Auf einem Berge bei Jugenheim, wo einst ein Frauenkloster gestanden hatte, hatte sich Starck ein ganz einfaches Begräbniß ausersehen. Starck war kinderlos, seine Familie bestand aus seiner Gemahlin, Namens Marie Albertine, geborne Schultz, aus deren Schwester und aus einem Amanuensis, den er in seinen Briefen Giezi nennt. Seine Frau war unter dem Namen „Eulalia" die Verfasserinn des „Schreibens einer Dame an Herrn von Kotzebue über Heidenthum und Christenthum," (enthalten in der Zeitung für die elegante Welt, Jahrg. 1805. Nr. 63 und 64.); das Schreiben ist eine geistreiche Antwort auf die Blasphemien des Genannten gegen das Christenthum. Als Literat entwickelte Starck eine bewundernswürdige Thätigkeit. Er arbeitete für mehrere damals unternommene historische Dictionäre, in Journale, namentlich in die Zeitschrift „Eudämonia," auf welche er häufig seine Freunde hinwies. Er interessirte sich für alle bedeutsamern Erscheinungen der Literatur, besonders der laufenden. Außer dieser allgemeinen Theilnahme und außer den oben erwähnten Druckschriften sind nachfolgende von ihm herausgegebene Werke anzuführen: 1) De Aeschylo et inprimis ejus Tragoedia, quae Prometheus vinctus inscripta est, libellus. Gottingae 1763. 4. 2) Geschichte Griechenlands; aus dem Französischen 1770. Königsb. 3) Antrittspredigt zum Hofpredigeramt. Ebend. 1770. 4) De tralatitiis et gentilismo in religionem christianam liber singularis. Ibid. 1774. 5) Progr. de Christo ad gloriam Dei e mortuis resuscitato. Ibid. 1775. 4. 6) Predigten (vom Verfasser des Hephästion). 1775 und Mietau 1776. 8. 7) Antrittspredigt zum Hofpredigeramt. Königsb. 1776. 8) Davidis aliorumque poëtarum Hebraicorum carminum libri V. ex codd. Mss. et antiquis versionibus accurate recensuit et commentariis illustravit. Vol. I. P. I. Regiomonti et Lips. 1776. 8. 9) Progr. de laeta atque sana Christianorum spe ex reditu Christi e mortuis, et explicat. Actor. 17, 18 et 26, 24. Regiom. 1776. 4. 10) Neujahrs- und Abschiedspredigt. Ebend. 1777. 11) Ueber die alten und neuen Mysterien. Berl. 1781. 8. (2. Aufl. 1817). 12) Beleuchtung der letzten Anstrengung des Herrn Keffler von Sprengseysen, seine verehrungswürdigen Obern, die Berliner und sich selbst vor aller Welt zu vertheidigen. Nebst einigen Erwägungen, das neue Betragen der Berliner betreffend. Dessau 1788. 8. 13) Auch Etwas wider das Etwas der Frau von der Recke. Leipz. 1788. 8. 14) Documentirter Anti-Wehrt, nebst einer Abfertigung der drei Berliner und des Herrn Carl von Sacken. Ebend. 1789. 15) Geschichte der Taufe und Taufgesinnten. Ebend. 1789. 16) Apologismus an das bessere Publicum. Ebend. 1789. 17) Christian Nicolai's, Buchführers zu Bebenhausen in Schwaben, wichtige Entdeckungen auf einer gelehrten Reise durch Teutschland u. s. w. Bebenhausen im Verlag des Auctors, 1789. 8. Von Starck ist auch die 1798 herausgekommene Schrift: „Cassandra oder der neue Prophet Micha." Sie behandelt das Thema der Säcularisation. Von ihm ist gleichfalls die teutsche Uebersetzung eines französischen Manuscripts: „Sur la suppression des Jesuites en France," mit erläuternden und beweisenden Anmerkungen. Es ist dieses Werk eine Schutzrede für die Societät Jesu, welche Starck derselben schuldig zu sein glaubte, da er früher wider dieselbe sich erklärt hatte. Unstreitig aber sind Starcks bekannteste und einflußreichste Schriften, zugleich die beredtesten Zeugen seiner Gesinnung, „der Triumph der Philosophie im achtzehnten Jahrhunderte." Germantown 1803. 2 Bde. (in 3. Auflage neu herausgegeben von Binder, Regensburg 1847), und „Theoduls Gastmahl, oder über die Vereinigung der verschiedenen christl. Religions-Societäten." Frankf. a. M. 1809,

gr. 8. Zweite vermehrte Auflage. Ebend. 1811; Dritte mit Zusätzen bereicherte Ausgabe. Ebend. 1813. Vierte, ebend. 1815. Fünfte, mit neuen Zusätzen und einem Sachregister. Ebend. 1817. Sechste (herausgegeben von H....). Ebend. 1821. gr. 8. Vgl. IV. Bd. des Werkes von Dr. Heinr. Döring: „Die gelehrten Theologen Teutschlands im 18. und 19. Jahrhundert.“ Neustadt a. d. Orla, 1835. Ferner: „Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte,“ von Fr. W. Strieder. 15. Bd. Cassel 1806. Der „Triumph“ beschäftigte den arbeitsamen Starck besonders von 1800—1803. Dieses Buch sah der Verfasser selbst für ein folgenreiches an, und sprach davon als von der letzten bedeutenden Arbeit seines Lebens, da er zur Zeit seiner Abfassung, bereits im Anfang der Sechziger stand. Den eigenthümlichen Titel gab Starck dem Buche, das gegen die damaligen Aufklärer und Illuminaten (s. d. A.) gerichtet war, in der Absicht, daß diese nicht sogleich merken sollten, daß das Werk das Todesurtheil gegen sie selbst enthalte, und es nicht schon in der Geburt erstickten. Starck war überhaupt sehr behutsam mit diesem Werke; um den Verdacht der Authorschaft von sich ferne zu halten, ließ er die Ankündigung desselben durch vertraute Freunde besorgen. Das Buch, geschrieben mit einem ungemeinen Aufwand historischen Wissens, enthält merkwürdige Enthüllungen über die außerordentlich zerstörenden Folgen der Philosophie des 18. Jahrhunderts, und gewährt einen Einblick in das Treiben der französischen Umsturzmänner der ersten Revolution und der sie nachäffenden teutschen Aufklärer; es gibt ferner ein gemessenes Urtheil über die Zwecke der geheimen Gesellschaften. Das Werk ist eine gewandte Schutzschrift für die positive Christusreligion, für Wahrheit, Sittlichkeit und Ordnung gegenüber ihren geheimen und offenen Feinden. Während des Druckes (1803) hat sich die Lage der Dinge in Teutschland so sehr verändert, daß Starck im letzten Abschnitte, welcher das: Et nunc reges intelligite! enthält, wesentliche Veränderungen vornehmen mußte, wie aus einem Briefe *) des Verfassers vom 3. Februar 1803 an einen Freund hervorgeht. Die Authorschaft dieses Werkes wollte Starck um jeden Preis in tiefstes Stillschweigen begraben wissen, aus Furcht vor den Illuminaten, welche ihn, wie er in einem Briefe vom 29. März 1803 schreibt, „bis auf's Blut“ verfolgen würden, wenn sie ihn als Verfasser eines Werkes aufspürten, worin er sich der Jesuiten und der katholischen Kirche angenommen habe. Zur Bewahrung des Geheimnisses unterzeichnete von da an Starck seine Briefe mit dem Namen „Altenburg,“ wie er es auch unter dem Vorbericht zum „Triumph“ so gethan. Zur Vorsicht mahnte ihn allerdings die Erfahrung; er mußte öfter flüchten, da, wie ein Brief vom 1. November 1803 sagt, „die Mainzer Clubbisten das philosophische Vorhaben hatten, ihn hängen zu lassen.“ Er fürchtete auch für das Buch die Proscription durch die Kirchenfeinde, die nicht ermangeln würden, wie er sagt, es bei den Protestanten als katholisch, und bei den Katholiken als „ultramontanisch“ zu verschreien. Die ganze Literatur war ja damals (vom J. 1782 oder 1783 an), wie es Starck öfter beklagt, „zu einer Illuminaten-Rotte geworden, und alle Arbeiten sind dahingegangen, um Religion und Staat umzustürzen und die Sitten zu verderben.“ Zum Verderblichsten der Art rechnete Starck die Berliner „Bibliothek“ (s. d. Art. Nicolai); von ihren Gesinnungsgenossen sagt er: „Diese Menschen sind so unaussprechlich schlecht, als nur immer die französischen Sophisten sein konnten, und würden, wenn bei uns eine Revolution ausbräche, eben so wüthen als Robespierre, Carrier, Lebon

---

*) Ich habe eine Sammlung sehr interessanter Originalbriefe von Starcks Hand vor mir liegen, welche durch eine fürstliche Person in den Besitz des tit. Herrn Domdechant Dr. Benkert zu Würzburg, ehem. Herausgebers des „Religionsfreundes,“ gekommen sind. Ich habe von der gütigen Erlaubniß, Passendes herauszuheben, bei gegenwärtiger Biographie Gebrauch gemacht. Es ist Hoffnung gegeben, daß diese Briefe, welche größtentheils von allgemeinem Interesse sind, seiner Zeit mit dem entsprechenden Commentar der Oeffentlichkeit werden übergeben werden.

und Consorten." (Br. vom J. 1803.) Von der zweiten Ausgabe seines „Theodul" schreibt Starck, es werde „in derselben nicht nur aus den Schriften der Aufklärer gezeigt, wie tief sie den Protestantismus in den Naturalismus hineingearbeitet haben, sondern es seien auch alle die Lehren, worin die katholische Kirche von den Protestanten abgehe, unwiderleglich vertheidigt, und es sei dargethan, daß die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht unter ein Haupt, welche Beaufort und Consorten zum Sturze der Religion beabsichtigten, von den schrecklichsten Folgen, aber die Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche, wenn sie nicht von dem Naturalismus verschlungen werden wollten, am Ende von selbst nothwendig sei." (Br. vom 26. März 1810.) — Starck war ein Gelehrter von Profession, er besaß eine ausgewählte Privatbibliothek von 4000 Bänden. Seine früheste Jugend war dem Studium der griechischen, lateinischen und morgenländischen Literatur gewidmet, darauf legte er sich auf die Kritik der Bibel und auf das Lesen der Kirchenväter (Br. vom 27. Juli 1803.). Indessen erstreckte sich sein Interesse auch auf die übrigen Erscheinungen der Literatur und der politischen Welt. Er kannte persönlich die meisten philosophischen Notabilitäten seiner Zeit. Kant kannte er genau, er wohnte mit demselben fast ein Jahr in Einem Hause. Starcks Urtheil über Kant ist folgendes: „Er war ein obscurer Philosoph, den Wenige in seinen Collegiis verstanden, und der daher auch äußerst wenige Zuhörer hatte. Er war ein unterhaltender Gesellschafter und ich habe nie von ihm gehört, daß er Inmoralitäten sich habe zu Schulden kommen lassen... Indessen hatte Kant keine Religion, und es war damals, als ich ihn kannte, bei religiösen Leuten kein gutes Vorurtheil, mit ihm genau liirt zu sein. Aber Illuminat ist er nie gewesen, vielmehr spottete er über Alles, was geheime Gesellschaften hieß." (Br. vom 4. Januar 1811.) Starck war keiner von jenen Stubengelehrten, welche sich vom Studirpulte aus das Bild des Lebens in abstracto entwerfen; er schöpfte das Bild des Lebens aus inniger Berührung mit dem Leben. Zerstreute Aeußerungen in den obenerwähnten ungedruckten Briefen sind ein vortreffliches Zeugniß für Starcks Welt- und Menschenkenntniß; wie wenige Andere war Starck vertraut mit den hervorragenden Persönlichkeiten jener gährenden Periode, mit ihren guten und schlechten Tendenzen. Seine Urtheile treffen sowohl die Personen als die Zustände. So schreibt Starck einmal über Reinhart: „der arme Mann kam übel an, als er es unternahm, sich für den ursprünglichen protestantischen Lehrbegriff zu erklären. Alle neuen Apostel der triumphirenden naturalistischen Kirchen erhoben ein Zetergeschrei über ihn." Starck verkehrte mit Fr. v. Stolberg, mit dem Prinzen Christian von Hessen-Darmstadt, mit Lavater, den er mehr als gutmüthigen Menschen, denn als einen tiefen Gelehrten schätzte; mit Sambuga und vielen andern geistreichen und frommen katholischen Priestern, insbesondere mit mehreren emigrirten französischen Exjesuiten, als Du Mont, Beauregard, welche bei den gut katholisch gesinnten Gliedern des fürstl. Hofes Hohenlohe Bartenstein freundliche Aufnahme gefunden hatten. Mit dem bekannten Abbé Feller, Verfasser des „Dictionnaire historique" stand Starck in innigem Verhältnisse; diesem Freunde, so erklärt Starck zu wiederholten Malen, verdanke er viele Berichtigung seiner Einsichten, ihn habe er auch für eine „Herzensangelegenheit" (Starck meint wohl seinen Rücktritt zur katholischen Kirche) bestimmt gehabt, aber er habe früher sterben müssen. Ueber Knigge, einen Chef der Illuminaten, spricht Starck einmal das Urtheil aus: er habe schreiben können, wie ein Engel, sei aber dessenungeachtet ein höchst verworfener Mensch gewesen. Ueber die damalige politisch-kirchliche Lage läßt Starck sich offen, aber in elegischem Tone vernehmen, er meint: „daß eine geheime Verschwörung gegen die Throne und Altäre Statt findet, deren Agenten allenthalben zerstreut sind, und die Cabinette zu solchen empörenden, schimpflichen und schädlichen Operationen leiten." (Br. vom 13. März 1803.) Vornämlich bedauert Starck das, was damals in Bayern vorging: „Die Auftritte in Bayern,

schreibt er in demselben Briefe, sind empörend, und die Grundsätze, die man der Jugend beibringt, um sie zu entchristen und demnächst ganz zu satanisiren, sind abscheulich .... Kann man sich da was Besseres versprechen, wo der Illuminatism alle Gewalt in Händen hat, und diese gebraucht, um seine Theorie zur Praxis zu bringen?" Schon im J. 1802 (in einem Briefe an Abbé Du Mont) beseufzet Starck das Schicksal Teutschlands. „Welch ein Schicksal, schreibt er, das über Teutschland ergeht! Es wird denn förmlich dem Raube übergeben, und gleichsam doppelt verhandelt; denn die, welche von der Beute haben wollen, müssen bezahlen, und die, welche es verhindern wollen, auch! Und was wird unter diesen Aspecten aus der Religion werden? Aber was wird aus den Regenten werden? Denn da durch Vernichtung der Hierarchie und mit derselben zugleich des Adels die Aiguille de la Balance weggenommen ist, wird die Wagschale entweder auf Regenten- oder Democraten-Despotismus ausschlagen, und daß das letztere geschehe, ist nächst dem, was durch die Schriftstellerei wider die Religion und die Fürsten gewirkt wird, am ersten zu erwarten. Wohl denen, die, wie unser guter Feller bereits schlafen!" In einem Briefe vom 13. December 1803 spricht Starck die Ueberzeugung aus, mit den sogenannten Entschädigungen beabsichtigten die Franzosen nichts anderes, als einen Zankapfel in Teutschland zu werfen, Alles zu verwirren und die Großen selbst gehässig zu machen. Starck hält übrigens die schrecklichen Heimsuchungen Teutschlands für wohlverdient „durch unsere gehässigen Uneinigkeiten, durch die verblendeten Lähmungen unserer eigenen Macht, durch den meineidigen Abfall vom Reichsoberhaupte, durch den empörenden und ungerechten Egoismus, da jeder auf den Untergang des andern seine Vergrößerung zu bauen suche ..., durch unsere widernatürliche Gallomanie, und endlich durch das große und allgemeine Majestätsverbrechen gegen Religion und Kirche." (Br. vom 11. October 1809.) Die Säcularisation vergleicht Starck mit dem Adler, der ein Stück Fleisch von Jupiters Altar stahl, und mit demselben eine Kohle in sein Nest trug, die dasselbe mit den Jungen verbrannte. Der katholischen Kirche sagt Starck eine schwere Zukunft voraus in Folge der Herabwürdigung ihrer Bischöfe und der Zerstörung ihrer religiösen Körperschaften, völlig „gemäß dem Entwurfe zwischen Friedrich II. und Voltaire." „Durch die Säcularisationen, schreibt Starck prophetisch am 6. September 1803, werden alle Begriffe von Eigenthum, alle Heiligkeit der Verträge und Vermächtnisse ganz vernichtet, die Freiheit der Individuen zerstört, das Volk immer mehr und mehr gedrückt, und der Unterstützungen, die es bisher genossen hatte, beraubt, der Adel mehr appauvrirt und gedemüthigt, dem nun nichts mehr übrig bleibt, als seine Kinder zum Antechambriren und zu Futter für Pulver hinzugeben." Für die Fürsten selbst prophezeit Starck das Deus aemulator et ulciscens Dominus! Nach eben diesem jus talionis divinae bemißt er die Attentate derjenigen geistlichen Fürsten, welche auf dem Emser Congreß die Rechte des kirchlichen Oberhaupts usurpiren wollten. Stets zeigt er hin auf den Finger der bereits wirkenden Nemesis. Starck prophezeit zwar der positiven Religion und der katholischen Kirche den endlichen Sieg, jedoch werde dieser erst nach langen und herben Erfahrungen erfolgen, da der Unglaube bereits systematisch geworden, und der Protestantismus in Deismus übergegangen sei. In den Bestrebungen der Aufklärer, die es auf eine Amalgamisirung der verschiedenen christlichen Religionssocietäten oder auf einen gemeinschaftlichen Cultus angelegt hatten, sieht Starck ein Spiel Satans, der in der Stiftung einer sogenannten katholischen Religion Gott dem Herrn nachäffe, wie denn nach dem Sprichworte der Teufel der Affe des lieben Gottes sei. (Br. vom 7. Nov. 1809.) — Fast alle protestantischen Authoren, welche Lebensskizzen von Starck entworfen haben, machen ihm außer einem vorgeblichen „verkappten Jesuitismus" Geheimbündelei und insbesondere seine Theilnahme an der Maurerei zum Vorwurfe, vermeiden es aber wohlweislich, beizufügen, in welcher Gesinnung und Absicht und in welchem Erkenntnißzustande sich Starck den Maurern hingegeben,

und daß er sich nach erlangter besserer Einsicht alsbald von ihnen losgesagt hat. Sie ignoriren es wohl absichtlich, daß der redliche, christlich gesinnte Starck die verderblichen Zwecke des Geheimordens anfänglich nicht kannte, geschweige denn daß er diese Zwecke wollte. Daß er der Freimaurerei das Verdammungsurtheil zuerst nicht sprach, ist unzweifelhaft: dieß erhellt aus der Stelle eines Briefes vom 5. November 1802, wo er erklärt: „dieser Orden“ — anderwärts nennt er ihn ein Ueberbleibsel der Templiers — „war an sich unschuldig, und keine Verschwörung wider Religion und Staat; aber der Illuminatismus hat sich in denselben eingeschlichen, ihn zu überflügeln gesucht und wirklich überflügelt und sich seiner zu Ausführung des Complotts gegen Religion und Staat bedient. Unter der Firma des Freimaurer-Ordens ist der Illuminatismus nach Frankreich hinüber getragen worden, da hat er sich mit dem Philosophism amalgamirt, und so die schon längst von den Philosophen angelegte Mine zur Explosion gebracht; und so erzeugte der Illuminatism den Jacobism.“ Starck erklärt, daß er (nämlich anfänglich) trotz mancher Thorheiten und Schwärmereien in einigen dieser Gesellschaften doch nirgends eine Absicht fand, „die Throne und Altäre umzuwerfen;“ und so habe er „Manches geschrieben, sowohl zum Vortheil der geheimen Gesellschaften, als auch um vor Mißbräuchen, die manche sich erlaubten, zu warnen.“ Die Entdeckung des Illuminatism in Bayern habe ihm zuerst die Möglichkeit einer geheimen Gesellschaft gezeigt, „die den Zweck haben könnte, die Throne und Altäre umzuwerfen.“ Starck kannte das Innerste der damaligen Aufklärungsmanie genau, denn er selbst hat (so sagt ein Brief vom 11. Mai 1803) „in jungen Jahren mit der Aufklärungsfackel gelaufen;“ doch zeigte ihm „sein Studium der Exegese und Kritik der Bibel ziemlich frühe, daß man am Ende durchaus eine Authorität annehmen müsse, wenn man nicht in einen exegetischen und kritischen Skepticism verfallen wollte, und alle aus der Schrift hergeleiteten Lehren ungewiß und wankend sein, und nur der bloße Naturalismus übrig bleiben sollte.“ In einem Briefe vom 11. Mai 1803 bekennt er, daß er „sehr jung theils durch Neugierde, theils durch Verhältnisse, in geheime Gesellschaften verwickelt worden sei.“ Später dachte Starck über geheime Gesellschaften ganz anders, als in seinen jüngern Jahren. „Ohne geheime Gesellschaften, schreibt er in einem Briefe vom 7. November 1809, hätte man keine Comités sécréts politiques und keine Jacobiner gehabt, und die Revolution wäre nie vollendet worden.“ In demselben Briefe bezeugt Starck, daß die Maurerei, mit der er schon seit 32 Jahren nichts mehr zu thun habe, in Frankreich wieder „mit einer Art von fureur getrieben werde, und daß der „Mann des Verhängnisses“ die Ausbreitung derselben aller Orten sehr wünsche, um dadurch die Vereinigung der geistlichen mit seiner weltlichen Macht zu erzielen, und so durch Gründung eines allgemeinen Cultus auch die geistliche Oberherrschaft zu usurpiren.“ Im bloßen Tolerantismus sieht Starck einen „falschen Frieden.“ — Im Herzen war Starck längst katholisch; aber warum vollzog er nicht den förmlichen Uebertritt? Diesen verschob er aus Gründen, welche er in seinen Briefen mehr andeutet, als ausführt; überhaupt behandelte Starck diese Frage als die geheimste und delicateste seines Lebens. Oefter kömmt er darauf zu sprechen, und sucht sein Gewissen damit zu beschwichtigen, daß auch Andere das ausdrückliche Bekenntniß nicht für nothwendig gehalten. Er beruft sich auf eine Anmerkung, welche Stolberg seiner Uebersetzung der Schrift des hl. Augustinus „von den Sitten der katholischen Kirche“ beigefügt hat, wo Stolberg, anknüpfend an die Definition vom haereticus materialis, schreibt; zu den Ketzern seien alle jene nicht zu rechnen, die, obwohl sie ihres Irrthums wegen nicht äußerlich vor den Menschen zur katholischen Kirche sich bekennen könnten, dennoch dem Geiste nach, wegen der guten Beschaffenheit ihres Willens, ohne daß sie es selbst wüßten, zu dieser Kirche gehörten. Auch damit tröstet sich Starck, daß Petavius für seinen katholisch gesinnten Freund Grotius die hl. Messe gelesen, da nur der Tod die Ausführung seines aufrichtigen Verlangens, der

katholischen Kirche auch äußerlich anzugehören, verhindert habe. So hielt denn Starck nach mehreren brieflichen Aeußerungen das äußere Bekenntniß nicht für unumgänglich nothwendig bei einem Manne, dessen katholische Ueberzeugung ihn bei allen Katholiken als ein Glied der katholischen Kirche kennzeichne (S. Br. vom 16. Februar 1804). Der lange Verschub des Uebertrittes hatte die Folge, daß Starck ohne diese Gnade von dieser Welt Abschied nehmen mußte. [Dür.]

Starke Geister, s. Freidenker.

Starosbrodzi; Starowierzi, Starodubrowzen, s. Raskolniks.

Stater, s. Geld.

Stationen des Kreuzweges, s. Kreuzweg.

Stationes regularium, s. Hilfspriester.

Stationsfasttage. So nennt man ein in jeder Woche wiederkehrendes Fastenbiduum. Origenes (hom. 10. in Lev.), Tertullian (de jejun. c. 14), Epiphanius (expos. fid. § 22), Innocentius I. (ad Decent. c. 4) u. s. w. kennen es schon. Epiphanius nennt es sogar (haer. 75) eine apostolische Anordnung. Die Wochentage, die zu diesem Fasten verwendet werden, sind seit den frühesten Zeiten der Freitag und Samstag, oder der Freitag und Mittwoch, die erstern im Morgenlande (cf. Orig., Tertull. etc. l. c.), die letztern im Abendlande (Hieron. cap. 71 ad Lucin.; Innoc. l. c. Raban. Maur. de instit. cleric. l. 2. c. 23). Jedoch war in früherer Zeit auch im Abendlande in vielen Provinzen der Mittwoch der zweite Stationstag (Augustin. cap. 86. ad Casul.; Chrodeg. reg. c. 35; Bed. hist. Angl. l. 3. c. 5). Am Freitag wird gefastet; weil er der wöchentliche Gedächtnißtag des bitteren Leidens und Sterbens Jesu Christi, und daher jeden Gläubigen auffordert, mit dem Auge des Glaubens auf den leidenden Jesus auf Golgatha zu schauen, und ihn in bußfertiger Gesinnung um Verzeihung der Sünden anzurufen (cf. Augustin. l. c.). Für den Mittwoch gibt Augustin als Grund an, daß die Juden an einem Mittwoch den Entschluß gefaßt haben sollen, den Herrn um's Leben zu bringen. Für die Wahl des Samstags gibt es verschiedene Erklärungen. Innocentius I. sagt (l. c.), es geschehe, weil er sich in der Mitte zwischen der Trauer des Freitags und der Freude des Sonntags befinde. Cassian beruft sich (de coenob. instit. l. 3. c. 10) auf die Fabel, daß der hl. Petrus den Zauberer Simon an einem Samstage gestürzt habe. Da diese Fabel, die in den apostolischen Constitutionen ausführlich erzählt ist (l. 6. c. 9), selbst schon zu den Zeiten Augustins (l. c.) von den wenigsten Gläubigen in Rom, die doch das Samstagsfasten beobachteten, nicht geglaubt wurde, so sieht man, wie matt diese Erklärung ist. Wohl am richtigsten dürfte es sein, mit dem hl. Augustin zu sagen, es geschehe „propter humilitatem mortis Domini". Wer sich den an einem Samstage im Grabe ruhenden Erlöser andächtig vergegenwärtigt, kann sich dadurch gar wohl veranlaßt finden, an jedem Samstage einer gewissen Trauer sich hinzugeben. Die Art und Weise, in welcher in diesem Biduum gefastet wird, hat im Laufe der Zeit große Veränderungen erlitten. Erstens scheint dasselbe viele Jahrhunderte hindurch wenigstens in vielen Provinzen bloß empfohlen, nicht aber geboten worden zu sein. So sagt Augustin, es werde frequenter gefastet (l. c.). Leo d. Gr. führt die Quatemberfasten an Tagen ein, die zum Theil mit dem Biduum der Stationsfasttage zusammenfallen, wozu die Erklärung, auch am Biduum der Stationstage zu fasten, wenn sie ohnehin schon Fasttage waren? Isidor von Sevilla sagt ferner (l. 1. c. 42), es werde an einem der Stationstage a quibusdam, am zweiten a plerisque gefastet. Ja selbst Gregor VII. ermahnt nur dazu, einen der Stationstage zu halten (Conc. Rom. a. 1078. c. 7). Dagegen sind die zweite Stationstage dermalen im Abendlande Kirchengebot: ebenso ist es im Morgenlande. Zweitens waren die Stationsfasttage ursprünglich Halbfasttage (Semijejunia), es wurde an denselben bloß bis drei Uhr Nachmittags gefastet, während an strengen Fasttagen Nüchternheit bis zum Sonnenuntergang geboten war (Epiphan. exp. fid.

§ 22. Const. ap. l. 5. c. 14): dermalen sind sie bloße Abstinenztage, an denen der Fleischspeisengenuß verboten ist, und freiwilliger Abbruch natürlich nicht ausgeschlossen, sondern empfohlen wird. Als Abstinenztage schildert sie schon Papst Nicolaus I. (ad Consult. Bulg. c. 5). Gewöhnlich wird jedoch diese Milderung Papst Gregor VII. wegen eines auf der Synode in Rom im J. 1078 (c. 7), somit unter seinem Pontificate erlassenen Canons zugeschrieben. Drittens ist in neuerer Zeit im Abendlande das Abstinenzgebot am Samstage in den meisten Ländern von Rom außer Kraft gesetzt. Das Zeugniß der Geschichte, daß man schon im Mittelalter an gar vielen Orten nur einen Stationstag gelten ließ (Conc. Stenham. a. 1009 c. 17; Rather. Veron. ep. Synod.; Ratramn. contr. Graec. l. 4. c. 3), und den zweiten entweder bloß allen Gläubigen empfahl (Nicol. I. l. c.; Conc. Colon. a. 1307. c. 3), oder nur den Geistlichen befahl (Conc. Aven. a. 1337. c. 4. Conc. Vaur. a. 1368. c. 90), dürfte auf diese Nachsicht Roms vielen Einfluß geäußert haben. Uebrigens beschränkte sich selbst Gregor VII. in Betreff der Einführung des zweiten Stationstages auf einen bloßen Wunsch. Noch mehr! In neuerer Zeit gibt es Bisthümer, in denen die Bischöfe vi facultatum quinquennalium selbst vom Abstinenzgebote an gewöhnlichen Freitagen das Jahr hindurch mehr oder weniger allgemein dispensiren. So that dieß im J. 1833 der Bischof von Münster (Bresl. Zeitschr. f. kath. Theol. Jahrg. 1833. 2. Hft. S. 135), der Erzbischof Demeter von Freiburg u. s. w. Viertens cessirt das Abstinenzgebot, wenn das Weihnachtsfest auf einen Freitag oder Samstag fällt (c. 3. X. de observ. jejun. 3. 46). Früher cessirte es überhaupt an Festtagen (Nicol. I. l. c.). Im Morgenlande geht man in dieser Hinsicht im Hinblicke auf die Sitte der Vorzeit, in der ganzen österlichen Zeit das Fastengebot nicht gelten zu lassen (Epiphan. haer. 80), noch weiter. Es gibt nämlich dort weder von Weihnachten bis Epiphanie, noch in der Oster- und Pfingstwoche (Leon. Allat. de dom. et hebd. Graec. n. 6), ja zum Theile während der ganzen österlichen Zeit (cfr. le Brun tom. 3. p. 366) keine Fast- oder Abstinenztage. Vergleiche hiezu den Artikel Montanus Bd. VII. S. 258. [Fr. X. Schmid.]

Stattler, Benedict, wurde im Bisthume Regensburg zu Kötzding im bayerischen Walde geboren am 30. Januar 1728, erhielt seine erste Bildung in dem bayerischen Benedictinerkloster Niederalteich und im Gymnasium zu München, ward auch Alumnus des dortigen Georgianum. Im J. 1745 trat er zu Landsberg in den Jesuitenorden, studirte Philosophie und Theologie zu Ingolstadt und lehrte hierauf Grammatik in Straubing und Landshut, Poesie in Neuburg a. d. Donau; erhielt 1759 die Priesterweihe und legte 1767 die letzten Gelübde seines Ordens ab. Sechs Jahre docirte er theils Philosophie, theils Theologie zu Solothurn und Innsbruck und war 17 Jahre theologischer Professor zu Ingolstadt, auch nach Aufhebung seines Ordens (1773). Im J. 1776 wurde er Stadtpfarrer zu St. Moriz in Ingolstadt, 1782 Stadtpfarrer in Kemnath in der Oberpfalz, resignirte hier nach einigen Jahren freiwillig und ward in München churfürstlicher Censurrath, von welcher Stelle er 1794 entlassen wurde, worauf er seiner Muße lebte und am 21. August 1797 starb. Stattler besaß Kenntnisse, Thätigkeit und Scharfsinn, dabei war er derb und unverträglich. Die Aufhebung seines Ordens war für ihn sicher ein Unglück, das seinem philosophischen Stolze, Widerspruchsgeiste und Hange zum Ungehorsam so großen Vorschub that, als seine Befangenheit in der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie. Von seiner Thätigkeit zeugen seine vielen Schriften meist philosophischen und theologischen (auch mineralogischen) Inhalts. Die gesammte Philosophie (Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie und besondere Physik) hatte er bis zum J. 1770 in besonderen und ausführlichen Schriften behandelt; sodann auch katholische Dogmatik und Moral. Stattler hat das Verdienst, das Unhaltbare der neueren Philosophie, namentlich Kants Blößen mit Scharfsinn nachgewiesen zu haben. Er schrieb gewöhnlich lateinisch

und zwar leicht und gewandt; sein teutscher Styl ist hart. Er arbeitete sehr schnell. Von seinem Orden entwarf er sich ein eigenes Ideal, was ihn in Conflict mit den Exjesuiten von St. Salvator in Augsburg brachte, die er für eine Abart hielt, die aber in Wahrheit seine Richtung für eine gefährliche ansahen und bezeichneten, wozu ihnen Veranlassung gab dessen Schrift: „Wahre und allein hinreichende Reformationsart des katholischen Priesterstandes" (Ulm 1791), worüber ihn der Exjesuit Pater Merz scharf angriff. Noch gefährlicher aber war Stattlers Werk: „Demonstratio catholica", welches großen Anstoß erregte. Auch sein Unionsversuch, Plan zu der allein möglichen Vereinigung im Glauben der Protestanten mit der katholischen Kirche und den Grenzen dieser Möglichkeit; sammt einem Anhang gegen einen neuen noch weiter fortschreitenden Febronius in Wien, 1791, ist ein verunglückter und vergab zu viel dem katholischen Dogma. — Fünfzehn Jahre erst nach ihrem Erscheinen wurde in Rom Stattlers Demonstratio catholica auf den Index gesetzt, was Stattler lange abzuwenden versucht hatte, aber nicht mit dem Mittel der Selbstüberwindung. Er suchte stets nur zu rechtfertigen und der Papst zögerte in der Hoffnung, Stattler werde widerrufen. Das that er leider nicht; sondern sprach von dem Nutzen seines Buches, seiner Person und wie er nicht so kleinmüthig und falschdemüthig sei, ohne eine dringende höhere und unwiderlegliche Authorität sein Werk zu verdammen u. dergl., woraus man seine Verirrung nur zu deutlich ersieht. Kein Wunder, daß ihn gewisse Protestanten verherrlichten. Außer den bereits angeführten Schriften Stattlers hebe ich als die wichtigeren folgende hervor: Tractatio cosmologica de viribus et natura corporum, Monach. 1763. Metallurgia v. mineralogia, Oenist. 1765. Mineralogia specialis P. I et II. 1766. Philosophia methodo scientiis propria explanata 1769—1772. Demonstratio evangelica adversus Theistas etc. 1770. Ethica Christiana universalis, Ingolst. 1772. Compendium philosoph. 1773. De locis theolog. Weissenb. 1775. Theologiae theoreticae tractatus I—VI. Monach. 1776—1779. Theolog. christ. theoret. 1781. Wahres Jerusalem, oder über religiöse Macht und Toleranz, Augsburg 1787. Ethica christiana communis P. I—III. 1782—1789. Das Geheimniß der Bosheit des Stifters des Illuminatismus in Bayern, 1787. Antikant. 3 Bde. 1788. Vollständige christl. Sittenlehre für den gesammten christlichen Haus- und Familienstand. 2 Bde. 1789—1791. Liber psalmorum christianus, 1789. Unsinn der französischen Freiheitsphilosophie im Entwurfe ihrer neuen Constitutionen zur Warnung und Belehrung französelnder Philosophen, 1791. Harmonie der wahren Grundsätze der Kirche, der Moral und Vernunft mit der bürgerlichen Verfassung des Clerus von Frankreich. Von den französischen Bischöfen als Mitgliedern der constituirenden Nationalversammlung verfaßt und von Stattler übersetzt. Allgemeine katholisch-christliche theoretische Religionslehre. Für die Schulen auf Befehl verf. zwei Bände 1793. Wahres Verhältniß der Kantischen Philosophie zur christl. Religion und Moral, 1794. Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie und von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden äußersten Schaden für Moral und Religion, gegen zwei neue Vertheidiger, Landshut 1794. (Siehe Nekrolog auf das Jahr 1797 von Schlichtegroll, 8. Jahrg. II. Bd. S. 145—190). [Haas.]

Statuten, s. Kirchenstatuten und Gewohnheitsrecht.

Statuten der Diöcese, s. Diöcesanstatuten.

Statuten der Domcapitel, s. Capitel.

Stäudlin, Carl Friedrich, ehmaliger Consistorialrath, Professor und Doctor der Theologie in Göttingen, geboren zu Stuttgart den 25. Juli 1761 erhielt seine Ausbildung im protestantischen Stifte zu Tübingen, wo er 1781 Magister der Philosophie wurde. Von 1786—1790 machte er literarische Reisen in Teutschland, der Schweiz, Frankreich und England, wo ihn 1790 der Ruf zu der Stelle eines ordentlichen Professors der Theologie auf der Universität Göttingen

traf. 1803 wurde er daselbst auch noch zum Consistorialrathe ernannt. Einen Ruf nach Jena im J. 1804 lehnte er ab. — Seine Vorlesungen bezogen sich hauptsächlich auf Dogmatik und Dogmengeschichte, theologische Moral, die ganze Kirchengeschichte, Encyclopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften. Stäudlin starb zu Göttingen am 5. Juli 1826. Am meisten leistete Stäudlin im Fache der Kirchengeschichte. Was dabei seinen Standpunct betrifft, so verweise ich, um nichts zu wiederholen, auf den Art. Kirchengeschichte. — Stäudlin war vielseitig gebildet, unermüdet thätig und ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Man zählt 62 von ihm verfaßte Schriften, von denen ich nur die wichtigeren hier anmerke: Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. 2 Bde. Leipzig 1794. Grundrisse der Tugend- und Religionslehre zu academischen Vorlesungen 1. Thl.; Religionslehre 2. Thl. 1800. Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Götting. 1801; 3. Ausgabe 1822. Geschichte der Sittenlehre Jesu I.—IV. Bd. 1799—1822. Kirchliche Geographie und Statistik. 2 Thle. Göttg. 1804. Die philosophische und biblische Moral; ein academ. Lehrbuch, Gött. 1805. Geschichte der philosophischen, ebräischen und christlichen Moral, Hannover 1806. Universalgeschichte der christlichen Kirche, Hann. 1806. 4. Ausgabe 1825. 5. verbesserte und fortgesetzte Ausgabe von A. Holzhausen, 1833. Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Ausbreitung der alten Literatur. 2 Bde. Gött. 1810 und 1811. Neues Lehrbuch der Moral für Theologen, nebst Anleitungen zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen, Gött. 1815. 3. Ausgabe 1825. Allgemeine Geschichte von Großbritannien. 2 Bde. Gött. 1819. Lehrbuch der Encyclopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, Hannover 1821. Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1822. Lehrbuch der practischen Einleitung in alle Bücher der hl. Schrift, Gött. 1826. Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Nebst einigen noch ungedruckten Briefen von Kant. Gött. 1826. Nach seinem Tode erschien seine Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. — Außerdem gab er sein Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte, 4 Bde. Hannover 1801—1806 heraus und lieferte viele werthvolle Beiträge in andere Zeitschriften, wie in die Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur, und die Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religions- und Sittenlehre, in das Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, in das kirchenhistorische Archiv, das er 1823—1826 mit Tzschirner und Vater herausgab. — Wissenschaftlicher Ernst und würdige Ruhe rühmt man ihm nach; aber das Zwitterding seiner Zeit, der sogenannte rationale Supernaturalismus, hatte sich auch seiner bemächtigt. Siehe Handwörterbuch der christl. Religions- und Kirchengeschichte von W. D. Fuhrmann, Halle 1829. S. 727 und 728 und J. T. Hemsen, Zur Erinnerung an Dr. Carl Friedrich Stäudlin (worin Stäudlins Selbstbiographie enthalten ist), Göttingen 1826. [Haas.]

Staupitz, Johann von, aus einem meißnischen Edelgeschlechte entsprossen, Superior an verschiedenen Augustinerklöstern, seit 1511 Provincial von Meißen und Thüringen und seit 1515 Generalvicar des Augustinerordens in ganz Teutschland, war zu Erfurt und später zu Wittenberg Luthers Vorgesetzter, freundschaftlicher Leiter und Gönner, verschaffte ihm auch an der neuen Universität Wittenberg, an welcher er der erste Decan der theologischen Facultät war, eine Professur und trug, nach Luthers Aeußerungen und Bekenntnissen zu urtheilen zu dessen Richtung und Entwicklung wesentlich bei. In der ersten Zeit von 1517—1519 betrachtete auch Staupitz die Sache Luthers als eine wesentlich gute, nur gegen die Mißbräuche gerichtete, und hatte Luther an ihm einen kräftigen Anwalt und Patron; so nahm sich Staupitz bei dem Cardinal Cajetan zu Augsburg (1518) angelegentlich um Luther an und verschaffte ihm ein Pferd zur Flucht. Indeß sah allmählig auch Staupitz ein, daß Luther kein Werkzeug der Reformation innerhalb der Kirche

sei, und nahm die Einladung des Erzbischofs und Cardinals Matthäus Lang von Salzburg (s. d. Art. Lang) an, zu ihm zu kommen. Lang machte ihn zum Domprediger und geheimen Rath, erwirkte ihm die päpstliche Dispensation, aus dem Augustiner-Orden zu treten, und veranlaßte auch, daß Staupitz, als Simon, Abt zu St. Peter in Salzburg, wegen übler Verwaltung im J. 1522 sein Amt niederlegen mußte, zu dessen Nachfolger erwählt wurde. Daß Staupitz jetzt anderer Gesinnung gegen Luther und seine Lehre war, erhellt unter Anderm daraus, daß er 1522 an Luther schrieb, seine (Luthers) Lehre werde von denen gerühmt, welche die Häuser der Unzucht fleißig besuchten, und große Aergernisse seien aus seinen jüngsten Schriften hervorgegangen. Im Uebrigen scheint Staupitz doch auch kein wahrer Katholik mehr geworden zu sein; wenigstens wirft es einen Schatten auf ihn, daß er die Schriften Luthers, deren er viele in das Kloster mitgebracht, den jungen Mönchen lesen ließ, wodurch nachher mehrere zum Abfalle gebracht wurden. Staupitz stand dem Kloster St. Peter nur zwei Jahre und fünf Monate vor und starb den 28. Dec. 1524. Einer seiner Nachfolger zu St. Peter, Abt Martin († 1615), ließ die Bücher und Handschriften Luthers, die Staupitz in das Petersstift gebracht hatte, verbrennen. Staupitzs Schriften sind, außer einigen Briefen: ein Tractat von der holdseligen Liebe Gottes, ein Büchlein von der Nachahmung oder Aehnlichkeit des Todes Christi, ein Buch vom hl. christlichen Glauben, ein Büchlein „de executione aeternae praedestinationis", ein Tractat „de missa audienda in propria parochia. S. Döllingers Reform. I. Duckers Chronik von Salzburg, Hansitz, Germ. s. II., Chronik, neueste (chron. noviss.) des Benedict. Kloster zu St. Peter in Salzburg, Kobolts b. Gelehrt. Lexikon. Vergl. hiezu den Art. Luther. [Schrödl.]

Stedinger, die. Im Gaue Steding an den Niederungen der Weser saß ein friesischer Stamm, der in wilder Freiheitsliebe die Oberherrschaft der Grafen von Oldenburg und die geistliche Gerichtsbarkeit der Erzbischöfe von Bremen ungefähr seit dem J. 1187 bis zum J. 1234 mit Feuer und Schwert bekämpfte. Ob sich gleich anfangs dieser Widerstand gegen weltliche und geistliche Obrigkeit mit ketzerischen Lehren verbunden habe, weiß man nicht, aber darüber läßt sich nicht wohl zweifeln, daß im Verlaufe der Zeit wenigstens bei einem Theile der Stedinger manichäische Lehren, Gebräuche und Sitten schlechtester Sorte Aufnahme fanden. Das Erste, was ihnen vorgeworfen wurde, ist die Verachtung der Excommunication wegen verweigerter Zehnten, Tödtung von Mönchen und Geistlichen, Verachtung der höchsten geistlichen und weltlichen Authoritäten, indem sie z. B. den Wildesten unter ihnen die Namen Papst, Kaiser, Erzbischof u. dgl. beilegten: sie beteten aber auch — hieß es weiter — den Teufel als ihren Gott und Lehrer an, behaupteten, er sei ungerechter Weise von dem Himmel verstoßen worden, werde aber wieder zu seiner früheren Herrlichkeit gelangen, stunden mit ihm der sich ihnen in allerlei Gestalten, z. B. einer Kröte, Katze, Gans zeige, in Verkehr, schändeten die Eucharistie, begingen bei ausgelöschten Lichtern die unnatürlichsten Ausschweifungen ꝛc. (s. Luciferianer). Erst im J. 1234 wurde man ihrer Meister. Papst Gregor IX. hatte einen Kreuzzug gegen sie ausgeschrieben; 40,000 Kreuzsoldaten zogen wider sie zu Felde. Dieser Uebermacht konnten sie nicht widerstehen. Es kam zu einer Hauptschlacht; sie fochten wie Wüthige; der Clerus des Kreuzheeres stand auf einer Anhöhe und sang Klage- und Bittlieder; endlich wurden sie auf das Haupt geschlagen. Sechs Tausend verloren das Leben; der geringe Ueberrest flüchtete sich theils, theils ergab er sich dem Erzbischof Gerhard von Bremen, der um den Kreuzzug sich an den Papst gewendet hatte, und erhielt im folgenden Jahre vom Papste die nachgesuchte Lossprechung von der Excommunication. S. Schröckhs Kirchengesch. Thl. 29. Fleury ad a. 1233, Raynald. Annal. Eccl. zu den betreff. Jahren. Vergl. auch den Art. Conrad von Marburg. [Schrödl.]

Steiermark, s. **Kärnthen**.

Steinamanger, Bisthum, s. Gran.

Steinigung, Todesstrafe bei den alten Hebräern. Sie wird im mosaischen Gesetze für mehrere ausdrücklich genannte Verbrechen, großentheils theocratischer Art, festgesetzt. Wer Götzendienst trieb (Levit. 20, 2), oder zum Götzendienst verführte (Deut. 13, 7 ff.), wer eine Gotteslästerung aussprach (Levit. 24, 10 ff. vgl. 1 Kön. 21, 10 ff. Apg. 7, 56 f.) oder den Sabbath entweihte (Num. 15, 32 ff.), oder mit Wahrsagerei sich abgab (Levit. 20, 27), oder sich fälschlich das Prophetenthum anmaßte (Deut. 13, 6., es muß hier vermöge des Zusammenhanges unter יוּמַת wohl der Steinigungstod gemeint sein), oder von dem Verbannten etwas entwendete (Jos. 7, 25), sollte mit dem Steinigungstod bestraft werden. Dieselbe Strafe sollte den Sohn treffen, der seinen Eltern ungehorsam war und durch Mahnungen und Warnungen sich nicht bessern ließ (Deut. 21, 18 ff.), ebenso die Braut, bei welcher das Zeichen der Jungfrauschaft nicht gefunden wurde (Deut. 22, 20) und die Verlobte, die mit einem andern Manne sündigte, sowie auch dieser selbst (Deut. 22, 23 f.). Nach thalmudischen Satzungen wurde außerdem noch mit dem Steinigungstode bestraft, wer seinen Eltern fluchte, wer mit seiner Mutter oder mit seiner Schwiegertochter Unzucht trieb, wer Knabenschande oder Bestialität übte. Das mosaische Gesetz nennt alle diese Fälle und dazu noch den Ehebruch ebenfalls speciell (Levit. 20, 9—15), bestimmt aber für dieselben nur überhaupt die Todesstrafe (מוֹת יוּמַת), jedoch mit dem Beisatze דָּמָיו בּוֹ oder דְּמֵיהֶם בָּם, welcher Levit. 20, 27 mit der Steinigungsstrafe verbunden wird. Letzteres hat ohne Zweifel zu der Folgerung und zu der ihr entsprechenden Praxis Anlaß gegeben, daß Levit. 20, 9—15 eben die Steinigungsstrafe angeordnet sei, mit Ausnahme nur des 10. Verses, der sich auf den Ehebruch bezieht und jenen Beisatz nicht hat, weßwegen im Thalmud auf den Ehebruch die Strafe der Erdrosselung gesetzt ist (Sanhedr. XI. 1—6). Allein bei jener Stelle setzt es schon der Zusammenhang außer Zweifel, daß im 10. Vers für den Ehebruch dieselbe Strafe gemeint sein müsse, wie für die übrigen dort genannten Fälle, während, wenn eine andere Strafe gemeint wäre, sie ausdrücklich genannt sein müßte. Ueberdieß erhellt aus Ezech. 16, 40. 23, 47., daß zur Zeit dieses Propheten der Steinigungstod als die gesetzliche Strafe für den Ehebruch galt. Die berührte thalmudische Satzung muß also aus einer späteren rabbinischen Deutelei hervorgegangen sein, und ist keineswegs geeignet, gegen die Richtigkeit des Berichtes über die Ehebrecherin bei Joh. 8, 5 irgend einen Zweifel zu begründen. Uebrigens wurde die Steinigung nicht nur an Menschen, sondern in gewissen Fällen auch an Thieren vollzogen; ein Stier nämlich, der einen Menschen todt stieß, mußte gesteinigt werden (Exod. 21, 28), ebenso ein Thier, mit dem ein Mensch Bestialität getrieben (Levit. 20, 15 f.). Ueber das Verfahren bei der Steinigung enthält das Gesetz keine weitere Bestimmung, als nur die Vorschrift, daß die Zeugen die ersten Steine auf die Verurtheilten werfen müssen (Deut. 17, 5—7), und aus den einschlägigen Stellen erhellt noch, daß der Vollzug der Steinigung zur Zeit Mose's außerhalb des Lagers (Levit. 24, 14. Num. 15, 36), später außerhalb der Städte (1 Kön. 26, 10. 13. Apg. 7, 58) stattfand. Ziemlich ausführlich verbreiten sich dagegen die Rabbiner im Thalmud über die Vollziehung der Steinigungsstrafe. Ihnen zufolge wurde der Verurtheilte, nachdem das Urtheil über ihn ausgesprochen war, hinausgeführt zum Steinigungsplatze (בֵּית סְקִילָה). Kam noch Jemand, der etwas zu seinem Vortheile vorbringen wollte, oder behauptete er selbst, noch etwas für sich anführen zu können, so führte man ihn wieder zurück und untersuchte die Vertheidigungsgründe; und das konnte vier bis fünf Mal geschehen, wenn an denselben etwas Haltbares sich zeigte, außerdem aber nur zwei Mal. Wenn dann der Verurtheilte vom Steinigungsplatze nur noch zehn Ellen weit entfernt war, wurde er zum Bekenntniß seiner Sünden aufgefordert, damit dieß ihm zur Versöhnung

gereiche, und wenn er nur noch vier Ellen davon entfernt war, wurden ih[m die] Kleider ausgezogen. Darauf wurde er auf den Steinigungsplatz gestellt, w[elcher] zwei Mann hoch war (שתי קומות), und von einem der Zeugen rücklings (מתכין) hinuntergestoßen. Starb er durch diesen Fall, so war die Strafe vollzog[en], wenn nicht, so nahm der zweite Zeuge einen Stein und warf ihm denselben auf das Herz, tödtete ihn auch dieser nicht, so steinigte ihn das ganze Volk. Der so Getödtete mußte dann noch aufgehängt werden, und zwar nach einigen Rabbinen in jedem Falle, nach andern aber nur dann, wenn er wegen einer Gotteslästerung oder wegen Götzendienstes gesteinigt worden war (cf. Sanhedr. VI. 1—4). Jedenfalls aber durfte er nicht über die Nacht hängen bleiben, sondern mußte am Tage, da er aufgehängt worden, wieder abgenommen werden (Deut. 21, 23). Ob diese Formalitäten alt und immer beobachtet worden seien, läßt sich zweifeln, da in den biblischen Schriften nichts davon erwähnt wird. Nicht ganz selten scheint die Steinigung auch als eine Art Lynch-Justiz vom plötzlich aufgebrachten Volk oder Pöbel geübt worden zu sein, um irgend eine mißfällige Rede oder That auf der Stelle zu rächen, vgl. 1 Sam. 30, 6. 2 Chron. 24, 21. 2 Macc. 1, 16. Matth. 21, 35. Luc. 20, 6. Joh. 10, 31 ff. Apg. 5, 26. 14, 5. 19. 2 Cor. 11, 25.; in solchem Falle war begreiflich das Verfahren ein tumultuarisches ohne Beobachtung von bestimmten Formalitäten. [Welte.]

Stephan I—X., Päpste. Stephan I., ein Heiliger unter den Päpsten, war der Sohn des Julius, ein geborner Römer, bestieg den päpstlichen Stuhl 253, nach dem Martyrertode des Papstes Lucius. Als Archidiacon erhielt Stephanus von dem den Tod vorhersehenden Papste Cornelius alle Kirchengüter anvertraut; ein gleiches Vertrauen schenkte ihm der nachfolgende Papst Lucius. Unter dem Pontificate Stephans kam eine Frage von hohem Interesse zur Verhandlung, über welche zwischen der Kirche zu Rom und der morgenländischen Kirche eine bedeutende Differenz bestand, die Frage über die Gültigkeit der von Irrgläubigen ertheilten Taufe. Die meisten Kirchen in Asien und die Bischöfe in Africa entschieden sich dahin, daß diejenigen, welche von Häretikern getauft waren, wenn sie zur katholischen Kirche zurückkehrten, hier abermals müßten getauft werden. Man hielt Provincialsynoden über diese Frage zuerst zu Carthago (um 200) unter dem Vorsitze des dortigen Bischofs Agrippinus, später (235) zu Iconium und Synnada in Kleinasien. Hier entschied man sich gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe, im Gegensatze zur abendländischen Kirche, wo man, besonders zu Rom, sich damit begnügte, den von den Irrgläubigen zur katholischen Kirche Zurückkehrenden bloß die Hände aufzulegen zum Zeichen der Aussöhnung und Buße, die Taufe aber nicht wiederholte. Die morgenländische Praxis bestätigte auch Cyprian (s. d. A.) in zwei Synoden (255 und 256); aber erst nachdem Cyprian die Beschlüsse seiner Synoden dem römischen Bischofe Stephanus I. vorgelegt hatte, drohte die bisher unangefochten bestandene Doppelpraxis beider Kirchen der Gegenstand eines verwirrenden Streites zu werden. Der Papst erklärte einfach: „Man solle keine Neuerung einführen, sondern an der Ueberlieferung festhalten;" die von den Häretikern ertheilte Taufe sei als gültig anzuerkennen, wofern nur die Form der katholischen Kirche dabei eingehalten, und unter der Aussprechung der drei göttlichen Personen, des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, ertheilt worden sei. Darüber war Cyprian sehr ungehalten, denn er konnte sich nicht von der Ansicht losreißen, daß das von den Häretikern angewandte Wasser ein profanirtes und gefälschtes, sohin ohne die Kraft sei, von Sünden zu reinigen. Cyprian ließ sich in der Hitze des Streites zu Aeußerungen gegen Stephanus hinreißen, die den Anschein boten, als habe er seine bisher bewiesene Anhänglichkeit an den römischen Stuhl und seine offenkundige Anerkennung des Primates desselben aufgegeben. Doch Stephanus erreichte sein Ziel, und Cyprian, sowie sein inniger Freund, der noch heftiger sich aussprechende Firmilian, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, müssen in der Streitsache von ihrem

Standpuncte aus, und eben deßhalb milder beurtheilt werden. Denn einmal konnte sich ja auch Cyprian auf die Praxis und Tradition mit Recht berufen, und er hatte sich wohl gehütet, eine eigentliche Wiedertaufe, die in der ersten Kirche schon so viel Abscheu erregte, zuzugeben, sondern er statuirte nur eine eigentliche Taufe. Dann ist nicht zu übersehen, daß Papst Stephan es unterlassen hatte, seinen Ausspruch zu motiviren, und etwa, wie dieses später der hl. Augustinus gegen die Donatisten gethan hat, beizufügen, daß die von der katholischen Kirche Getrennten doch noch in mehreren Stücken mit derselben einig seien, wie gerade in der Gewalt zu taufen; da ja eigentlich es Christus sei, der taufe u. dgl. Geschähe nun die Taufe so, wie sie Christus angeordnet, so müsse sie als Taufe Christi auch anerkannt werden. Zudem hatte damals die Kirche über die Ketzertaufe (s. d. A.) noch keine Entscheidung von sich gegeben, sondern dieses geschah erst auf der Synode zu Arles (314) und durch das Concil von Nicäa (325). Uebrigens war das Decret des Papstes Stephanus nicht auf die Paulianisten und Kataphryger ausgedehnt, d. i. nicht auf alle jene Häretiker, welche die katholische Trinitätslehre verwarfen; wie auch das Concil von Nicäa die Taufe solcher Häretiker verworfen hat. Wenn Papst Stephanus sich gegen Cyprian und andere Mitbischöfe, die er sonst hochachtete, in dieser Angelegenheit im kurzen Tone des Befehls zum Gehorsame verwies: so war das die Eingebung höherer Weisheit, welche nicht dulden durfte, daß durch längeres Discutiren die Einheit gestört und der Keim zu einem Schisma gelegt werde. Daher drang Stephanus ganz einfach auf Anerkennung der Tradition da, wo sie ihre reinste Quelle habe, nämlich bei der Kirche zu Rom. Denn dieser kluge und heilige Papst, sagt Vincenz von Lerin, wußte wohl, daß es die Pietät verbiete, jemals eine andere Lehre aufzunehmen, als die uns im Glauben der Vorfahren ererbte; diese müßten wir mit derselben Treue wieder auf die Nachkommen fortpflanzen, überhaupt dürfe man mit der Religion nicht dahin ausschweifen, wohin es einem Jeden beliebe; vielmehr müsse man ihr dahin folgen, wohin sie uns führt. Das sei das Eigenthümliche christlicher Bescheidenheit und Festigkeit, getreu die Grundsätze festzuhalten, welche uns die Väter hinterlassen haben, nicht aber unsere eigenen Ansichten und Privatmeinungen auf die Nachkommen zu vererben. „Was war", setzt Vincentius v. Lerin bei, „was war nun der Erfolg von diesem ganzen Vorgange? Kein anderer als der, welcher bei solchen Dingen gewöhnlich sich zeigt: man behielt den alten Glauben bei, und verwarf die neue Ansicht." Das Gegentheil ist eine gewöhnliche Erscheinung bei den Irrgläubigen. Leicht konnten durch die Praxis der africanischen Kirche die Katholiken in den Verdacht gerathen, als machten sie es den Montanisten und Donatisten nach, welche diejenigen wiedertauften, welche in der katholischen Kirche bereits getauft, zu ihrer Secte abgefallen waren. — Ein tragisches Ereigniß im Leben dieses Papstes ist die unter dem Kaiser Valerian ausgebrochene schwere Christenverfolgung, deren Opfer er selbst werden sollte. In diesen schweren Tagen sprach Stephanus unermüdet an das Christenvolk Worte des Trostes, der Unterweisung aus der hl. Schrift, und der Ermuthigung zum Ausharren bis zum Blutzeugenthum. Er ordnete Alles an, was die Umstände für die Leitung der Kirche erheischten, feierte in den Krypten der Martyrer die hl. Geheimnisse, sammelte den Clerus um sich und feuerte ihn zum standhaften Bekenntnisse an; er unterrichtete die Heiden, und taufte viele. Darüber erzürnt, ließ Kaiser Valerian den Heiligen zum Tempel des Mars führen, mit dem Befehle, daß er hier bei Todesstrafe opfern solle. Da fuhr ein Blitz vom Himmel in den Götzentempel und zertrümmerte das Götzenbild unter fürchterlichem Krachen. Der hl. Papst begab sich sofort in das Cömeterium Lucillä, mahnte die Seinen abermals zum Bestehen das Martyrerthums, und brachte Gott das hochheilige Opfer dar. Als Valerian dieses vernahm, schickte er wiederholt Soldaten nach ihm ab: Stephanus setzte unerschrocken die begonnenen Mysterien fort, und ward darauf zur tiefsten Trauer der Christen an derselben Stelle enthauptet, am 2. August 257. —

Stephan II., ein Römer, Cardinalpriester, ward rechtmäßig gewählt (27. März 752), aber nicht consecrirt, da er schon am dritten oder vierten Tage nach der Wahl am Schlagflusse starb. Wegen des Mangels der Consecration und wegen seines allzu kurzen Besitzes des päpstlichen Stuhls, haben ihm mehrere Geschichtschreiber, aber gewiß mit Unrecht, gar keine Stelle in der Reihe der Päpste angewiesen. — Stephan III. (genannt II.) ward hierauf (752) unter allgemeiner Zustimmung auf den päpstlichen Thron erhoben. Er galt als ein Mann von ungemeiner Frömmigkeit und Klugheit, von heißer Liebe zum Clerus, durchdrungen vom Eifer für die Wiederherstellung der Kirche, und für die Predigt der christlichen Lehre. Er war gewandt und durchgreifend im Handeln, jedoch ferne von aller Hartnäckigkeit. Dieß bewies Stephan bei der Abwehr der Angriffe, die er von dem Longobarden-Könige Aistulph zu erdulden hatte. Dieser hatte sich des Exarchates von Ravenna bemächtigt, und bedrohte sofort auch die Stadt Rom mit einem Ueberfall. Stephan nahm seine Zuflucht zu Gott, sagte öffentliche Bußgänge an, er selbst pilgerte baarfuß in die Basilica ad Praesepe. Wie durch eine höhere Eingebung bestimmt, faßte er den Entschluß, sich hilfesuchend nach dem Frankenreiche zu wenden, da von Seite des schwachen, indolenten und von den fanatischen Bilderstürmern ganz unterjochten Kaiser Constantinus Copronymus keine Unterstützung zu hoffen war. Der mächtige Beherrscher des Frankenreiches, Pipin, war der Einzige, auf den der Papst um so gewisser rechnen durfte, da dieser kräftige Regent in Ansehung seiner Erhebung auf den Thron dem römischen Stuhle zu allererst verbunden war. Doch wollte der friedfertige Papst noch einen Versuch zur friedlichen Beilegung des Handels versuchen, und sich, trotz der Bitten und Thränen des römischen Volks, persönlich zum Könige der Longobarden verfügen. Erst nachdem er sich überzeugt hatte, daß der Sinn Aistulphs nicht zu beugen sei, begab sich Stephan nach Frankreich zu König Pipin (s. d. A.), seine Hilfe zu erbitten. Auf Anrathen des Papstes sandte Pipin dreimal Gesandte an Aistulph; doch dieser beharrte auf seiner Weigerung, Rom zu verschonen und seine ungerechten Eroberungen aufzugeben. Jetzt zog Pipin gegen den Lombarden aus; aber noch einmal, als die Truppen schon auf halbem Wege waren, schickte Pipin eine Gesandtschaft an Aistulph ab, nachgebend den Bitten des Papstes, welcher das Blutvergießen wo möglich vermeiden wollte. Allein Aistulph antwortete nur mit Drohungen; nun überschritt Pipin die Alpen, belagerte den Longobardenfürsten in Pavia, und ließ sich von demselben das eidliche Versprechen geben, daß er das Exarchat (s. d. A.) und alles bisher Eroberte zurückstellen werde. So zog nun Pipin, bei bereits eingetretener strenger Winterkälte nach Frankreich zurück. Vor dem Auszuge hatte Pipin in Gegenwart der Großen des Reichs das feierliche Gelübde gemacht, er werde, so ihm Gott den Sieg über den Longobarden verleihe, das Exarchat mit den dem römischen Staate entrissenen fünf Städten zur Erlangung der Vergebung seiner Sünden dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern als ewiges Eigenthum übergeben. Allein kaum war Pipin über die Alpen gegangen, als Aistulph wortbrüchig in das römische Gebiet einfiel, Rom selbst angriff, und daselbst die Gräber der hl. Martyrer schändete. Papst Stephan wandte sich aufs Neue an seinen Beschützer; Pipin zieht abermals nach Italien. Einer Gesandtschaft von Kaiser Copronymus, welche das Exarchat und die übrigen Städte für den Kaiser, mit Ausschluß des Papstes, in Anspruch nehmen sollte, gab Pipin den Bescheid: keine Aussicht auf irdische Vortheile, sondern bloß die Absicht, die göttliche Gnade zu verdienen, habe ihn bewogen, die römische Kirche in seinen Schutz zu nehmen; habe er das Exarchat und die fünf Städte wieder in seiner Gewalt, so werde er seinem Eide gemäß sie dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern übergeben. Pipin hielt Wort. Sobald er dem Longobarden das Exarchat und noch 22 Städte abgenommen hatte, machte er damit dem Papste ein Geschenk. Diese Schenkung war die erste Grundlage der weltlichen Herrschaft des römischen Stuhls; denn in Betreff der Schenkung Constantins ist kein Zweifel übrig, daß eine solche nie existirt hat. Mit dieser „dem hl. Petrus“ gemachten

Schenkung hat sich Pipin um das fortlebende oberste Hirtenamt Petri, d. h. um den Primat des römischen Stuhls, ein wesentliches, nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst erworben, das über die Person des damaligen Inhabers Stephanus hinaus sich auf alle zukünftigen Zeiten erstreckt. Nach dem Einsturze des römischen Reichs mußte die Vorsehung für ein Mittel sorgen, die Selbstständigkeit des ersten Sitzes der Christenheit zu wahren und zu schützen gegen Abhängigkeit und Unterjochung durch mächtige und ungerechte Inhaber weltlicher Gewalt. „Denn so lange, wie Abt Fleury schreibt, das römische Reich noch als solches bestand, umschloß es in seiner ungeheuren Ausdehnung fast die ganze Christenheit; nachdem aber Europa in verschiedene von einander unabhängige Fürstenthümer sich getheilt, so mußte der Papst, wenn er nicht selbst auch ein unabhängiger Landesherr war, der Unterthan irgend eines andern sein; dieses aber wäre ein Mißstand gewesen, welcher der Vereinigung und Unterwerfung Aller unter ihn, als das gemeinsame geistliche Oberhaupt, unstreitig sehr hinderlich gewesen sein, und zu immerwährenden Spaltungen den Anlaß gegeben haben würde. So darf man es denn als eine Fügung der göttlichen Vorsehung betrachten, daß der Papst sich unabhängig sieht, und als der Herr eines hinreichend starken Staates dasteht, dessen Unabhängigkeit zu unterdrücken die übrigen souveränen Fürsten nicht leicht wagen dürfen. Aber gerade dadurch ward der Papst desto freier in der Ausübung seiner geistlichen Macht, und in den Stand gesetzt, die übrigen Bischöfe desto leichter bei ihrer Pflicht zu erhalten.“ — Papst Stephan versammelte oft die römische Geistlichkeit in seinem Palaste und ermahnte sie zum fleißigen Studium der hl. Schrift und der Concilien, damit sie den Feinden der Kirche gegenüber stets die rechten geistlichen Vertheidigungswaffen in Bereitschaft hätten. Stephan starb 757 nach einer fünfjährigen Regierung, und hinterließ fünf Briefe und mehrere canonische Constitutionen. — Stephan IV. (genannt III.), ein Römer, der Abstammung nach ein Sicilianer, ein Benedictiner-Mönch des Klosters S. Chrysogoni, von Papst Zacharias zum Cardinalpriester unter dem Titel der hl. Cäcilia ernannt, ward 768 als Papst erwählt, unter der Regierung der Kaiser Constantinus Copronymus und Leo. Die Päpste Zacharias, Stephanus und Paulus schätzten ihn wegen seiner ausnehmenden Tugend und Erfahrung. Nach dem Tode des letztgenannten Papstes vereinigten sich sämmtliche Wähler einstimmig zu seiner Wahl, und geleiteten ihn unter lebhaften Acclamationen in den Lateran. Eines seiner ersten Werke war die Verurtheilung seines Gegenpapstes, mit Namen Constantin, eines Mannes von fürstlicher Abkunft. Dieser hatte sich noch vor Ableben des Papstes Paulus I. durch Mittel der Gewalt und Intrigue als Laie zum Papste wählen lassen, und 13 Monate hindurch seine Rolle gespielt. Im Jahre 769 hielt Stephan im Lateran eine Versammlung von Bischöfen aus Frankreich und Italien, lud den Usurpator Constantin vor, um ihn über das Verbrechen seiner ruchlosen Besitznahme des Pontificats anzuklagen. Zuerst entschuldigte sich der Ruchlose damit, daß man ihn wider seinen Willen gewählt habe; gleich darauf aber vermaß er sich, sein Beginnen mit Beispielen aus früherer Zeit zu rechtfertigen, denen zufolge schon manchmal Laien zu Bischöfen seien creirt worden. Es erfolgte sofort die einstimmige Verdammung des Eindringlings, und der Beschluß der Versammlung, daß fortan unter Strafe des Kirchenbannes kein Laie das Pontificat sich anmaßen dürfe, er sei denn durch die verschiedenen kirchlichen Stufen bis zum Presbyterate aufgestiegen. Constantins Regierungsacte wurden annullirt und verbrannt. In der dritten Sitzung dieses Concils ward beschlossen, daß alle von Constantin ungültig geweihten Bischöfe nach Hause zurückkehren, dort auf's Neue gewählt werden und dann nach Rom sich begeben sollten, um vom Papste geweiht zu werden. Das endliche Schicksal des Gegenpapstes war, daß man ihm und mehreren seiner Anhänger die Augen ausstach, eine Barbarei, wie sie in jenen Zeiten der Anarchie und des Fanatismus leider nur zu häufig vorkam, und am Grausamsten von den griechischen Bilderstürmern an standhaften Katholiken, besonders an Mönchen, verübt wurde. Uebrigens

zeigte sich auch darin das Gericht Gottes gegen ihn, daß dem Gegenpapste noch ein Pseudopapst in der Person eines gewissen Philippus entgegengestellt ward. Von Frankreich hatten sich zu dieser Synode 52 Bischöfe eingefunden; Stephanus hatte sich die gelehrtesten Männer hiezu eigens von Pipin und seinen Söhnen erbeten; und die Söhne beeilten sich, dieselben auch zu senden, denn Pipin hatte inzwischen (768) das Zeitliche gesegnet. Diese Synode suchte auch andern dringenden Bedürfnissen zu begegnen. Sie verdammte die Decrete, welche die Pseudosynode zu Constantinopel gegen die hl. Bilder erlassen hatte, und Stephanus ermangelte nicht die römischen Beschlüsse dem Kaiser Constantinus Copronymus mitzutheilen, um ihn von seinen heillosen Irrthümern zurückzubringen; aber statt in sich zu gehen, ließ der gottlose Fürst zu Ephesus auf einem freien Platze Mönche und gottgeweihte Jungfrauen zusammenkommen, und befahl denselben, auf der Stelle sich gegenseitig zur Ehe zu nehmen. Diejenigen, welche widerstrebten — und ihrer waren die meisten — ließ er blenden und ins Elend treiben! Einen harten Stand hatte Stephan auch gegen den Longobardenkönig Desiderius (s. d. A.), welcher durch List und Betrug viel Verwirrung in der Kirche stiftete. So verkaufte er an einen gewissen Michael die Infel von Ravenna. Mit Hilfe der fränkischen Legaten gelang es, diesen sacrilegischen Usurpator zu vertreiben. Nun sann aber Desiderius auf Rache an jenen, welche dem Papst zur Austreibung des Michael behilflich waren; durch Bestechung des Stadtobersten gelang es ihm, bewaffnet in Rom zu erscheinen, den Papst in der St. Peterskirche festzuhalten, und zwei seiner Freunde zu blenden. Feierlich hatte Desiderius am Grabe des hl. Petrus dem Papste Stephanus, der die Rechte der Kirche von ihm zurückforderte, die vollkommene Restitution des Patrimonium Petri versprochen; aber nach seiner Weise nichts von dem Versprochenen gehalten. Stephanus wandte sich deßhalb an die fränkischen Herrscher Carl und Carlmann, um die Longobarden (s. d. A.) zur Herausgabe des ungerechten Besitzes zu nöthigen. Mehrmals schrieb Stephan an die genannten Herrscher und an ihre Mutter in erfreulicheren Angelegenheiten, einmal aber sah er sich veranlaßt, ein Schreiben drohenden und warnenden Inhalts an Carl zu erlassen; er rieth ihm nämlich seiner Pflicht gemäß dringendst ab von einer Heirath mit des Longobardenkönigs Tochter Bertha. Dessenungeachtet heirathete Carl dieselbe, entließ sie aber nach Verlauf eines Jahres auf eine ärgerliche Weise. Nachdem Stephan drei und ein halbes Jahr regiert hatte, erreichte ihn 772 der Tod, ohne Zweifel verfrüht durch den Schmerz über die scheußlichen Grausamkeiten, welche der kaiserliche Statthalter Draca an Mönchen und Klosterfrauen verübte, welche den Gräueln der Bilderstürmerei zu huldigen sich geweigert hatten. — Stephan V. (genannt IV.), ein Römer von vornehmer Abkunft, von Papst Leo III. zum Cardinaldiacon erhoben, erhielt die Wahl zum Oberhaupt der Kirche am 24. Juni 816, starb aber schon im Januar des folgenden Jahrs. Gleich nach seiner Thronbesteigung ließ er die stets zum Aufruhr geneigten Römer dem Kaiser Ludwig dem Frommen den Eid der Treue schwören, um dieselben desto leichter im Zaume halten zu können. Diesem Kaiser zeigte er seine vorhabende Reise nach Frankreich an, welche er auch schon zwei Monate nach seiner Consecration antrat. Diese Reise hatte zum Zwecke, den Kaiser zu krönen und mit ihm über die Beruhigung Italiens gemeinsame Pläne zu fassen. Ludwig sandte dem Papste eine ausgezeichnete Gesandtschaft entgegen, ihn zu empfangen und nach Rheims zu geleiten. Der Kaiser selbst zog ihm mit dem Gefolge der Großen des Reichs eine Strecke entgegen und bewillkommte das Oberhaupt der Kirche auf die ehrfurchtsvollste Weise. Sonntags darauf ertheilte der Papst unter dem feierlichen Gottesdienste dem frommen Fürsten die hl. Salbung und setzte ihm eine als Geschenk mitgebrachte kostbare Krone aufs Haupt, ihn als Kaiser ausrufend; ebenso krönte er dessen Gemahlin Irmengardis als Kaiserin. Diese Gelegenheit benützte der milde Sinn des Papstes, einen Gnadenact für mehrere gefangene Römer zu bewirken; er erbat sich von Ludwig die Gnade, daß diejenigen Römer, welche

sein Vater Carl der Große für Verbrechen, an der römischen Kirche und an Papst Leo III. begangen, in Frankreich gefangen gesetzt hatte, mit ihm frei nach Rom zurückkehren dürften. — Stephan VI. (genannt V.), ein Römer, gelangte 885 auf den päpstlichen Stuhl. Papst Hadrian III. gewann ihn sehr lieb und zog ihn wegen seiner ausgezeichneten Eigenschaften in seine Nähe. Unter den übrigen Tugenden dieses Papstes rühmt man besonders seinen mildthätigen Sinn und seine Liebe zu den Betrübten, Armen und Waisen, als deren Vater er gepriesen ward. Zur Zeit seines Regierungsantrittes befand sich das Kirchenvermögen im kläglichsten Zustande; er opferte daher sein ganzes Privatvermögen, um die Hungernden zu speisen und der ärgsten Noth zu steuern. Er entbehrte selbst öfters das Nothwendige, um Wittwen und Waisen zu helfen. Täglich las er die hl. Messe, und verwandte alle Zeit, welche ihm seine Regierungsgeschäfte übrig ließen, auf das Gebet und die Psalmodie. Ein großer Vorzug dieses Papstes ist es auch, daß er es verstand, sich mit Männern von erprobter Rechtschaffenheit, Erfahrung und Wissenschaft zu umgeben. Die Rechte der Kirche, namentlich des römischen Stuhls, vertheidigte Stephan mit Erfolg gegen den schismatischen Patriarchen Photius. Der Kaiser Basilius hatte an Papst Hadrian III. ein Schreiben erlassen, voll von Beschimpfungen und Lästerungen gegen Hadrian und dessen Vorfahren Marinus, weil dieselben mit Photius nicht in Gemeinschaft traten. Hadrian starb inzwischen, Stephanus erhielt und beantwortete das kaiserliche Schreiben für seinen Vorfahren im Interesse des höchsten Stuhles der Christenheit auf eine ebenso kräftige als feierliche Weise; er verweist es dem Kaiser, daß er sich des excommunicirten Eunuchen so warm annehme, und bestätigt von Neuem das Anathem gegen Photius, einen Mann, der (nach der Zeichnung Fleury's) der ausgezeichnetste Geist des Jahrhunderts, dabei aber ein vollendeter Heuchler, voll Bosheit in seinen Handlungen, in seinen Reden wie ein Heiliger war. Das Schreiben von Papst Stephan kam in die Hände Leo's, des Sohnes des Basilius, welcher mittlerweile mit Tod abgegangen war. Dieser fand die von Seite Roms vorgebrachten Klagen begründet; die Verbrechen des Photius ließen keinen Einwand zu; so verfügte Leo die Zurückberufung aller jener Geistlichen, welche Photius excommunicirt, verfolgt und verbannt hatte, er selbst aber ward 886 seines Patriarchalsitzes verlustig erklärt und in ein armenisches Kloster verwiesen, wo er 891 starb. So war das unselige Schisma auf längere Zeit beseitigt. Der Kaiser schlug nun der Clerisei seinen Bruder, der freiwillig den geistlichen Stand erwählt hatte, für den Patriarchenstuhl von Constantinopel vor. Da aber derselbe von Photius zum Diacon war geweiht worden, so rieth der Kaiser den versammelten Bischöfen und Priestern, eine Deputation an den Papst nach Rom abzusenden, um Dispensation für die von Photius Ordinirten zu begehren, und die Wahl seines Bruders bestätigen zu lassen, was auch in's Werk gesetzt wurde. Dieser Papst starb 891, nach einer sechsjährigen Regierung. — Stephan VII. (genannt VI.), ein Römer, gelangte 896 durch die Agitation der mächtigen Partei des Markgrafen Adalbert auf den päpstlichen Thron, nach der Absetzung und Vertreibung des Gegenpapstes Bonifacius, welcher durch gewaltsame Volksauftritte eingedrungen, den usurpirten Thron nur 15 Tage lang eingenommen hatte. Dieser Papst besiegelte die wenig ehrenhafte Art seiner Erhebung durch einen schmachvollen Act unmenschlicher Grausamkeit an der Leiche seines Vorfahren und persönlichen Feindes Formosus (s. d. A.); er ließ dessen Leiche ausgraben, dieselbe verhöhnen, verstümmeln und enthaupten, und zuletzt in die Tiber werfen! Als Vorwand zu dieser unsinnigen Rache mußte der Umstand dienen, daß Formosus das unerhörte Verbrechen begangen habe, seinen Bischofssitz von Porto mit dem zu Rom zu vertauschen. Die von Papst Formosus geweihten Geistlichen wurden abgesetzt, und, wie Mehrere behaupten, von Neuem geweiht. Die Strafe für diese Gräuelthat ließ nicht lange auf sich warten. Die Freunde des im Grabe geschändeten Formosus wiegelten das Volk gegen Stephanus auf. Dieses warf ihn in den Kerker,

wo er wenige Monate nachher erdrosselt wurde. Papst Johann IX. hielt ein Concil, welches alles Das verdammte, was 897 in der Versammlung einiger Bischöfe zu Rom gegen das Andenken und die Leiche des Formosus beschlossen worden war. Die Väter dieses Concils rechtfertigten die von Formosus vorgenommene Verlegung seines Sitzes nach Rom, da er wegen seiner ausgezeichneten Verdienste auf den apostolischen Stuhl befördert worden sei. — Stephan VIII. (genannt VII.), ein Römer, Nachfolger Leo's VI., ward gewählt 929, und regierte 2 Jahre, 1 Monat und 15 Tage. Man schildert ihn als einen Mann von mildem Charakter und großer Frömmigkeit; merkwürdige Thaten weiß die Geschichte von ihm nicht zu berichten. — Stephan IX. (genannt VIII.), ein Teutscher von Geburt und Verwandter des Kaisers Otto, ward gewählt 939 von Clerus und Volk, während die Cardinäle dagegen waren. Bald reizte ein gewisser Alberich, der seine Herrschaft in Rom nicht beengt haben wollte, die Römer gegen den teutschen Papst in einem Maße auf, daß sie einen Aufstand erregten, in welchem sie den Papst im Gesichte so mißhandelten und verunstalteten, daß er sich nicht mehr öffentlich sehen zu lassen getraute. Als von Hugo Capet in Frankreich der rechtmäßige Frankenkönig Ludwig gefangen gehalten ward, drang Kaiser Otto auf seine Freilassung, und wurde hierin vom Papste unterstützt. Dieser sandte Legaten nach Frankreich, und befahl den fränkischen Großen unter der Strafe des Kirchenbannes, den König freizugeben, was auch geschah. Er starb 942, nach einer Regierung von drei Jahren und vier Monaten. — Stephan X. (genannt IX.), ein Lothringer, Sohn Gotelon's, Herzogs von Niederlothringen, und Bruder Gottfrieds des Bärtigen, führte den Namen Friedrich, erhielt in der Jugend eine sorgfältige Erziehung, und widmete sich dem Kirchendienste, ward zuerst Canonicus zu St. Lampert in Lothringen, darauf ward er von Papst Leo IX. zum Cardinaldiacon und zum Canzler des apostolischen Stuhls erhoben. Als solcher reiste er mit dem Cardinal Humbertus als Legat nach Constantinopel, wo er die Irrthümer der Griechen widerlegte. Den Patriarchen Michael Cärularius und seine Anhänger, die er in öffentlicher Disputation besiegt hatte, verurtheilte er zufolge apostolischer Vollmacht. Vom Kaiser Constantinus Monomachus, der ihn ehrenvoll aufgenommen, ward er auch mit reichen Geschenken „für den hl. Petrus“ entlassen. Dessenungeachtet kam der Legat Friedrich, da ihm die Schätze unterwegs vom Theatiner Comes Trasimund waren geraubt worden, nicht nur leer nach Rom zurück, sondern kam überdieß bei Kaiser Heinrich in den schweren Verdacht, als habe er in Constantinopel sich gegen ihn verbündet. Das erfuhr Friedrich und trat als Mönch in das Kloster Monte Cassino, und ward unter Papst Victor II. zum Abte dieses Klosters gewählt. Als er Rom verlassen wollte, verkündete man das Ableben dieses Papstes; nun führten ihn die Römer mit Gewalt in die Basilica St. Petri ad Vincula und wählten ihn hier am 2. August 1057 zum Papste unter dem Namen Stephan, mit solchem Jubel, wie er seit vielen Jahren bei derlei Veranlassung nicht mehr war geäußert worden. Friedrich, fast in Monatsfrist zum Abte von Monte Cassino, zum Cardinal der hl. römischen Kirche und zum Papste erhoben, behielt auch als Papst den Namen eines Abtes bei, und veranstaltete während seines viermonatlichen Aufenthaltes in Rom wiederholte Synoden, um dem Sittenverderbnisse des Clerus zu begegnen; insbesondere ging sein Streben dahin, der Simonie, dem Concubinate der Geistlichen, und den blutschänderischen Ehen abzuhelfen. Alle jene Cleriker, welche trotz des Verbotes Leo's IX. sich gegen die Enthaltsamkeit vergangen hatten, wurden selbst nach aufgegebener Gemeinschaft mit ihren Concubinen und geleisteter schwerer Buße noch auf einige Zeit vom Presbyterium, und für immer von der Verrichtung der hl. Mysterien ausgeschlossen. Hiebei bediente er sich besonders der Dienste des Peter Damiani (s. d. A.), den er aus seiner Einsamkeit nach Rom berief, und nöthigte, das Bisthum Ostia, womit die erste Cardinalswürde verbunden war, anzunehmen. Am Festtage des hl. Andreas kehrte Stephan nach Monte Cassino zurück, wo er den Mönchen befahl, sich einen

neuen Abt zu wählen; sie wählten seinen Freund Desiderius. Dieser sollte jedoch ihm erst nach seinem Ableben in der Abtei nachfolgen, nach dem Vorgange seines Vorfahrers Victor II., welcher sich auch das Bisthum Eichstädt für seine Lebzeiten vorbehielt. Auch nach Außen war Stephan bestrebt, seine Wirksamkeit zum Besten der Kirche geltend zu machen. Der Umstand, daß der stolze Michael Cärularius in's Exil hatte wandern müssen, schien ihm günstig für die Einigung der orientalischen mit der römischen Kirche; er bestimmte daher die Gesandten, die er für dieses Geschäft für tüchtig hielt, darunter auch den designirten Abt Desiderius; allein sein Tod kam diesem Unternehmen zuvor. Durch eine Gesandtschaft an die Kaiserin Agnes, Mutter des Kaisers Heinrich IV., vertreten durch den Archidiacon der römischen Kirche, Hildebrand, unterrichtete er diese von der Lage der Dinge in Italien, besonders von seinem Vorhaben, die Normannen aus Italien zu vertreiben, und von seinem ernstlichen Willen, daß der Bischof Gerhard von Florenz zu seinem Nachfolger gewählt werde, wozu er die Zustimmung der Kaiserin sich erbat. Durch diese Wahl wollte Stephan wahrscheinlichen Spaltungen vorbeugen. Zu eben diesem Ende erließ er eine Verfügung, daß, im Falle er vor der Rückkehr Hildebrands sterben würde, die Papstwahl solle verschoben werden. Stephan trug sich auch mit dem Plane, nach dem Tode des Kaisers Heinrich, seinem Bruder, dem Herzoge Gottfried von Lothringen, die Kaiserkrone zuzuwenden, und mittelst seiner Hilfe die Normannen aus Italien zu vertreiben. Da ihm aber die Mittel fehlten, so schrieb er zu diesem Ende eine in Toscana zu haltende Synode von Clerus und Volk aus. Inzwischen aber befahl er dem Abte von Monte Cassino, den ganzen sehr reichen Schatz dieses Klosters an Gold und Silber ihm auszuliefern, wofür dasselbe in kurzem weit mehr erhalten sollte. Man gehorchte ihm auch, obgleich mit betrübtem Herzen. Doch als er diesen herrlichen Schatz sah, konnte er sich der Thränen nicht enthalten, und schickte ihn eilig zurück. Die Ausführung sämmtlicher Pläne dieses Papstes scheiterte an dem frühzeitigen Ableben desselben, das schon im J. 1058 nach einer achtmonatlichen Regierung erfolgte. Seine Verordnung, die Papstwahl bis nach erfolgter Rückkehr Hildebrands aus Teutschland auszusetzen, vereitelten mehrere mächtige Römer, welche, da sie sich vor keinem Kaiser zu fürchten hatten, mit einer Schaar Bewaffneter des Nachts in eine Kirche drangen, und da den Bischof Johann von Veletri zum Papste wählten, der sich Benedict X. (auch als Benedict IX. wird er bezeichnet) nannte. Allein dieser Wahl ward von Petrus Damiani und andern widersprochen, und Hildebrand versammelte nach seiner Rückkehr die ihm gleichgesinnten Cardinäle und vornehmen Römer nach Siena; man einigte sich in der Wahl des Bischofs Gerhard von Florenz, der sich Nicolaus II. nannte und auch vom kaiserlichen Hofe als rechtmäßiger Nachfolger Stephans die Bestätigung erhielt. Cfr. Palatii gesta Pontif. Roman. und Alph. Ciaconii Vitae et res gestae Pontif. Rom. et Card. [Dür.]

Stephan Gobarus, s. Monophysiten.

Stephan, der Heilige, König von Ungarn, s. Magyaren.

Stephan von Tierno, s. Grandmont.

Stephanische Bibelausgaben, s. Bibelausgaben.

Stephanus, der heilige, einer der sieben ersten Diaconen (s. Diaconat), dessen Leben und Tod in der Apostelgeschichte Cap. 6. und 7. beschrieben wird, war der erste unter den Blutzeugen für den Glauben an Christus, weßhalb er auch in der christlichen Kirche Protomartyr (Erstlingsmartyrer) genannt wird. Sein Fest, Stephanstag genannt, (festum S. Stephani Protomartyris) folgt unmittelbar dem Weihnachtsfeste und ist gleich den Festen des Apostels Johannes und der bethlehemitischen Kinder als festum concomitans desselben zu fassen. „Nach einer nützlichen Einrichtung," sagt Bernhard von Clairveaux (Opp. vol. II. pag. 72. edit. Venet. 1726), „begleiten diese drei Feiertage das Geburtsfest des Herrn." Ich glaube nicht, daß außer den drei Gattungen der hl. Martyrer, deren Andenken

begangen wird, noch eine vierte unter den Menschen sich finden lasse. Beim hl. Stephanus haben wir zugleich den Willen und die That des Martyriums, den Willen allein beim hl. Johannes, die Thatsache allein bei den unschuldigen Kindern. „Wie Christus, der Erde geboren, heute von uns gefeiert wird, so feiern wir die folgenden Tage auch das Andenken dieser Heiligen in ihrer Geburt für den Himmel." Auf ähnliche, mehr in mystischen Ausdrücken dargelegte Weise erklärt Durandus in seinem Ration. div. off. libr. VII. c. 42. die Verbindung des Stephansfestes mit der Weihnachtsfeier; nach Augusti (Denkwürd. Bd. I.) drückt eine alte Formel die dieser Verbindung zu Grunde liegende Idee so aus: „Heri natus est Christus in terris, ut hodie Stephanus nasceretur in coelis." Schon Gregor von Nyssa (gest. circa 396) sagt zur Motivirung dieser Verbindung in einer seiner Homilien: „Wir feiern ein Fest auf das andere. Gestern speiste uns der Herr der Welt; heute weidet uns des Herrn Nachfolger. Wie so? Christus zog für uns den Menschen an, Stephanus zog ihn für Christus aus. Christus stieg für uns auf die Erde herab, Stephanus verließ dieselbe für Christus." — Diese Stelle berechtigt zugleich zu einem Schlusse auf die Genesis des Festes. Nicht nur Gregorius von Nyssa, auch Eusebius von Emisa und Johannes Chrysostomus haben uns Reden auf diese Festfeier hinterlassen; ja es spricht von ihr bereits der Verfasser der s. g. apostolischen Constitutionen (libr. VIII. c. 33.), so daß also deren Ursprung in der morgenländischen Kirche zu suchen ist. — Im Bereiche der lateinischen Kirche wurde das Andenken an den Erstlingsmartyrer zuerst in Ancona durch eine locale Feier begangen. Ein Schiffer aus Italien, bemerkt der hl. Augustin (Serm. 323. al. 32. de div.), der bereits zu Jerusalem getauft worden sei und an Christus glaubte, habe der Steinigung des Heiligen zugesehen, und einen Stein, der am Ellenbogen des ehrwürdigen Blutzeugen abprallte und weiter wegflog, aufgehoben und als Andenken auf die Heimfahrt mitgenommen; es sei ihm dann durch höhere Eingebung befohlen worden, den Stein in Ancona zu hinterlegen, was die Veranlassung gegeben habe, daß das Fest des hl. Stephanus dort früher, als anderswo gefeiert wurde. Allgemeinere Verbreitung fand das Fest successive in Folge der Auffindung der Gebeine unseres Heiligen. Man setzt diese Entdeckung gewöhnlich in's J. 415 und die Kirche feiert sie alljährlich am 3. August durch ein nur auf Messe und Brevier sich erstreckendes Fest (festum inventionis s. Steph. Protomart.). Der Act. Apost. V. 34. XXII. 3. erwähnte jüdische Lehrer Gamaliel, erzählt Jamin (Geschichte der Kirchenfeste S. 34) nach dem von Augustinus (de civ. Dei l. XXII. c. 8.) als ächt anerkannten Berichte Lucians, nahm den Leichnam des hl. Stephanus heimlich von der Richtstätte weg und begrub ihn auf einem seiner Landgüter in der Nähe von Jerusalem. Im J. 415 habe eine Vision dem Priester Lucian den Ort entdeckt, wo die irdische Hülle des Erzmartyrers lag. Lucian habe nachgraben lassen und gefunden, was er gesucht. Auf einem Steine über dem Leichnam sei eine hebräische Inschrift gewesen, welche Krone (στέφανος = Kranz, Krone) bedeute. Nach sorgfältiger Untersuchung der Sache durch den Bischof Johannes von Jerusalem seien die Gebeine in diese Stadt und zwar in die Kirche zu Sion übertragen, einige Reliquien aber für die Kirche zu Kaphargamala, wo der Auffinder Lucian Priester war, abgesondert und zurückbehalten worden. Von Jerusalem brachte im J. 416 der spanische Presbyter Orosius, Lucians Freund und Kampfgenosse gegen Paganismus und Pelagianismus, einige Reliquien unseres Heiligen nach Spanien und Gallien, und theils aus den wunderbaren Erfolgen, wovon deren Verehrung begleitet war, theils aus einer Rede des Bischofs Faustus („Ecce iste, qui dudum beato paradisi splendore perfruitur, nunc mundo ad hoc ostenditur, ut colatur. Unde dispensator utilitatum nostrarum Deus evidenter eum praecepit honorari, quem praestitit inveniri." In not. Sirmondi ad Serm. 25. August.) können wir schließen, daß das Andenken an Stephanus bereits damals festlich und feierlich zu begehen angefangen wurde. Zwei

Jahre später erhielt auch Africa durch einen von Jerusalem kommenden Mönch Theile der Ueberreste unseres Heiligen, worauf in Folge neuer Wunder zu Uzala, unweit Utica, zu Hippo und an anderen Orten die entsprechende Festfeier angeordnet wurde (Vgl. Binterim, Denkw. Bd. V. Thl. I.). Man findet dieselbe im alten Calendarium von Carthago und in dem des Polemius Sylvius; in den Sacramentarien von Leo, Gelasius und Gregorius, so wie in dem gothischen Missale, welches sich durch eine mit besonderer Feierlichkeit umgebene Benedictio populi pro festo s. Stephani liturgisch auszeichnet, woraus hervorgeht, daß dieses Fest zu den Hauptfesten gerechnet wurde. Wenn desselben auch die Statuten des Bonifacius keine Erwähnung thun, so steht es doch in jenen Chrodegangs vom J. 762, in dem Festcyclus der Aachener Synode vom J. 809 und in den Capitularien des Baseler Bischofs Hetto vom J. 822. (Vgl. Marzohl und Schneller, Liturg. Bd. IV. S. 175.) — In viel spätere Zeit, in die zweite Hälfte des eilften Jahrhunderts, fällt die Verbindung einer Commemoration aller hl. Martyrer mit dem Stephanstage, wahrscheinlich um das Andenken an die Schaar der christlichen Blutzeugen mit dem ihres Heerführers zu vereinigen. Wie innig das letztere mit der Weihnachtsfeier verbunden ist, geht schon aus der Zusammensetzung des betreffenden Officiums hervor. — Noch ist zu bemerken, daß in einzelnen Gegenden, z. B. der Schweiz, am Feste des hl. Stephanus den Gläubigen gesegneter Wein vom Priester zum Trinken dargereicht wird unter der Segensformel: „Trinke die Starkmuth des hl. Stephanus im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes! Amen." Von diesem Gebrauche ist zwar in mehreren Sammlungen von Benedictionsformularien z. B. in dem zu Einsiedeln im J. 1685, in dem zu Kempten im J. 1750 herausgegebenen und in dem bekannteren von Gelasius die Rede; aber kein Rituale hat denselben kirchlich approbirt; ja Bischof Ulrich von Passau (vgl. Conc. Passav. a. 1470. c. 38.) ihn förmlich verboten. [Kraus.]

Sterbebett, Ehen auf dem, dürfen, da der Zweck der Ehe voraussichtlich nicht mehr oder nur zum Theil erreicht werden kann, nicht geradezu gestattet werden. Wenn jedoch Jemand sich bereits mit einer Person rechtsgültig verlobt, oder sie unter dem Versprechen der Ehe zum Falle gebracht, oder in offenkundigem Concubinate mit ihr zusammengelebt hat, und nun schwer erkrankt und hoffnungslos darniederliegt, so erlaubt die Kirche, unter der Voraussetzung, daß alle sonstigen wesentlichen Erforderniße vorhanden seien und eingehalten werden, theils zur Beruhigung des Sterbenden, theils um der Braut sein Wort zu lösen, oder die Gefallene oder als Beischläferin diffamirte Person zu Ehren zu bringen und die etwa mit ihr erzeugten Kinder zu legitimiren, den Abschluß der Ehe auch auf dem Todbette mit Umgehung der Proclamationen, und verleiht einer solchen Verbindung alle Rechte einer gültigen Ehe. Die Staatsgesetze haben aber solchen Verbindungen, weil sie den Concubinat zu begünstigen scheinen, nicht selten die bürgerlichen Wirkungen einer legitimen Ehe entzogen. Vgl. S. Waga, De eo quod justum est circa matrimonium in articulo mortis contractum, Regiom. 1735.

Sterbegebete sind jene in dem Rituale Romanum enthaltenen Gebete, durch welche der Priester eine dem Tode nahe Seele dem Vater der Barmherzigkeit empfiehlt, die daselbst unter dem Namen Ordo commendationis animae vorkömmt. Der Moment des Todes ist für jeden Christen auf Erden der wichtigste, indem der Austritt aus diesem Leben der Eintritt in die Ewigkeit ist. Daher war es von jeher in der christlichen Kirche Gewohnheit, die aus dem Leibe scheidende Seele der Erbarmung Gottes zu empfehlen. War der Kranke im Stande, noch selbst zu beten, so wurden ihm passende Gebete vorgesprochen; war er zu schwach oder bewußtlos, so vereinigten sich Verwandte und Angehörige am Krankenbette und beteten für den schwer Darniederliegenden. Besonders war man bemüht, Priester zum Krankenbette zu berufen, damit sie im Namen der Kirche Gebete für den mit dem Tode Ringenden verrichten. So wird vom hl. Johannes Eleemosinarius erzählt, er habe sich

häufig zu Sterbenden begeben und ihnen den hl. Segen ertheilt. Ludwig der Fromme ließ bei seinem Tode den Bischof Diogenes von Metz zu sich kommen und begehrte von ihm den Segen. Auch einzelne Gebete kommen für diesen wichtigen Moment in ältern Documenten vor, z. B. im Antiphonar des hl. Gregor des Großen das Gebet: Subvenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, und der hl. Petrus Damiani schrieb an einen schwer kranken und dem Tode nahen Freund einen Brief, in welchem er dessen Seele dem Herrn empfahl in dem Gebete: Proficiscere anima christiana de hoc mundo etc. Nach dem Zeugnisse des Amalarius war in mehreren Antiphonarien ein eigenes Officium vorgeschrieben, um denen beizustehen, die am Ende des Lebens sich befinden. Aus den Biographien mehrerer Heiligen erfahren wir, daß öfters in der Todesstunde Bußpsalmen gebetet oder Bruchstücke aus der Leidensgeschichte vorgelesen wurden; in Gegenden, wo Irrlehren aufgetreten waren, war es gewöhnlich, das orthodoxe Glaubensbekenntniß öffentlich abzulegen, um zu zeigen, daß man im Glaüben der wahren Kirche von der Erde zu scheiden wünsche. Zuweilen gab man dem Sterbenden ein Crucifix oder ein Bildniß Mariens zum Kuße, um an die unendlichen Verdienste Jesu Christi zum Heile der Sünder zu erinnern und sich der Fürbitte Mariens durch diesen Act der Verehrung und Liebe theilhaft zu machen. — Unser heutiges Officium, das im römischen Ritual vorkömmt, hat die in ältern Antiphonarien vorkommenden Gebete aufgenommen, und es kamen noch einige neuere hinzu. Es enthält ein überaus passendes Formular, dessen sich die Priester bedienen können, um den Gläubigen am Sterbebette beizustehen. Die hier vorkommenden Gebete sollen vor einem Crucifixbilde und brennenden Kerzen nach vorangegangener Aspersion des Kranken verrichtet werden. Dieselben bestehen aus einer eigenen Litanei zu den Heiligen Gottes und mehreren kräftigen Gebeten, durch welche die scheidende Seele Gott anempfohlen wird; bei länger anhaltendem Todeskampfe werden hinzugefügt, das 17. und 18. Capitel des Evangeliums des hl. Johannes, der 117. und 118. Psalm. Nach dem Verscheiden wird die Seele nochmals durch ein kurzes Gebet der Erbarmung Gottes anheimgestellt. — Da die Umstände die Gegenwart eines Priesters beim Tode der Gläubigen nicht immer gestatten, so werden auch in dessen Abwesenheit von frommen Laien passende Gebete vorgebetet oder im Namen der Sterbenden gesprochen, wofür in guten Gebetbüchern überhaupt und insbesondere in mehreren Diöcesangebetbüchern sehr zweckmäßig ausgewählte Gebete vorkommen. Vergl. hiezu die Art. Krankenbesuche und Krankengebete.

Sterbeglocke ist diejenige gewöhnlich bei einer jeden Kirche vorfindliche Glocke, welche die besondere Bestimmung hat, das Abscheiden eines christlichen Mitbruders oder Mitschwester den Zurückbleibenden anzukünden und zum Gebete für den Dahingeschiedenen einzuladen und aufzurufen. Ihr Gebrauch ist so alt als der kirchliche Gebrauch der Glocken überhaupt. In den ersten Zeiten des Christenthums waren bei dem Absterben eines Christen die benachbarten Freunde zahlreich gegenwärtig, daher konnte leicht Einer dem Andern die Todesnachricht bringen; auch ließen die Angehörigen den Tod der Ihrigen entweder mündlich durch einen Freund ansagen oder zeigten ihn durch Briefe schriftlich an; zudem wurde beim öffentlichen Gottesdienste Jeder in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbene angezeigt. Doch zur Zeit des Beda Venerabilis finden wir ausdrückliche Zeugnisse, daß das Läuten mit den Glocken beim Absterben eines Gläubigen bekannt und üblich war. Dieses Todtengeläute war aber von dem gewöhnlichen oder feierlichen in seiner Art verschieden, es werden nämlich im Mittelalter die sogenannten campanae manuales pro mortuis erwähnt, und das Geläute selbst wird extremum Ave Maria mortuorum genannt. Als Zweck desselben wird angegeben, damit die Gläubigen aufgefordert werden, für den Verstorbenen zu beten und auch selbst an den Tod erinnert werden und sich würdig dazu vorbereiten. Aus gleicher Absicht wird auch noch heut zu Tage nach dem Verscheiden eines Gläubigen mit der häufig sogenannten Schied- oder Zügen-

glocke das Zeichen gegeben, wobei für einen männlichen Verstorbenen drei, für eine weibliche zwei Pulse geläutet zu werden pflegen. Diese Gewohnheit scheint auch im Alterthume geherrscht zu haben. (Vgl. Durandus, Rationale div. Officiorum Lib. I. cap. 4.) — Uebrigens wird die Sterbeglocke wie jede andere Glocke kirchlich geweiht, und im Nothfalle, wo keine besondere vorhanden ist, vertritt jede andere deren Stelle.

Sterbe-Jahr — Monat — Quartal. Seitdem der Geistlichkeit die Vererbung der Erübrigungen ihrer Amtseinkünfte nicht mehr geradezu verboten ist (s. Verlassenschaft d. Geistl.), ging nebst dem zur Zeit des Todes vorhandenen Rücklaß eines bepfründeten Clerikers auch jener Antheil an den Früchten des letzten Jahres, die er bis zu seinem Ableben bereits verdient aber noch nicht percipirt hatte, an die Erben über. Ja es wurde nicht selten zu Gunsten der letzteren in den Deservitenbezug auch das Einkommen des ganzen Monats, in welchem der Tod erfolgt war (Sterbmonat), einbegriffen, und überdieß noch die Früchte des unmittelbar darauffolgenden Monats (Nachmonat) und bisweilen eines ganzen Vierteljahres (Sterbquartal), vollends aber in den Cathedral- und Collegiat-Capiteln manchmal statutenmäßig ein volles Nachjahr (das sog. Gnadenjahr) als verdient betrachtet, und deductis deducendis der Erbmasse zu gut gerechnet (s. Annus deservitus und Annus gratiae, Bd. I. S. 259. 260). Heutzutage ist eine solche Gnadenzeit oder sogenannte Nachsitzfrist zu Gunsten der Verlassenschaftsmasse katholischer Pfründebesitzer größtentheils nicht mehr bewilliget. Wo dergleichen noch bestehen und wie weit vom Todestage des Defuncten an gerechnet sich dieselben erstrecken, s. Intercalargefälle V. 673 f.

Sterberegister, s. Kirchenbücher.

Stercoranisten. Schon Paschasius Radbertus (s. d. A.) im neunten Jahrhundert tadelt in seinem Werke de corpore et sanguine Domini jene apocryphischen Schriften, welche davon sprechen, als ob der Leib des Herrn mit andern Speisen vermischt, auf gewöhnliche Weise aus dem menschlichen Leibe (per secessum) ausgeführt werde. Er hatte dabei wahrscheinlich eine epistola apocrypha Clementis Romani ad Jacobum fratrem Domini (bei Harduin, T. I. p. 50) im Auge. Noch entschiedener als Radbert spricht ungefähr hundert Jahre später ein Anonymus, wahrscheinlich der berühmte Gerbert (Papst Silvester II.), in der Schrift de corpore et sanguine domini (bei Pez, Thesaur. anecdot. noviss. T. I. P. I. p. 144) von den Vertretern dieser Ansicht, indem er diejenigen bestreitet, „welche aus teuflischer Eingebung die unerhörte Lästerung vorgetragen hätten, daß der Leib Christi mit dem menschlichen Unflath abgeführt werde (secessui obnoxium fore)". Als die Vertreter dieser stercoranistischen Ansicht bezeichnet er den Bischof Heribald von Auxerre, und den noch berühmteren Erzbischof Rabanus Maurus (s. d. A.) von Mainz, welche sich auf das Wort Christi (Matth. 15, 17) berufen hätten: „sehet ihr denn nicht ein, daß Alles, was in den Mund kommt, in den Magen geht, und seinen natürlichen Ausweg nimmt?" Der Erste, der auch das Wort Stercoranisten anwendete, war, soweit bekannt, der Cardinal Humbert um die Mitte des eilften Jahrhunderts, indem er den Griechen Nicetas „einen treulosen Stercoranisten" nannte (contra Nicetam, p. 319 in Canisii lect. antiq. T. III. P. I. ed. Basnag.)"; und es ist sonach die Ansicht Pfaffs zu berichtigen, daß der Scholasticus Alger von Lüttich, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, den Ausdruck Stercoranisten zuerst gebraucht habe (C. Matth. Pfaff, de stercoranistis medii aevi, tam latinis, quam graecis, Tübing. 1750. 4.). — Uebrigens wollten Manche die Anfänge der stercoranistischen Ansicht schon in der Urkirche finden, namentlich bei Origenes, indem dieser in seinem Commentar zu Matthäus (p. 253. ed Huet. Rothom.) sagt: „daß die durch Gottes Wort und Gebet geheiligte Speise, wie alles übrige, was durch den Mund hineingeht, nach ihren materiellen Bestandtheilen in den Bauch gehe, und in das heimliche Gemach ausgeworfen werde".

Allein der große Dogmatiker Tournely hat ohne Zweifel völlig recht mit seiner Behauptung, die ganze Beschuldigung des Stercoranismus beruhe auf einem Mißverständnisse und man habe die allerdings nicht präcisen Ausdrücke Raban's und der übrigen angeblichen Stercoranisten nur unrichtig aufgefaßt. Tournely schreibt nämlich: vana et prorsus ficta videtur illa haeresis; species quippe panis et vini dicuntur ipsum corpus Christi (d. h. die Stercoranisten meinen nur die Gestalten des Abendmahls, Brod und Wein, während sie vom Leib ꝛc. Christi reden) ... unde, quidquid mutationis et corruptionis accidit, ... in ipsas species externas, non in corpus ipsum Christi naturale ac substantiale immediate cadere dici debet. Und etwas weiter unten sagt Tournely in Beziehung auf die angeblich stercoranistische Aeußerung des Rabanus Maurus: Rabanus spectat duntaxat species externas eucharistiae, non autem ipsum corpus Christi verum et naturale, quod sub illis continetur (vgl. Tournely, cursus theologicus, T. III. p. 345. ed. Colon. Agrip. 1734 fol.). [H.]

Sternkunde der Hebräer, s. Gestirnkunde.

Stettin, s. Pommern.

Steuern, s. Abgaben.

Stichometrie, s. Handschriften des neuen Testaments.

Stift bezeichnet die geistliche Corporation, welche an einer Metropole, Cathedrale, Collegiat- oder Kloster-Kirche für die Zwecke der Genossenschaft in canonischer Weise gegründet ist. Stift heißt aber auch das für solche Corporationen bestimmte Gebäude. Das Nähere über die Einrichtung der Stifter (Herren- und Frauen-Stifter) s. Canonici (Bd. II. S. 310) und Canonissen (ib. S. 313); über die Rechte und Pflichten der Stifts- oder Capitel-Geistlichen s. Capitel (II. 324 ff.), Capitelwürden (ib. 327) und Capitularen (ib. 329); über den Unterschied der Dom- und Collegiat-Stifter s. beide im Art. Collegiatstift (II. 669); über Stifts-Gebäude als solche s. Kloster (VI. 228 f.) und Münster (VII. 374 f.) und speciell die Artikel Cathedrale (II. 416 f.) und Collegiatkirche (ib. 669). Vergl. auch Hofkapläne.

Stiftsdamen, s. Canonissen.

Stiftsherren, s. Canonici.

Stiftshütte ist die gemeinübliche Benennung des in der sinaitischen Gesetzgebung angeordneten und von Moses in der Wüste errichteten, beweglichen Heiligthums (*φορητὸν ἱερόν* Philo, Opp. Ed. Mang. II. 146, *μεταφερόμενος καὶ συμπεριvοστῶν ναός* Joseph. Antt. III. 6, 1) der Israeliten. Im Pentateuch wird es regelmäßig אֹהֶל מוֹעֵד, und nur an wenigen Stellen auch אֹהֶל הָעֵדֻת (Num. 9, 15. 17, 22 f. 18, 2), oder מִשְׁכַּן הָעֵדֻת (Exod. 38, 21. Num. 1, 50. 53. 10, 11) genannt. Die alexandrinische Uebersetzung gibt alle drei Ausdrücke gleichförmig mit *ἡ σκηνὴ* (*σκήνωμα* 1 Kön. 8, 4) *τȣ̃ μαρτυρίȣ* (Num. 9, 15 vertauscht sie *σκηνή* mit *οἶκος*, weil *σκηνή* gerade vorausgeht). Nach ihr richtet sich die lateinische Vulgata, indem sie gewöhnlich tabernaculum testimonii dafür gebraucht, woneben sie jedoch zuweilen auch einfach tabernaculum oder tentorium, und öfters auch tabernaculum foederis hat. An letzteren Ausdruck schließt sich die Benennung Stiftshütte an, denn Stift ist der veraltete Ausdruck für Bund und daher Stiftshütte s. v. a. Bundeshütte. Diese Benennung ist durch die lutherische Bibelübersetzung üblich geworden, indem Luther den Ausdruck אֹהֶל מוֹעֵד anfänglich zwar (gleich in der Ausgabe vom J. 1523) mit „Hutte“ oder „Hutten des Zeugnis“ übersetzte, später aber dafür den Ausdruck Stiftshütte wählte. Ganz adäquat ist jedoch der Name Stiftshütte dem hebräischen אֹהֶל מוֹעֵד nicht; dieser Ausdruck bezeichnet nach Exod. 29, 41 ff. das Heiligthum als den Ort, wo Jehova mit Israel zusammenkommen will (מוֹעֵד von יעד, bestimmen, Zeit und Ort bestimmen, im Niph. sich wohin bestellen, sich wo zusammenfinden, zusammenkommen), um mit ihm zu reden

und sich ihm zu offenbaren; אֹהֶל מוֹעֵד ist also Zelt der Zusammenkunft, nämlich zwischen Jehova und Israel. Es kommt daher die von den Neuern auch gebrauchte Benennung „Versammlungszelt", obwohl sich Bähr sehr entschieden gegen dieselbe ausspricht (Symbolik des Mosaischen Cultus I. 81), der Bedeutung von אֹהֶל מוֹעֵד wird allerdings, wie Bähr richtig bemerkt (S. 83 f.), besser durch „Zelt des Zeugnisses", als durch „Gesetzeszelt" wiedergegeben, wenn gleich עֵדֻת oft auch für das göttliche Gesetz vorkommt, und bezeichnet das Heiligthum als den Ort, wo Gott sich seinem Volke durch seine Offenbarung als seinen Gott bezeugt. — Wir haben nun zunächst die Beschaffenheit und dann die Geräthe dieses Heiligthums näher kennen zu lernen. Was die **Beschaffenheit** betrifft, so bestund es aus einem Zelte und einem geräumigen Vorhofe, der dasselbe umgab. Das Zelt war ein länglichtes Rechteck, dreißig Ellen lang, zehn Ellen breit und zehn Ellen hoch. Die beiden Seitenwände und die Rückwand wurden durch neben einander gestellte Bretter oder Bohlen (קְרָשִׁים) von Acacienholz (s. Acacien) gebildet, welche zehn Ellen lang und anderthalb Ellen breit waren, je zwanzig bildeten die Seitenwände und acht die Rückwand. Jede Bohle hatte unten zwei Zapfen (יָדוֹת), welche bei Errichtung des Zeltes in zwei silberne Untersätze oder Fußgestelle (אֲדָנִים) eingelassen wurden, um das Ausweichen der Bohlen am Boden zu verhindern. Die Beschaffenheit dieser Fußgestelle wird nicht näher angegeben; ohne Zweifel aber waren sie oben, wo sich die Oeffnungen für die Zapfen befanden, platt, und nach unten keilförmig auslaufend, und wurden dann so in die Erde eingesenkt, daß ihre obere Fläche der des Erdbodens gleich war. Sämmtliche Bohlen waren mit Gold überzogen, und hatten an der Außenseite goldene Ringe, durch welche hölzerne, mit Gold überzogene Stangen, Riegel (בְּרִיחִים) genannt, geschoben wurden, um sie zu einer festen Wand zu verbinden und alles Schwanken zu verhüten. Ueber jede Wand liefen fünf solcher Riegel hin, aber nur von Einem derselben, dem mittleren, wird bemerkt, daß er von einem Ende der Wand bis zum anderen gereicht habe; man hat sich daher die vier übrigen wohl so zu denken, daß je zwei zusammen über die ganze Wand gegangen und dem mittleren an Länge gleich gewesen seien. Da die acht Bohlen der Rückwand, neben einander gestellt, eine zwölf Ellen lange Wand gaben und das Zelt doch nur zehn Ellen breit sein sollte, so wird man mit Bähr die Dicke der Bohlen zu einer Elle annehmen müssen, so daß je die äußerste Elle der Rückwand rechts und links die auf sie stoßende Kante der Langseite deckte, weil sonst die Rückwand über die Langseiten hinausgereicht hätte, was für das Bedecken des Zeltes mißlich gewesen wäre. Man nimmt zwar für die Eckbohlen der Rückwand wegen Exod. 26, 23 f. häufig eine von den übrigen Bohlen ganz abweichende Gestalt an, und versteht darunter „Winkelbretter", wovon der eine Schenkel der Rückwand, der andere der anstoßenden Seitenwand angehört habe (vgl. Bähr, Symbolik. I. 57). Allein die Worte der beiden Verse fordern dieses Verständniß nicht, und das ausdrücklich angegebene Längenmaaß des Zeltes gestattet es nicht, sofern dasselbe sonst mehr als dreißig Ellen betragen haben würde. Die Texteswort wollen nur sagen, daß die zwei an den Ecken stehenden Bohlen nach außen doppelseitig gewesen seien und je zwei Ringe gehabt haben, wo die übrigen Bohlen nur je einen hatten, nämlich einen Ring rückwärts für den Riegel an der Rückseite und einen Ring seitwärts für den Riegel an der Langseite. Der dreißig Ellen lange Raum, den dieses Gerüste einschloß, war durch einen Vorhang (פָּרֹכֶת) in zwei Abtheilungen getheilt, wovon die vordere zwanzig, die hintere zehn Ellen lang war und somit, da auch die Breite und Höhe zehn Ellen betrug, letztere einen vollkommenen Kubus bildete; jene hieß das Heilige (הַקֹּדֶשׁ), diese das Allerheiligste (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים). Dieser Vorhang bestund aus Byssus von dunkelblauer, dunkelrother, hellrother und weißer Farbe, war künstlich gewoben (מַעֲשֵׂה

חֹשֵׁב), und hatte Gebilde von Cherubim und wahrscheinlich auch von Blumen (Bähr, Symb. I. 303 ff.). Er war aufgehängt oder befestigt an vier Säulen von Acacienholz, mit Gold überzogen, und auf vier silbernen Fußgestellen stehend. Ueber das beschriebene, nach oben und vorne noch offene Gerüste kamen vier Decken. Die erste bestund aus demselben Stoffe, wie der ebengenannte Vorhang, war auf dieselbe Weise gewoben und hatte die nämlichen Farben und Gebilde. Sie war zusammengesetzt aus zehn Teppichen (יְרִיעוֹת), je 28 Ellen lang und vier Ellen breit, von denen je fünf zu einem größeren Stücke zusammengefügt waren. Beide Stücke hatten am einen 28 Ellen langen Rande 50 Schleifen (לֻלָאֹת), die einander entsprachen, und mittelst dieser durch 50 in sie eingehängte goldene Hacken (קְרָסִים) mit einander verbunden wurden, so daß die ganze Decke 40 Ellen lang und 28 Ellen breit wurde. Sie kam so auf das Zelt, daß die Verbindungslinie mit den goldenen Hacken gerade über dem Vorhange hinlief, der das Heilige vom Allerheiligsten trennte. Da jedoch das Zelt nur 10 Ellen breit und 30 Ellen lang war, so blieben nach Bedeckung desselben zu beiden Seiten noch je 9 Ellen und hinten 10 Ellen übrig. Dieser Ueberschuß wurde aber Allem nach nicht so über das Gerüste gelegt, daß er außen hinabhing, sondern am obern Rande innerhalb so befestigt, daß er innen herabhing und die Seitenwände bis zu einer Elle vom Boden an, die Rückwand aber ganz bedeckte (Bähr, Symb. I. 63 f.). Die zweite Decke war weniger kostbar und nur aus Ziegenhaaren verfertigt. Sie war zusammengesetzt aus eilf Teppichen (יְרִיעוֹת), je 30 Ellen lang und 4 Ellen breit, von denen fünf und sechs wiederum je zu einem größeren Stücke zusammengefügt waren, deren jedes wiederum am einen 30 Ellen langen Rande 50 Schleifen hatte und mittelst dieser durch 50 in sie eingehängte kupferne Hacken mit dem andern verbunden wurde. Die ganze Decke wäre also 44 Ellen lang und 30 Ellen breit gewesen, wenn nicht der eine von den vier Ellen breiten Teppichen, welcher vorne auf das Zelt kam, doppelt gemacht worden wäre, wodurch sie um zwei Ellen kürzer wurde und somit nur noch eine Länge von 42 Ellen hatte. Diese Decke wurde nach Exod. 26, 12 f. so über das Zelt gelegt, daß von den zwölf Ellen, welche nach Bedeckung des 30 Ellen langen Zeltes noch übrig waren, eine Elle auf die Dicke der hinteren Wand kam, und das Uebrige außen an derselben hinabhing und sie ganz bedeckte, von den zehn Ellen aber, welche nach Bedeckung des zehn Ellen breiten Zeltes links und rechts übrig waren, je eine Elle auf die Dicke der Wand kam und das Uebrige außen an derselben hinabhing, so daß die Wand selbst nur noch eine Elle weit vom Boden an sichtbar war. Ueber diese Decke kam dann noch eine Decke aus rothen Widderfellen und über diese endlich noch eine Decke von Tachasfellen, über deren Größe und Gebrauch der Text nichts Näheres sagt. Sichtlich dienten sie dazu, das Zelt gegen den Einfluß der Witterung zu schützen und waren daher wohl größer als die beiden vorigen, und da auch Pflöcke des Zeltes erwähnt werden (Exod. 27, 19. 38, 31), so können sie nur dazu gedient haben, diese Decken an ihnen zu befestigen. An der Vorderseite hatte das Zelt keine Wand, sondern nur einen Vorhang (מָסָךְ), welcher befestigt war an fünf Säulen von Acacienholz, mit Gold überzogen, und auf fünf kupfernen Fußgestellen stehend. Dieser Vorhang war ganz wie der Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, nur daß die Cherubbilder fehlten. Der Vorhof (חָצֵר), welcher das Zelt umgab, war ein länglichtes Viereck, dessen Länge 100, die Breite aber 50 Ellen betrug. Umgrenzt war er mit Umhängen (קְלָעִים) von gezwirntem Byssus; es stunden nämlich auf der Grenzlinie hölzerne Säulen, je fünf Ellen von einander entfernt, 20 auf jeder Langseite und 10 auf jeder Breitenseite, im Ganzen also sechzig, und waren durch silberne Stäbe, welche auf silbernen in den Säulen befestigten Nägeln ruhten, mit einander verbunden, und an diesen Stäben hingen die Umhänge. In Betreff der Säulen wird nur

gesagt, daß sie auf kupfernen Fußgestellen gestanden, und mit Silber überzogene Capitäle gehabt haben (Exod. 27, 10. 38, 17. 28), woraus man wird schließen dürfen, daß die Säulen selbst einfach hölzerne ohne weitere Verzierung gewesen seien. Die Umhänge waren nicht farbig und künstlich gewoben, wie die beiden Vorhänge des Zeltes, sondern weiß, und ihre Höhe betrug 5 Ellen, was überhaupt als die Höhe des Vorhofes angegeben wird (Exod. 27, 18), nur an der vorderen Seite reichten diese Umhänge von jeder Ecke an bloß fünfzehn Ellen weit gegen die Mitte hin, wo dann den noch übrigen 20 Ellen langen Raum, der zum Eingang diente, ein eigener ebenso langer Vorhang schloß, der gerade so beschaffen war, wie der Eingangsvorhang am Zelte. Was für eine Stelle das Zelt innerhalb dieses Viereckes eingenommen habe, wird nicht ausdrücklich angegeben. Daß es aber sicher nicht in der Mitte stund, scheint daraus zu erhellen, daß wegen der beiden Geräthe, die vor seinem Eingange sich befanden, und wegen der Gemeindeversammlung, die eben hier Statt fand, der Raum nach vorne größer sein mußte, als der hinter der Rückseite (Bähr, Symb. I. 70). Wenn daher Philo die Entfernung vom Eingang des Vorhofes bis zum Eingang des Zeltes auf 50 Ellen angibt (Opp. ed. Mang. II. 149), so hat diese Angabe jedenfalls große Wahrscheinlichkeit, wenn sie auch nicht gerade auf richtiger Ueberlieferung beruhen mag. Die **Geräthe** des Heiligthums waren theils Hauptgeräthe, theils Nebengeräthe. Unter jenen nimmt die Bundeslade den ersten Platz ein, welche in der hinteren Abtheilung des Zeltes oder im Allerheiligsten sich befand (s. Bundeslade). Im Heiligen war der Schaubrodtisch, der goldene Leuchter und der Rauchaltar. Der Schaubrodtisch (שֻׁלְחָן, Exod. 25, 23 ff., auch שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4, 7., הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹור Levit. 24, 6 und שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chron. 28, 16 genannt) war aus Acacienholz verfertigt und mit Gold überzogen; die Tischplatte war zwei Ellen lang und eine Elle breit, und ruhte auf vier anderhalb Ellen hohen Füßen. Am oberen Theile des Tischgestelles befanden sich Bretter oder breite Leisten (מִסְגֶּרֶת), durch welche die vier Füße mit einander verbunden und befestigt waren. An diesen Leisten lief, wie mitten an der Bundeslade (s. d. A.), ein goldener Kranz (זֵר־זָהָב) herum, und unter denselben waren die Ringe angebracht, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden. Auf diesen Tisch wurden die Schaubrode gelegt, welche jeden Sabbath weggenommen und durch neue ersetzt wurden; die weggenommenen mußten von den Priestern im Heiligthum gegessen werden (Lev. 24, 9), nach den Satzungen der Mischna zwischen dem neunten und eilften Tage nachdem sie gebacken worden (Arach. II. 2). Sie hießen לֶחֶם הַפָּנִים, *ἄρτοι ἐνώπιοι* oder *ἄρτοι τȣ̃ προσώπȣ*, Brode des Angesichtes, nämlich des Angesichtes Jehova's, weil sie vor Jehova niedergelegt waren; zuweilen heißen sie auch לֶחֶם הַתָּמִיד (Num. 4, 7), weil sie beständig auf dem Tische liegen und nach Wegnahme der alten sogleich durch neue ersetzt werden mußten. Es waren zwölf dünne Brodkuchen (חַלּוֹת) vom besten Mehle (סֹלֶת) und ungesäuert, deren Gestalt nicht näher angegeben wird. Sie wurden in zwei Reihen oder Schichten (מַעֲרָכוֹת), je sechs in einer Reihe oder Schichte (מַעֲרֶכֶת) auf den Tisch gelegt (Levit. 24, 6 f.), weßwegen sie auch לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת hießen (1 Chron. 9, 32. 23, 29. Neh. 10, 34), so wie auch der Tisch selbst שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת genannt wurde. Die Zwölfzahl der Brode bezog sich auf die zwölf Stämme Israels, und die Brode waren eine an Jehova entrichtete Opfergabe, durch welche das ganze Volk die dankbare Anerkennung, daß es seinen beständigen Unterhalt, sein tägliches Brod, nur von Jehova habe und ihm verdanke, in symbolischer Weise bethätigte. Die Größe der Brode läßt sich daraus einigermaßen abnehmen, daß vorgeschrieben wird, zu jedem zwei Zehntel Epha Mehl zu nehmen (Levit. 24, 5). In Betreff ihrer Gestalt wird in

der Mischna behauptet, sie seien viereckig, zehn Handbreiten lang und fünf breit, und an ihren einander gegenüberstehenden Ecken (Hörner קַרְנוֹת genannt) aufwärts gebogen gewesen, so daß dadurch jeder Brodkuche eine Höhe von sieben Fingerbreiten erhalten habe (Menach. XI. 4), ihre Zubereitung sei einer besondern Familie der Kehathiten (בֵּית גַּרְמוּ) übertragen gewesen (Schekalim V. 1), welche sich Tadel zugezogen habe, weil sie aus der Zubereitungsweise ein Geheimniß gemacht (Joma III. 14). Auf jede der beiden Reihen oder Schichten kam Weihrauch (לְבֹנָה זַכָּה), der bei der jedesmaligen Wegnahme der Brode angezündet wurde, womit zugleich eine Libation verbunden war. Die Nebengeräthe des Tisches waren nach Exod. 25, 29 Schüsseln (קְעָרוֹת) zum Ein- und Austragen der Brode, Schalen (כַּפּוֹת), wahrscheinlich als Gefäße für den Weihrauch, Becher (קְשָׂוֹת cstr. קְשׂוֹת) und Kannen (מְנַקִּיּוֹת), ohne Zweifel als Gefäße für den Wein, den man zu den Libationen gebrauchte. Dieser Tisch stund an der Nordseite, und ihm gegenüber an der Südseite (Exod. 26, 35) befand sich der goldene Leuchter (מְנוֹרַת זָהָב טָהוֹר). Er war ganz aus reinem Golde verfertigt, von getriebener Arbeit (מִקְשָׁה), und hatte mit den Nebengeräthen das Gewicht eines Talentes. Er bestund aus einem Fußgestelle (יָרֵךְ), einem Rohre oder Schafte (קָנֶה), der in dasselbe befestigt war, und sechs Röhren oder Armen (קָנִים), die rechts und links übereinander wiederum von diesem Schafte ausliefen. Der Schaft und die Arme endeten in gleicher Höhe und gerader Linie und trugen dort Lampen (נֵרוֹת), deren somit sieben waren. Ueber die Beschaffenheit der letzteren sagt der Text nichts, und die Vermuthungen der Gelehrten (vgl. Bähr, Symb. I. 413) lassen sich nicht weiter begründen. Geziert war der Leuchter mit gewissen künstlichen Gebilden, welche im Urtexte mit den Worten: גְּבִיעִים מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּר וָפֶרַח bezeichnet sind. Die גְּבִיעִים מְשֻׁקָּדִים sind mandelblüthenförmige Kelche (שָׁקֵד ist der Mandelbaum), und es waren ihrer 22 an dem Leuchter, drei an jedem Arme und am Schafte selbst vier. Was unter כַּפְתֹּר gemeint sei, ist nicht ganz gewiß. Das Wort kommt außer der Beschreibung des goldenen Leuchters nur noch Amos 9, 1 und Zeph. 2, 14 vor, beide Male in der Bedeutung „Säulenknauf" und bezeichnet daher wohl auch am goldenen Leuchter eine Verzierung, wie sie bei Säulencapitälen gern gebraucht wurde; die Rabbinen verstehen darunter Aepfel (cf. Ugolini thesaur. XI. 917 sq.), Josephus speciell Granatäpfel (ῥοΐσκοι Antt. III. 6, 7) und diese kommen wirklich auch als Säulenverzierungen vor (1 Kön. 7, 18). פֶּרַח bedeutet allgemein Knospen und Blüthen, ob von Lilien, wie Josephus meint (l. c.), oder von Mandelbäumen, wie Bähr glaubt (Symb. I. 415), oder von andern Pflanzen, läßt sich nicht sagen, da der Text keine nähere Bestimmung gibt. Die Lampen mußten jeden Abend mit frischem Oel versehen und angezündet werden, so daß sie die ganze Nacht hindurch brannten (Levit. 24, 3), ob sie auch am Morgen frisches Oel erhalten und auch den Tag über gebrannt haben, ist streitig (vgl. Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc. Hamburg 1711. S. 117 f.), indessen ist das מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר (Exod. 27, 21. Levit. 24, 3) nicht für die Bejahung. Das Oel für die Lampen ist Exod. 27, 20 f. Levit. 24, 2 f. eigens vorgeschrieben. Es mußte sein שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית, also Olivenöl, und zwar reines, d. h. mit keinerlei fremdartigen Bestandtheilen vermischtes, und gestoßenes, d. h. solches, das nicht durch Keltern oder Pressen, sondern durch Zerstoßen noch nicht ganz reifer Oliven gewonnen wurde, die man dann in einen Korb that und das Oel ausfließen ließ (Menach. VIII. 4). Ueber die weitere Beschaffenheit und Structur des Leuchters sagt der Text nichts, und die verschiedenen dießfallsigen rabbinischen Angaben und sonstigen Vermuthungen geben keine Sicherheit (vgl. Bähr, Symb. I. 416 f.). Als Neben-

geräthe des Leuchters werden genannt מֶלְקָחַיִם, worunter ohne Zweifel Lichtscheeren gemeint sind, und מַחְתּוֹת, worunter die lateinische Vulgata wohl richtig Gefäße versteht, in welche die Lichtschnuppen und abgebrannten Dochte gethan wurden. Im salomonischen Tempel waren 10 goldene Leuchter, 5 auf der Nordseite und 5 auf der Südseite, die ohne Zweifel nach dem Muster des mosaischen Leuchters in der Stiftshütte gearbeitet waren (vgl. Keil, der salomonische Tempel S. 108 f.). Im serubbabelischen Tempel war nur Ein Leuchter, so wie auch im herodianischen. Letzterer ist auf dem Triumphbogen des Titus zu Rom abgebildet (Hadriani Relandi de spoliis templi hierosolymitani in arcu Titiano etc.), abweichend von dem im Pentateuch vorgeschriebenen, aber ganz entsprechend der Beschreibung, die Josephus vom Leuchter im herodianischen Tempel gibt. Zwischen dem Schaubrodtisch und dem goldenen Leuchter befand sich der **Rauchaltar** (מִזְבֵּחַ מִקְטַר הַקְּטֹרֶת Exod. 39, 1 oder מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת Exod. 37, 25 oder מִזְבַּח הַזָּהָב Num. 4, 1). Er war ein viereckiges Gestell von Acacienholz, eine Elle lang und breit und zwei Ellen hoch, und wie der Schaubrodtisch mit Gold überzogen. In der Mitte lief ähnlich wie bei diesem Tische und der Bundeslade ein goldener Kranz (זֵר) rings um ihn herum, und unter demselben waren die goldenen Ringe für die Tragstangen angebracht. Oben war er mit einem Dach (גָּג) versehen, worunter man nicht etwa mit manchen Auslegern (cf. Carpzov, Apparatus historico-criticus antiqq. etc. p. 272) ein Gitterwerk zu verstehen hat, was zum Halten des Rauchwerkes ja nicht taugte, sondern eine platte Decke nach Art der morgenländischen Hausdächer mit erhöhtem Rande, welcher der Brustwehr eines solchen Daches entsprach und das Herunterfallen der Kohlen und des Rauchwerkes verhinderte. An seinen vier Ecken hatte er vier Hörner, ebenfalls von Acacienholz und mit Gold überzogen, welche als Sinnbilder der Kraft und des Segens den wirksamen Erfolg der auf ihm dargebrachten Opfer andeuteten. Das Rauchwerk, das auf diesem Altar dargebracht werden mußte, bestund aus vier Ingredienzen, die Exod. 30, 34 נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה וּלְבֹנָה genannt werden, und außerdem den gemeinsamen Namen סַמִּים (Wohlgerüche) führen. נָטָף, eigentlich Tropfe, ist nach den Sept. und Vulg. stacte, also entweder getrockneter Myrrhensaft oder eine Art Storax-Gummi, und שְׁחֵלֶת geben dieselben Uebersetzungen mit ὄνυξ, onyx, und verstehen darunter wahrscheinlich die Muschelart, die bei uns Seenagel oder Teufelsklaue heißt, und bei den Arabern, Persern und Indern noch jetzt zu einem der geschätztesten Rauchwerke gebraucht wird. חֶלְבְּנָה ist das Galbanum (s. d. A.), und לְבֹנָה (λίβανος, λιβανωτός) der Weihrauch. Dieses Rauchwerk mußte täglich zwei Mal, am Morgen und Abend auf dem Rauchaltare dargebracht werden, und es ist in Betreff desselben noch vorgeschrieben, es müsse sein gesalzen, rein und heilig (מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ Exod. 30, 35). Das Salz kam nicht als eigentliches Ingredienz hinzu, sondern nur wegen seiner symbolischen Bedeutsamkeit, das Reinsein schließt das Hinzuthun jeder andern Ingredienz außer den genannten aus, und das Heiligsein beschränkt den Gebrauch desselben auf das Heiligthum und gestattet kein solches Rauchwerk zum Privatgebrauche. Auf Verwendung zu letzterem war Todesstrafe gesetzt (Exod. 30, 38). In späterer Zeit kamen zwar den Thalmudisten zufolge zu jenen vier Ingredienzen noch sieben weitere hinzu, nämlich Myrrhe, Cassia, Narde, Safran, Calmus, Zimmt und Costus, und sie nennen deßhalb die ganze Mischung אחד עשר סממניך, aber dieses war, wenn je die Angabe richtig ist, dem Gesetze zuwider. Die Verfertigung des Rauchwerkes lag nach Schekalim V. 1 der Familie Abtinas (בֵּית אַבְטִינָס) ob. Der Rauchaltar im salomonischen Tempel hatte ohne Zweifel dieselbe Gestalt, wie der in der Stiftshütte, weßhalb er 1 Kön. 7, 48 nur kurz erwähnt und 6, 20 in Betreff seiner bloß bemerkt wird, er sei aus Cedernholz ver-

fertigt und mit Gold überzogen gewesen. Von gleicher Beschaffenheit wird man sich auch den Rauchaltar im serubbabelischen Tempel zu denken haben, den Antiochus Epiphanes wegnahm (1 Macc. 1, 21) und Judas Maccabäus wieder herstellen ließ (1 Macc. 4, 49); und daß auch der Rauchaltar im herodianischen Tempel mit Gold überzogen gewesen, erhellt aus Hagiga III. 8. Auf dem Triumphbogen des Titus kommt übrigens derselbe nicht vor. Im Vorhofe war der Brandopferaltar, und zwischen ihm und dem Zelte das Waschbecken. Der Brandopferaltar מִזְבַּח הָעֹלָה, oder einfach הַמִּזְבֵּחַ, war ein Gestell aus Acacienholz, mit Kupfer überzogen, 5 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch, aber ohne Boden und ohne Deckel, mit vier Hörnern an den vier Ecken, ebenfalls von Acacienholz und mit Kupfer überzogen. Um als Altar dienen zu können, wurde dieses Gestell mit Erde ausgefüllt, und eben diese bildete dann oben die Fläche, auf welcher geopfert wurde, so daß der Altar wirklich nach Exod. 20, 24 ein Altar von Erde war, und jenes Gerüst nur zum Zusammenhalten derselben diente. Außen lief anderhalb Ellen über der Erde eine Einfassung (כַּרְכֹּב), in einer Bank bestehend, um das ganze Gestell herum, von deren äußerem Ende ringsum ein netzartiges kupfernes Gitter (מִכְבַּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת) auf den Boden hinablief, an dessen vier Ecken die kupfernen Ringe für die Tragstangen angebracht waren. Auf dieser Bank, die etwa eine Elle breit gewesen sein mag, mußte sich der Priester befinden, der auf dem Altar etwas zu thun hatte, durfte aber nicht auf Stufen (Exod. 20, 23), sondern nur auf einer schiefen Ebene, die an der Nord- oder Südseite angebracht war, hinaufsteigen. Auf diesem Altare wurden die verschiedenen blutigen und unblutigen Opfer dargebracht, welche das Gesetz vorschreibt oder Einzelne aus eigenem Antrieb und besonderen Anlässen sich selbst auflegten (s. Opfer, mosaische). Als Nebengeräthe des Altares, die sämmtlich aus Kupfer bestunden, werden genannt Töpfe (סִירוֹת) und Schaufeln (יָעִים), womit man die Asche wegräumte und überhaupt die Oberfläche des Altars reinigte, tiefe Schalen oder Schüsseln (מִזְרָקוֹת), womit man das Blut der Opferthiere auffaßte, Gabeln (מִזְלָגוֹת), womit man das Opferfleisch auf dem Feuer zurecht legte und umwendete, und Kohlenpfannen (מַחְתּוֹת), worunter man hier wohl eine Art Feuerbecken zu denken hat. Das Waschbecken (כִּיּוֹר) wird mehr bloß genannt als beschrieben. Man hat daher über seine Beschaffenheit verschiedene Muthmaßungen aufgestellt, bei denen man gewöhnlich von der Beschaffenheit des gegossenen Meeres im salomonischen Tempel (1 Kön. 7, 23 ff.) rückwärts auf die Beschaffenheit des כִּיּוֹר in der Stiftshütte Schlüsse machte, die nur sehr unsicher sein können. Der Text sagt bloß, es sei ganz aus Kupfer verfertigt, und mit den Spiegeln der Frauen, die an der Stiftshütte dienten, versehen gewesen, und nennt als eine dazu gehörige und damit verbundene Vorrichtung ein כֵּן (Exod. 30, 18. 38, 8). Dieses כֵּן war wahrscheinscheinlich ein am Boden befindliches breites flaches Gefäß, in welches das Wasser aus dem כִּיּוֹר zum Behufe des Waschens abgelassen werden konnte, und da es zugleich als unzertrennlich vom כִּיּוֹר erscheint, so ist wiederum wahrscheinlich, daß dieses gerade in demselben gestanden habe. Hier mußten Aaron und seine Söhne jedes Mal, wenn sie im heiligen Zelte gottesdienstliche Verrichtungen vorzunehmen hatten, zuvor ihre Hände und ihre Füße waschen (Exod. 30, 19—21). — In dieser Gestalt und Einrichtung befand sich die Stiftshütte in Mitte des israelitischen Lagers während der Wanderungen durch die Wüste. Zunächst um sie her war der Stamm Levi gelagert (s. Leviten VI. 503), dann folgten die übrigen Stämme Israels, je drei auf einer Seite, auf der Ostseite nämlich der Stamm Juda und links und rechts neben ihm Issachar und Sebulon, auf der Südseite Ruben und neben ihm Simeon und Gad, auf der Westseite Ephraim und neben ihm Manasse und Benjamin, auf der Nordseite Dan und neben ihm Aser und Naphtali (Num.

2, 1—31). Wenn dann das Lager weiter zu ziehen hatte, so war das Abbrechen und Fortschaffen der Stiftshütte, so wie auch das Errichten derselben an dem neuen Lagerplatze, Sache der Priester und Leviten. Später, nach Eroberung Canaan's war die Stiftshütte ebenfalls nicht immer am nämlichen Platze. Unter Josua kam sie nach Silo (Jos. 18, 1. 19, 51.), wo sie geraume Zeit geblieben zu sein scheint, indem sie zur Zeit der Richter (Richt. 18, 31.) und noch in den letzten Tagen Eli's (1 Sam. 1, 3. 2, 12. ff. 4, 3. ff.), und selbst noch unter Saul sich dort befand, ohne daß von einem inzwischen Statt gefundenen Wechsel des Ortes etwas gesagt wird. Uebrigens muß sie noch unter Saul nach Nob gekommen sein, denn dort erhielt David vom Hohenpriester Ahimelech Schaubrode (לֶחֶם הַפָּנִים 1 Sam. 21, 7.). Etwas später, wahrscheinlich als Nob von Saul verwüstet wurde (1 Sam. 22, 19.), kam sie nach Gibeon (1 Chron. 16, 39 f. 21, 29. 2 Chron. 1, 3 f.) und scheint dort geblieben zu sein bis zur Erbauung des salomonischen Tempels, wo sie dann von Salomo in eben diesen (1 Kön. 8, 4.), wahrscheinlich in das Obergemach über dem Allerheiligsten (2 Chron. 3, 9.) gebracht und dort aufbewahrt wurde. Die Bundeslade, damals schon lang von der Stiftshütte getrennt, war bereits durch David nach Jerusalem in ein eigens für sie errichtetes Zelt gebracht worden (2 Chron. 1, 4. s. Bundeslade). Ueber die späteren Schicksale der Stiftshütte kommt nur noch die Angabe vor, daß der Prophet Jeremia sie bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer in einer Höhle auf dem Berge Nebo verborgen habe (2 Maccab. 2, 4 ff.). — In neuerer Zeit ist übrigens wiederholt geläugnet worden, daß die im Pentateuch beschriebene Stiftshütte wirklich auf Mose's Anordnung während des Aufenthaltes Israels in der Wüste errichtet worden sei, und noch Winer, der einige dafür vorgebrachten Gründe zu entkräften sucht, ist der Ansicht, „daß die Sage von jenem Zelttempel ins Wunderbare ausgeschmückt worden, und aus einem schlichten, tragbaren Heiligthum ein (zwar nicht den Dimensionen nach, wohl aber hinsichtlich der kunstreichen Arbeit) ideales Prachtgebäude in der Tradition entstanden sei." Seine Gründe dafür sind, daß der Gold- und Silbervorrath für ein Hirtenvolk zu beträchtlich und die Metallarbeiten zu künstlich seien, die eigens für diesen Zweck gewirkten Stoffe aber, wenigstens in so kurzer Zeit, nicht von herumziehenden Kaufleuten hätten geliefert werden können (Bibl. Realwörterbuch. 3. Aufl. II. 534). Allein es ist schon oft gezeigt worden, daß der alte Orient einen ungeheuren Reichthum an edlen Metallen gehabt habe, so daß in Anbetracht desselben das auf die Stiftshütte verwendete Gold und Silber als eine Kleinigkeit, und dieselbe, in Vergleich mit anderen Heiligthümern des alten Orients, noch als ganz ärmlich erscheine. Sodann in Betreff der Kunstfertigkeiten, welche die Herstellung der Stiftshütte erforderte, bemerkt Bähr mit Recht, „man gehe hier offenbar zu weit, einerseits in der Ueberschätzung der künstlerischen Arbeit, andererseits in der Geringschätzung der Kunstfertigkeit der Israeliten" (Symbolik. I. 274.). In der That sind die meisten Arbeiten an der Stiftshütte ziemlich einfach, und daß sich im ganzen israelitischen Volke kein Mann gefunden haben könne, wie Bezaleel und Oholiab, wäre doch die willkührlichste und grundloseste Voraussetzung. Was endlich die gewirkten Stoffe betrifft, so ist wiederum bekannt, daß die Weberei im alten Orient, namentlich auch in Aegypten, einen sehr hohen Grad von Vollkommenheit erreicht hatte, und darum die Israeliten die künstlichen Gewebe zu den Decken und Vorhängen der Stiftshütte sicher nicht bei herumziehenden Kaufleuten zu bestellen und zu kaufen brauchten, sondern selbst verfertigen konnten. Wir haben daher keinen Grund, die pentateuchischen Angaben in Betreff der Stiftshütte auch nur theilweise für fingirt, unwahr oder übertrieben zu halten. — Wie schon im Alterthume, so ist auch wiederum in neuerer Zeit in der ganzen Structur und Einrichtung der Stiftshütte eine höhere Bedeutung gesucht und gefunden worden. Schon Philo betrachtet die Stiftshütte als ein symbolisches Abbild des Universums. Das Zelt, als die verdeckte, nicht allen zugängliche Wohnung, sinnbildet ihm die *νοητά* (*ἐστι συμβολικῶς νοητά*),

der Vorhof dagegen die *αἰσθητά*, die vier Farben an der ersten Decke auf dem Zelte und an den beiden Vorhängen sinnbilden ihm die vier Elemente, die zwei Cherubim über der Bundeslade die zwei göttlichen Grundkräfte, die schaffende und die regierende. Der Rauchaltar ist ihm ein Symbol der Erde und des Wassers, der goldene Leuchter Symbol der leuchtenden Himmelskörper, u. s. w. (De Mose, lib. III. ed. Mang. II. 149 sq.). In ähnlicher Weise sieht auch Josephus in der Stiftshütte ein Abbild des Universums (*ἕκαστα εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων γεγονότα*). Das Allerheiligste, als Wohnung Gottes, sinnbildet ihm den Himmel, das Heilige und der Vorhof die Erde und das Meer; die 12 Schaubrode bedeuten die 12 Monate, die 4 Farben die vier Elemente u. s. w. (Antt. III. 7, 7.). Aehnlich wie Philo deutet auch Clemens von Alex. den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte, und stimmt zum Theil wörtlich mit ihm überein. Die vier Farben z. B. an den Decken und Vorhängen sind auch ihm Symbole der vier Elemente, der Rauchaltar Symbol der Erde, die sieben Lampen des Leuchters Symbole der leuchtenden Himmelskörper u. s. w. Theilweise weicht er aber auch von Philo ab, wie wenn er z. B. die Bundeslade für ein Bild des *κόσμος νοητός*, die zwei Cherubim auf ihr für Bilder des kleinen und großen Bären oder der beiden Hemisphärien erklärt (Stromat. V. 6.). Auch Origenes geht bei seiner Anweisung, wie jeder dem Herrn in seinem Innern ein Heiligthum errichten müsse, von der Ansicht aus, daß die Stiftshütte ein Abbild der Welt sei (Si enim, ut quidam ante nos quoque dixerunt, tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram, mundi autem singuli quique habere imaginem possunt etc. hom. IX. nr. 4. in Exod.). Auf dieselbe Weise deuten auch andere Kirchenväter, wie Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret, die Stiftshütte (s. Bähr, a. a. O.). Und auch bei den alten Rabbinen finden sich ähnliche Deutungen. Rabbi Nehemia z. B. erklärt die Stiftshütte für ein Bild der Schöpfung, und Rabbi Tanchuma sucht nachzuweisen wie der Bau der Stiftshütte der Schöpfung der Welt entspreche (cf. Lightfoot, Opp. I. 223. Bähr, I. 105). Auch in neuerer Zeit hat diese Deutung wieder Beifall erhalten, namentlich von Grotius, Görres, v. Bohlen u. a. (s. Bähr, a. a. O.). Dieser symbolischen Deutung ging aber schon im Alterthum auch eine typische zur Seite, die in ihren Anfängen ebenfalls schon bei Origenes sich zeigt (l. c. nr. 3.), und nachher in mehrerlei Richtung weiter geführt wird. Der gewöhnliche Grundgedanke dabei ist, daß durch die Stiftshütte die christliche Kirche oder auch Christus selbst vorbedeutet werde, in Betreff des Einzelnen gehen aber dann die Deutungen wieder verschiedene Wege. Ins Einzelne kann hier des Raumes wegen nicht weiter eingegangen werden; vgl. Biblia sacra cum gloss. ordin. novisque additionibus u. Corn. a Lapide zu Exod. 25. — Bern. Lamy, de tabernaculo foederis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus L. III. Die umfassendste und ausführlichste symbolische Deutung hat vor einiger Zeit Bähr gegeben in seiner mehrerwähnten Symbolik des mos. Cultus, und dadurch auch noch weitere Erörterungen in gleicher Richtung veranlaßt, wie namentlich die „Symbolik der mosaischen Stiftshütte" von F. Friedrich, „das Mosaische Opfer" von J. H. Kurtz, die kleine Abhandlung über die Stiftshütte von Hengstenberg in seiner „Authentie des Pentateuches" II. 628 ff. u. A. Bähr's Ansicht geht, mit der schon berührten alten zum Theil übereinstimmend, dahin, daß die Stiftshütte ein Abbild des Weltalls sei, jedoch nicht in dem Sinne, wie bei Philo, Josephus rc., sondern sofern das Weltall in Betracht komme als das Haus, das Gott gebaut habe und in dem Gott wohne, das Zelt selbst ist ihm dann speciell Abbild des Himmels und der Vorhof Abbild der Erde. Und nun sucht er zu zeigen, wie von diesem Gesichtspuncte aus die ganze Beschaffenheit und Einrichtung der Stiftshütte, alle ihre Zahl- und Maaßverhältnisse, ihre Stoffe, Farben und Geräthe sich nicht nur ganz natürlich erklären, sondern sogar als nothwendig sich ausweisen. Hengstenberg betrachtet die Stiftshütte als ein „Symbol des Reiches Gottes unter Israel" und als Vorbild der christlichen Kirche (a. a. O. S. 631. 633), und an ihn sich anschließend erklärt

auch Kurtz (a. a. O. S. 172), dieselbe als ein Bild des Reiches Gottes, und beide gewinnen dann von diesem Gesichtspuncte aus für die Beschaffenheit der Stiftshütte und deren Geräthe ihre symbolische Bedeutung. Einen andern Weg hat Friedrich eingeschlagen und die Stiftshütte in Uebereinstimmung mit Luther für ein Abbild der menschlichen Natur erklärt, wobei der Vorhof den Leib, das Heilige die Seele und das Allerheiligste den Geist andeute. Eine specielle Darlegung und Würdigung dieser Deutungen kann nicht hieher gehören; es muß dießfalls auf die genannten Schriften selbst verwiesen und nur etwa im Allgemeinen bemerkt werden, daß es zwar altorientalische Sitte ist, religiöse Vorstellungen und Ideen in sinnlichen Formen und Verhältnissen zu veranschaulichen, daß aber die berührten Deutungen zum Theil schon in ihrem Ausgangspuncte ganz willkürlich und verfehlt erscheinen, wie namentlich die Friedrich'sche, zum Theil wenigstens in ihren Einzelheiten viel Willkürliches haben, und zwar um so mehr, je mehr sie sich in specielle Deutungen einlassen. — Schriften über die mosaische Stiftshütte und einzelne Theile und Geräthe derselben sind viele erschienen; mehrere derselben sind bereits gelegentlich erwähnt worden, andere finden sich in Winer's bibl. Realwörterbuch s. v. angeführt, die meisten älteren von einiger Bedeutung sind in Ugolini's Thesaurus, namentlich Bd. VIII u. IX, aufgenommen. [Welte.]

Stiftsschulen, s. Domschulen und Domscholaster.

Stiftungen, fromme und milde, nennt man im weiteren Sinne die zur Errichtung (fundatio) oder Ausstattung (dotatio) einer Kirche, eines Klosters, eines Institutes für Unterricht oder Wohlthätigkeit, oder auch nur zur Gründung einzelner Kirchenämter, gottesdienstlicher Uebungen, Lehrstellen, zu Stipendien oder Freiplätzen und sonstigen frommen und milden Zwecken einer solchen Anstalt gemachte Zuwendung von Immobilien, Nutzungsrechten oder Capitalien (s. causae piae, Bd. II. 418 f. und Institute, kirchl. V. 665.). So lange alle Unterrichts- und Bildungs-Anstalten (Universitäten, Lyceen, Clerical- und Knaben-Seminare, Gymnasien, männliche und weibliche Volksschulen und Erziehungshäuser), sowie alle Institute der Wohlthätigkeit (Armenbeschäftigungs- und Versorgungsanstalten, Fremdenherbergen, Krankenspitäler, Waisen- und Findelhäuser 2c.) noch unter der Aufsicht, Jurisdiction und Verwaltung der Kirche standen, sohin alle diese Anstalten als wenigstens mittelbar kirchliche Anstalten angesehen und behandelt wurden, war zwischen frommen und milden Stiftungen noch nicht jener Unterschied gemacht wie in neuerer Zeit. Seitdem aber die Unterrichts-, Erziehungs- und Wohlthätigkeits-Anstalten aller Art unter die Vormundschaft des Staates genommen wurden, und den Bischöfen in der Regel nur ein sehr beschränkter Einfluß auf dieselben belassen ist, heißen I. fromme oder geistliche Stiftungen in engerer Bedeutung des Wortes nur diejenigen Widmungen, wodurch Grundstücke, Rechte, Capitalien oder Renten an Kirchen oder geistliche Anstalten und Corporationen als ewiges Eigenthum entweder ganz unvergeltlich oder ohne nähere Zweckbestimmung (allgemeine Stiftungen), oder aber unter der Bedingung überwiesen werden, daß aus den Renten dieses Vermögens die Sustentation der betreffenden Geistlichen gedeckt, oder der bauliche Bestand der Cultusgebäude erhalten, oder zu bestimmten Zeiten gewisse gottesdienstliche Verrichtungen vorgenommen, oder sonstige fromme Zwecke erfüllt werden sollen (besondere Stiftungen). Für die Rechtsgültigkeit solcher Stiftungen gelten, je nachdem sie noch bei Lebzeiten der Stifter oder testamentarisch gemacht werden, dieselben Voraussetzungen und Erfordernisse, wie für die Schenkungen und Legate (s. diese Art.). Namentlich aber ist die Acceptation der Stiftung von Seiten der Kirchenverwaltung durch die vorläufige Genehmigung der geistlichen und weltlichen Oberen bedingt. Das betreffende bischöfliche Ordinariat hat nämlich dabei in Erwägung zu ziehen, ob der Stiftungszweck den bestehenden Kirchengesetzen oder den Rechten Dritter nicht zuwider, ob dem an der betheiligten Kirche angestellten Geistlichen und dessen Nachfolgern im Amte die fortwährende Verbindlichkeit möglicher und gerechter Weise aufzuerlegen, und ob die Renten der Stiftung zur Erfüllung des Stiftungszweckes

genügend seien. Hat die bischöfliche Stelle hierüber nichts zu erinnern, so stellt sie über die gemachte Stiftung, wenn sie eine neue und selbstständige Stiftung ist, einen förmlichen Confirmationsbrief aus, an welchem die betreffende Verwaltungsbehörde hinsichtlich der genauen Erfüllung der mit der Stiftung verbundenen Obliegenheiten zu halten hat. Dergleichen selbstständige neue Stiftungen, wenn sie oberhirtlich gutgeheißen sind, bedürfen aber auch in neuerer Zeit durchgängig und für jeden einzelnen Fall die landesherrliche Genehmigung; wogegen bei bloßen Fundationszuflüssen für bereits bestehende Stiftungen in der Regel die bloße Anzeige an die Provincialregierung und resp. Kreisstelle genügt. Am häufigsten kommen Stiftungen für bestimmte, jährlich, monatlich oder wöchentlich regelmäßig wiederkehrende Gottesdienste vor (s. Jahrtagsstiftungen, V. 486 f. und Meßstiftungen, VII. 117.). Alle dergleichen Stiftungen unterliegen heutzutage den über Vermögenserwerb der Kirchen, Klöster und geistlichen Corporationen staatsgesetzerlassenen beschwerenden Bestimmungen (s. Amortisationsgesetze, I. 209 ff.), von denen die sogen. milden Stiftungen nicht betroffen werden. II. Milde oder wohlthätige Stiftungen heißen jetzt jene Widmungen von unbeweglichen Gütern, Rechten oder Capitalien, welche zu Gunsten des Unterrichts- und Erziehungswesens oder zum Besten der Armen, Waisen, Kranken ꝛc. gemacht werden (s. Schulen und Wohlthätigkeitsanstalten). [Permaneder.]

Stiftungsgüter als Kirchengüter, s. Kirchenvermögen, VI. 189 f.

Stille Messe, s. Messe.

Stipendium, ein Ausdruck, der seiner Ableitung gemäß (stipem pendo) den Nebenbegriff des Almosens oder Soldes an Dürftige in sich schließt, bezeichnet bisweilen 1) jene analog den uneigentlich sogenannten Manual- oder Handpfründen (s. Beneficium eccl.) zu beurtheilenden precären Reichnisse, welche an Geistliche, die noch keine Anstellung gefunden hatten, bis zu ihrer Provision als Sustentationsbeitrag aus überschüssigen Renten allgemeiner Kirchenfonds, besonders aber aus eigens zu diesem Zwecke gemachten Stiftungen an solche junge Priester verabreicht werden, welche sich zur Uebernahme einer Prädicatur oder Lehrstelle vorbereiten. Regelmäßig aber heißen Stipendien 2) die anstatt der ehemals bei der Feier des eucharistischen Opfers üblichen freiwilligen Oblationen und nunmehr durch Observanz oder bischöfliches Regulativ fixirten Honorarien für den die hl. Messe celebrirenden Priester (s. Meßstipendien); dann 3) jene in der Regel auf festen Stiftungen beruhenden Renten, welche die Bestimmung haben, den Unterhalt strebsamer Jünglinge während ihrer höheren Ausbildung in Kunst und Wissenschaft auf Gelehrtenschulen und technischen Lehranstalten zu bestreiten oder wenigstens zu erleichtern, oder auch über die Zeit ihres theoretischen Unterrichtes hinaus während ihrer Praxis für einen Kirchen- oder Staatsdienst zu ihrer Unterstützung zu dienen (Schulstipendien ꝛc.). Dergleichen Stipendien werden entweder durch die Munifizenz der Regenten aus deren eigenem Vermögen bestritten (landesherrliche oder Cabinets-Stipendien), oder aus dem öffentlichen Staatsärar bewilliget (Staats-Stipendien), oder von vermöglichen Privaten aufgerichtet (Privat-Stipendien); oder aber sie fließen aus Gemeindemitteln zunächst für Söhne von Gemeinde-Angehörigen; oder von Privaten ausschließlich für Glieder ihrer Familie. Die beiden letzteren Gattungen (sog. Local- und Familien-Stipendien), weil ihre Verleihung an bestimmte Individuen gebunden ist, heißen besondere Stipendien im Gegensatze zu den vorgenannten allgemeinen, welche in der Regel nach vorgängiger Concursprüfung an die Würdigstbefundenen unter den Competenten verliehen werden. Die Anfertigung der Competentenlisten je nach der Dürftigkeit und Würdigkeit der Bewerber auf Grund der hierüber beigebrachten beglaubigten Zeugnisse ist den Vorständen der betreffenden Unterrichts- und Erziehungs-Instituten, an Universitäten gewöhnlich eigens hiefür aufgestellten Stipendien-Ephoren, denen auch die Ueberwachung des Fleißes und sittlichen Betragens der Stipendiaten obliegt, übertragen,

welche sofort ihre Anträge den respectiven Stiftern oder Verleihungsberechtigten zur Genehmigung unterbreiten. [Permaneder.]

Stoische Moral. Die Wendung, welche Socrates der griechischen Philosophie auf die Moral gegeben, fand ihre Weiterführung und Ausbildung vorzüglich durch die stoische Schule, deren charakteristischer Unterschied gegenüber von den übrigen Schulen, die sich in das Erbe des großen Atheners theilten, eben in der ausgezeichneten Sorgfalt besteht, die sie der wissenschaftlichen Pflege des ethischen Gebietes zuwandte. Wenn auch die Stoiker die gewöhnliche Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik adoptirten, so ist doch ganz unverkennbar, daß die Ethik den das Ganze beherrschenden Theil für sie bildete, und wenn auch die stoische Moral ihre eigenthümliche Physik zur wissenschaftlichen Voraussetzung hat, so darf daraus noch nicht geschlossen werden, daß ihre Ethik nur Consequenz ihrer physicalischen Weltanschauung gewesen, sondern der Sachverhalt ist der, daß sie für ihre ethische Weltanschauung die physicalischen Grundsätze von anderwärts her — und zwar vorzüglich von Heraklit — entlehnten, die zu derselben am besten paßten. Nur im Gebiet der Ethik haben die Stoiker selbstständiges Verdienst, in den übrigen Gebieten, dem der Logik und Physik wurden ihre Leistungen von den Academikern und Epicuräern (s. d. A.) übertroffen. Die stoische Moral bildet auch wirklich eine höchst interessante Erscheinung in der Geschichte, und zwar sowohl wenn man sie als wissenschaftliches System betrachtet, als auch wenn man ihren Einfluß auf das Leben ins Auge faßt. In letzterer Beziehung erwies sich bekanntlich die stoische Moral in der innern Fäulniß, in welche die Entwicklung des griechisch-römischen Alterthums ausging, noch als der einzige Haltpunct, an den sich bessere Naturen anklammern und sich über dem Niveau allgemeiner Versunkenheit halten konnten. Deßwegen spenden ihr auch einzelne Kirchenväter, wie Justin M., Clemens Alex., Augustinus, Hieronymus theilweise großes Lob und heben die Uebereinstimmung ihrer Lehrsätze mit den christlichen Dogmen hervor (Stoici nostro dogmati in plerisque concordant, Hieron. in Esaiam X.). Indessen bezieht sich diese Anerkennung nur auf die Gestaltung, welche die stoische Moral im Laufe der Zeit insbesondere durch den Einfluß des Römerthums erlangt. Indem nämlich von dem stoischen System gerade die Moral popularisirt, zu einer practischen Anweisung für das sittliche Leben, einer Art Moralkatechismus umgeschaffen wurde, brachte es die Natur der Sache mit sich, daß jene Spitzen und Ecken des Systemes, die in seiner ursprünglichen Gestaltung dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein oder den Thatsachen der Erfahrung widersprachen, beseitigt und abgeschliffen, dagegen die ursprünglich untergeordneten Sätze in den Vordergrund geschoben, die in jeder nicht vollständig verdorbenen Menschenbrust unmittelbar die Gewähr ihrer Richtigkeit fanden. Dazu kommt noch, daß die Römer, von welchen oder wenigstens unter deren Einflüssen jene Popularisirung der stoischen Moral vorgenommen wurde, bei ihrer vorherrschend practischen Richtung wenig Sinn für das streng Systematische hatten und daher die sogenannten Stoiker der spätern Zeit es nicht verschmähten, aus andern Systemen Sätze zu entlehnen und dieselben so gut es ging dem eigenen Lehrvortrag einzuverleiben. Deßwegen ist es auch zum voraus wahrscheinlich, daß von ihnen die Lehre des Christenthums, sobald es anfing sich zu verbreiten, ausgebeutet wurde, und wirklich finden sich auch ganz unverkennbare Spuren, daß es geschah. Mag auch der Briefwechsel zwischen dem Apostel Paulus und dem Stoiker Seneca erdichtet sein, so finden sich doch in den Schriften des letztern Sätze, die zwar nicht mit dem stoischen System im Widerspruch stehen, aber auch nicht auf dem Boden desselben gewachsen sind. Man vergleiche z. B. den Satz de benef. IV. 26: si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria, so wird man schon an der eigenthümlichen Fassung desselben seinen christlichen Ursprung nur schwer verkennen können. Dasselbe gilt auch von Epictet (s. d. A.) und Marcus Aurelius (s. d. A.) trotz der vornehmen Geringschätzung, mit welcher

der letztere sich über das Christenthum ausspricht. Andere Stoiker mögen in Assimilirung christlicher Lehrstoffe theils in mündlichen Vorträgen, theils in für uns verloren gegangenen Schriften noch weiter gegangen sein, so daß wirklich der Schein entstehen konnte, als ob zwischen den Sätzen der stoischen Moral und den Dogmen des Christenthums eine Art Wahlverwandtschaft bestehe. Allein dieß ist jedenfalls nur Schein, der seinen Grund nach dem Ausgeführten vorzüglich in dem unwissenschaftlichen Verfahren der spätern Stoiker hat; das eigentliche stoische Moralsystem steht in schroffem Gegensatze zu dem Christenthum, wie aus der Darstellung desselben, auf welche wir nun übergehen, von selbst erhellen wird. — Die metaphysische Voraussetzung, welche die Stoiker ihrem Moralsysteme gaben, ist ein materialistischer Pantheismus (s. d. A.). Das göttliche oder das absolute Wesen, als Feuer gedacht, entwickelt sich zur Welt und die Weltexistenzen sind nur verschieden modificirte Manifestationen des einen Urwesens. Wenn die Stoiker deßungeachtet, und zwar nicht bloß in äußerlicher Anbequemung, sondern in ernstlich gemeinter Absicht die religiösen Vorstellungen des griechisch-römischen Alterthums, sowie die Lehre von der Willensfreiheit beibehielten, so ist das nur ein Beweis, daß ihre Moral sich nicht als Consequenz ihrer nicht sowohl metaphysischen als physicalischen Weltanschauung ergab, sondern unabhängig von derselben sich bildete. Was sie bei dieser Beibehaltung leitete, war offenbar nicht ein wissenschaftliches, sondern das practische Interesse, zu verhindern, daß dem Volke nicht mit dem Götterglauben jedes Abschreckungsmittel vor dem Bösen geraubt und der Moral mit Läugnung der Willensfreiheit das Fundament entzogen werde. Obwohl die Stoiker das absolute Wesen materiell als Feuer dachten, so bestimmten sie es doch hinwieder als Vernunft (*λόγος, νοῦς*) oder auch als Verhängniß und Vorsehung (*εἱμαρμένη καὶ πρόνοια*) kurz als geistiges Wesen, wornach sie die Welt als Selbstmanifestation der absoluten Vernunft und die Weltgesetze als die Bethätigungsnormen derselben betrachten mußten. Daraus ergab sich von selbst, daß das Einzelne als solches für sie keine selbstständige Bedeutung haben konnte, sondern nur als Moment des Ganzen und in schlechthiniger Unterordnung unter dieses als das real Allgemeine existirte. Schon von diesen Grundlagen aus läßt sich das oberste Moralprincip der Stoiker deduciren. Doch ist unverkennbar, daß sie bei Aufstellung desselben auch von einer psychologischen Basis ausgingen. Diese fanden sie in dem allen Wesen gemeinsamen Selbsterhaltungstriebe, welcher für jedes Wesen die Forderung enthält, daß es nach dem strebe, was seiner Natur gemäß ist und welcher, zum Criterium der Bethätigung eines Wesens constituirt, wieder nur demjenigen einen Werth zuerkennt, was der Natur desselben gemäß ist. Auf diese doppelte Basis, die metaphysische und psychologische hin, stellten die Stoiker ihr oberstes Moralprincip auf, das sie bald mit *ὁμολογουμένως ζῆν* bald mit *τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν* (naturae convenienter vivere) auch mit *ἀκολούθως ζῆν, ἀκολουθεῖν τῇ φύσει* (naturam sequi) ausdrückten. Der Sinn dieser Formeln ist, daß das Leben des Einzelnen in Uebereinstimmung zu stehen habe mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur. Indem sie ein solches Leben als das höchste und einzige Ziel des menschlichen Strebens hinstellten, mußte ihnen die Erreichung desselben auch als das höchste und einzige Gut (*ἀγαθὸν τέλειον*) erscheinen. Die Durchführung solchen Lebens ist ihnen die Tugend und wie daher diese das höchste Gut ist, so besteht in ihr auch die höchste Glückseligkeit. Erworben wird die Tugend durch vernünftige Erkenntniß und vernünftige Selbstbestimmung. Wer sie erworben, der ist der Weise. Damit haben wir die Grundbegriffe der stoischen Moral gewonnen, ohne indeß damit schon die specifische Eigenthümlichkeit derselben erhoben zu haben. Diese liegt nämlich weniger in diesen Grundbegriffen selbst als vielmehr darin, daß die Stoiker dieselben absolut und somit ausschließlich faßten und zwar in der Weise, daß sie die Gegensätze, welche sich zu ihnen ergaben, als absolute Gegensätze sich dachten. Ist die Tugend das höchste Gut, so ist sie sich selbst

genügend (αὐταρκής) und kann nicht vermehrt und nicht vermindert werden. Ja, wenn man consequent sein will, kann sie auch nicht verloren gehen, wie dieß von Cleanthes wirklich behauptet wurde, während Chrysippus das Menschliche sich passiren ließ, es zu läugnen. Ist ferner die Tugend das einzige Gut, so hat sie auch allein Werth und ist allein begehrenswerth; was außer ihr liegt hat keinen Werth und ist nicht begehrenswerth. Indessen wird doch nicht Alles, was in den Bereich des nicht Begehrenswerthen fällt, gleichgeachtet. Als absoluter Gegensatz zur Tugend erscheint nämlich das Böse, in welchem, gerade so wie die Tugend das höchste Gut ist, sich das höchste Uebel verwirklicht. Auch das Böse ist keiner Abnahme und keiner Zunahme fähig und es findet in Bezug auf dasselbe kein Gradunterschied statt. Ob das Böse nur in niedrigem oder in höchstem Grade verwirklicht werde, ist gerade so gleichgiltig, als es für den Ertränkten gleichgiltig ist, ob ihm der Kopf nur einen Zoll oder viele Klafter unter die Oberfläche des Wassers hinabgedrückt worden sei. Was aber nicht unter den Begriff des Bösen und somit des Uebels fällt und doch nicht Tugend oder Gut ist, nennen die Stoiker ein Gleichgiltiges (ἀδιάφορον). Dahin gehören: Lust und Unlust, Gesundheit und Krankheit, Armuth und Reichthum, Leben und Tod u. s. w. Diese Dinge sind weder an sich begehrenswerth wie die Tugend, noch zu verabscheuen wie das Böse. Allein unter sich selbst werden sie keineswegs gleichgestellt, vielmehr behaupten die Stoiker, daß nur der Thor bei gegebener Wahl die Armuth dem Reichthum, die Krankheit der Gesundheit u. s. w. vorziehen würde. Demnach unterscheiden sie die gleichgiltigen Dinge in drei Classen. In die erste, welche sie vorgezogene (προηγμένα) nennen, stellen sie die Dinge, welche zwar absolut betrachtet, weder ein Gut noch ein Uebel sind, aber doch eine gewisse Angemessenheit zur menschlichen Natur oder zu der Bestimmung des Menschen haben. Die zweite Classe, die ἀποπροηγμένα bilden die Dinge, welche im Gegensatz zu den vorhergenannten, der menschlichen Natur unangemessen oder den höhern Zwecken derselben schädlich zu sein pflegen. In der dritten Classe, der der ἀδιάφορα im engern Sinn, stehen die Dinge, welche in Bezug auf die menschliche Natur, wie z. B. die Farbe, gleichgiltig sind, oder überhaupt keinen Nutzen bringen. Diese Classen werden wieder in Unterabtheilungen zerfällt, je nachdem etwas entweder an sich oder wegen etwas Anderm vorgezogen oder nachgesetzt ist u. s. w. — In dem Bisherigen ist das enthalten, was man nach modernem Ausdruck die stoische Güterlehre nennen könnte. Mit ihr hängt die Pflichtenlehre auf das engste zusammen. Dem Begriff des höchsten Guts entspricht der Begriff der höchsten Pflicht (κατόρθωμα, καθῆκον τέλειον) die ihren absoluten Gegensatz, wie das höchste Gut an dem Uebel, an der Versündigung (ἁμάρτημα παρὰ τὸ καθῆκον) hat. Ebenso wie in gewisser Weise zwischen dem höchsten Gut und dem Uebel das Gleichgiltige liegt, liegt zwischen der höchsten Pflicht und der Versündigung das, was die Stoiker καθῆκον nennen. Sie bezeichnen es ausdrücklich als ein Mittleres (μέση πρᾶξις) und definiren es als eine Handlung, für welche sich ein vernünftiger Grund nachweisen lasse, d. h. näherhin als eine Handlung, die nur objectiv der Vernunft entspricht. Es ist also das καθῆκον dasjenige Handeln, bei welchem zwar das Object oder die Materie der Handlung der Forderung der Vernunft entspricht, dagegen aber das subjective Element derselben hinter dieser Forderung zurückbleibt. Dieß kann nun auf doppelte Weise geschehen, entweder dadurch, daß die Handlung von einem Menschen ausgeht, der nicht Weiser ist, oder dadurch, daß von derselben bloß das Aeußerliche zum Vollzug kommt, während die innere Gesinnung nicht dazu stimmt, z. B. wenn einer die Pflicht der Restitution erfüllt, aber ungern oder in böslicher Absicht. Darnach unterscheiden die Stoiker zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten (καθήκοντα τέλεια καὶ μέσα), eine Unterscheidung, die insofern viel Verwirrung hervorgebracht, als sie zugleich auch das κατόρθωμα mit καθῆκον τέλειον bezeichnen und damit eine Vermischung von zwei Gebieten anbahnen, die nach den Grundsätzen der Schule absolut auseinander gehalten werden

sollten. Eine andere Unterscheidung ist die in ἀεὶ καθήκοντα und οὐκ ἀεὶ καθήκοντα oder καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως und περιστατικά d. h. in Pflichten die es unter allen Umständen sind, wie z. B. die Sorge für die Gesundheit, und solche die es nur unter Umständen sind, wie z. B. Heirathen. Was nun das κατόρθωμα betrifft, so kann dasselbe nur von dem vollzogen werden, der ein Weiser ist; die καθήκοντα dagegen können es auch von den gewöhnlichen Menschen. — Dieß führt uns auf den Theil der stoischen Moral, der die Stelle der Tugendlehre im modernen Sinn vertritt. Denn eine eigentliche Tugendlehre vermochten die Stoiker nicht zu geben, da sie die Tugend als das absolut Eine und Unveränderliche betrachteten, und wenn sie auch die Unterscheidung der Cardinaltugenden (Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit) und andere dießfällige Unterscheidungen in ihr System aufnahmen, doch nicht nur für die Theorie sondern auch für die Praxis die schlechthinige Einheit der Tugend festhielten. Deßwegen fehlte ihnen für die Tugendlehre die Mannigfaltigkeit des Stoffes und darum waren sie genöthigt, statt jener das Ideal des Tugendhaften aufzustellen und dabei descriptiv statt discursiv oder speculativ zu verfahren. Die Mannigfaltigkeit erreichen sie dann dadurch, daß sie das gewonnene Bild des Tugendhaften ins Verhältniß stellen zu den innern Zuständen und äußern Lagen, in welche die Menschen im Laufe ihrer Entwicklung zu kommen pflegen. Da sich die Stoiker die Erwerbung der Tugend durch die Wissenschaft (ἐπιστήμη) bedingt denken, so nennen sie den Tugendhaften geradezu den Weisen und ἐνάρετος oder σπουδαῖος und σοφός sind ihnen Wechselbegriffe. Nun identificiren zwar die Stoiker nicht, wie die strengen Socratiker, Wissenschaft und Tugend, sondern betrachten letztere als ein Product des Wollens, aber doch setzen sie beide in ein so enges Verhältniß, daß es ohne Wissenschaft keine Tugend gibt. Daher beschreiben sie den Weisen vor Allem als frei von Affecten. Denn diese sind ihnen nichts anderes, als falsche Urtheile. So ist z. B. die Neigung ein falsches Urtheil über den Werth eines vorhandenen Gegenstandes, die Furcht eine falsche Meinung über zukünftige Uebel u. s. w. Daher sind die Affecte ihrem Wesen und ihrer Natur nach vernunftwidrig und deßwegen schlechthin auszurotten; nur der ist ein Weiser, der die Affecte bis in ihre Wurzel hinein vernichtet hat. Demgemäß prädiciren die Stoiker von dem Weisen, daß er nichts fürchte, nichts hoffe, nichts begehre, frei sei von Schmerz, Scham (τὸν σοφὸν καὶ κυβιστήσειν τοὺς ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον sagt Chrysippus bei Plut. Sto. rep. 30.) Mitleid, Erbarmen u. s. w. Wie aber der Weise über die Affecte schlechthin erhaben ist, so ist er es auch über alle übrigen Verhältnisse, die in Betreff eines Menschen in Betracht kommen können. Im Besitze der Tugend ist er zugleich im Besitze der höchsten Glückseligkeit; nie kann ihm etwas mangeln, nie die Ruhe seiner Seele gestört werden. Er ist in Ketten frei, als Bettler König, er ist der vollkommenste Staatsmann, Feldherr, Redner, Wahrsager u. s. w. Auch das den Alten so schätzbare Bürgerrecht kann ihm nicht fehlen; denn er ist Bürger in der ganzen Welt und ebenso kann er im ehelichen Verhältniß nicht beschränkt sein; denn die Weiber sind ihm gemein. Ja selbst den Göttern ist er gleich an Vollkommenheit und Seligkeit (sapiens a Diis tantum tempore differt.). Man sieht leicht, die Idealisirung des Weisen wird zur Verabsolutirung desselben. Indem das Gute in ihm schlechthin verwirklicht gedacht wird, kann nichts, was er thut, nicht gut sein. Daher ist ihm auch Alles erlaubt, selbst die abscheulichsten Laster, wie facinora Oedipodea et Thyestea, Päderastie, Menschenfleischessen u. s. w. werden gut, wenn er sie übt. Namentlich darf der Weise sich selbst das Leben nehmen und er ist sogar dazu verpflichtet, wenn der Tod ihm höhern Werth zu haben scheint als das Leben; denn auch über sein Leben ist der Weise absolut Herr. Damit schlägt der abstracte Rigorismus der stoischen Moral von selbst in sein Gegentheil über und wird zum vollständigen Anomismus. Dem Weisen steht der Nichtweise gegenüber, der kurzweg μωρός oder φαῦλος (stultus, malus) genannt wird. In diese Categorie gehören

alle Menschen, die nicht Weise sind, der Lasterhafte so gut wie der, nach gewöhnlichen Begriffen, in der Tugend am weitesten Vorgeschrittene. Denn einen Fortschritt zur Tugend in dem Sinne, daß dieser selbst schon etwas Tugendhaftes wäre, geben die Stoiker nicht zu; sie heben mit aller Energie hervor, daß zwischen dem *προκόπτων* und dem Lasterhaften kein Unterschied bezüglich der sittlichen Schätzung bestehe. Da nun aber die Stoiker sich selbst gestehen mußten, daß das Ideal ihres Weisen nirgends verwirklicht sei (*ἀνεύρετον εἶναι τὸν κατ' αὐτοὺς σοφόν*) so folgte von selbst, daß die Menschheit ihnen als ein Conglomerat von lauter Thoren und die Tugend als etwas Unerreichbares erscheinen mußte. — Das ist das Resultat, zu welchem die stoische Moral in consequenter Entwicklung gelangte, ein Resultat, das eigentlich die Möglichkeit jeder Moral aufhebt und sie zum unnützesten Ding von der Welt macht. Indeß ist schon oben bemerkt worden, daß namentlich die spätern Stoiker es vermieden, die letzten Consequenzen ihres Systems zu ziehen und wenn sie dieselben auch nicht verläugneten, sie doch nicht in den Vordergrund stellten. Sie fußten weniger auf dem System selbst, als auf den allgemeinen sittlichen Anschauungen, die demselben zu Grunde lagen, und von denen es selbst nur der unvollkommene oder vielmehr mißlungene Ausdruck war. Daher war es auch möglich, daß sie als höchst einflußreiche Schule forterxistirten, ohne an den innern Widersprüchen ihres Systems unterzugehen. Charakteristisch für die Stoiker blieb immer ein gewisser Ton der Welt- und Menschenverachtung, der Schroffheit und Härte in Beurtheilung der bestehenden Verhältnisse, kurz eine gewisse greisenhafte Morosität. Dazu gesellte sich dann noch ein abstoßender Tugendstolz, ein auf Stelzen gehendes Tugendpathos — wer denkt nicht an das Horazische: virtute me involvo mea? — und eine wortreiche Rhetorik voll hochtrabender Sentenzen. Auf der andern Seite aber hat die stoische Schule auch manches Gute, namentlich wenn man sie im Verhältniß zum sinkenden Heidenthum betrachtet. Schon der Umstand, daß sie das höchste Gut in die Tugend setzten, mußte ein heilsames Gegengewicht gegen eine Gesinnung bilden, die nachdem sie Alles, was im Heidenthum noch an sittlich-erhebenden Elementen vorhanden war, Religiosität, Liebe zur Freiheit und Patriotismus hatte untergehen sehen, nur noch den sinnlichen Genüssen Werth beizulegen gemeint war. Die Grundforderung des stoischen Moralsystems, daß das Einzelne dem Allgemeinen sich unterzuordnen habe, trieb die Stoiker doch immer wieder, es als sittliche Forderung aufzustellen, daß der Einzelne an den allgemeinen Interessen des Staates Theil zu nehmen habe und daß er sich nicht auf sich selbst zurückziehen dürfe. Freilich kommen auch entgegengesetzte Forderungen vor, daß der Weise aus der Welt hinaus müsse, daß er keinem staatlichen Gesetz und keiner gesellschaftlichen Sitte sich fügen dürfe, allein solche Forderungen, die allerdings vollständig richtige Consequenzen aus dem stoischen Moralsystem sind, wurden doch mehr als Paradoxen für Schuldisputationen, denn als Regeln für das practische Leben betrachtet. Auch das Princip der freien Selbstbestimmung, auf welches die stoische Moral so großen Nachdruck legte, ist von großer historischer Bedeutung geworden. Wenn das römische Privatrecht das Princip der freien Persönlichkeit bis in seine letzten Consequenzen hinein ausgebildet hat, so ist bei dieser Entwicklung, die in die römischen Kaiserzeiten fällt, stoischer Einfluß gar nicht zu mißkennen. Ueber das Verhältniß der stoischen Moral zur christlichen ist schon oben Einiges bemerkt worden. Der Gegensatz, in welchem beide innerlich zu einander stehen, konnte trotz äußerlicher Anbequemung der Stoiker an christliche Formeln und trotz ähnlich klingender sittlicher Forderungen von beiden Seiten nicht überwunden werden, und man kann den Stoicismus zum Christenthum nur insofern in ein Verhältniß setzen, als er eines der Mittel wurde, die das Heidenthum auf das Christenthum vorbereiteten. Dieses aber wurde er in doppelter Weise: einmal dadurch, daß die durch die Stoiker vermittelte Erkenntniß von der Unerreichbarkeit des sittlichen Ideals leicht zur Anerkenntniß der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, einem Haupt-

grundsatze der christlichen Religion, überleiten konnte, und sodann dadurch, daß der Stoicismus auf Religiosität, wenn auch im Widerspruch mit seiner sonstigen Weltanschauung, so hohen Werth legte und indem er das religiöse Bedürfniß wach erhielt, unwillkürlich die Menschen dahin führte, wo sie dasselbe allein vollkommen zu befriedigen im Stande sind. (Als Quellen sind außer den Alten zu nennen: Lipsii, manuductio ad stoicam philosophiam, Antv. 1604; Scioppii, elementa Stoicae philosophiae moralis. Mogunt. 1606; Gress, de Stoicorum supremo ethices principio, Wirceb. 1797, besonders Munding, die Grundsätze der stoischen Moral im Zusammenhang entwickelt, Rottweil 1846; außerdem noch die Werke über Geschichte der Philosophie, besonders von Ritter und Zeller, und über Geschichte der Moral, bes. von Stäudlin.) Vergl. hiezu den Art. Moralphilosophie, Bd. VIII. S. 318. [Aberle.]

Stola, s. Kleider, heilige.

Stolberg, Friedrich Leopold, aus einem der ältesten teutschen Adelsgeschlechter, welches schon vor der Eroberung Sachsens durch Karl d. Gr. geblüht haben soll, wurde den 7. Nov. 1750 in dem holsteinischen Landstädtchen Bramstedt geboren, in welchem sein Vater Christian Günther Graf zu Stolberg-Stolberg ein Rittergut besaß und Obervorsteher einer königlichen Amtmannschaft war. Da derselbe bald darauf zum Oberhofmeister der Königin Sophia Magdalena ernannt wurde, so brachte der junge Leopold seine früheste Jugend im Kreise der gottesfürchtigen Familie in Dänemark zu. Im Jahre 1770 bezog er mit seinem älteren Bruder Christian die Universität Halle, welche das edle Brüderpaar im J. 1772 mit der von Göttingen vertauschte, um sich juridischen, vorzugsweise jedoch humanistischen Studien zu widmen. Hier war es, wo sich die beiden Brüder an den in der teutschen Literaturgeschichte bekannten, von Boje, Voß, Miller, Hölty, Bürger, Leisewitz und andern für vaterländische Dichtkunst erglühten Jünglingen gebildeten Hainbund anschlossen. Klopstock und der berühmte Kanzelredner Cramer waren schon seit früherer Zeit Hausfreunde ihrer Familie gewesen. Im Frühlinge des J. 1775 unternahmen sie mit ihrem gemeinschaftlichen Freunde dem Freiherrn von Haugwitz eine Reise durch Südteutschland und in die Schweiz, an welcher sich auch der jugendliche Göthe betheiligte. Frischer Genuß der Naturschönheiten, sowie ein Kreis zahlreicher neuer Bekannten, unter welchen wir Bodmer und Lavater nennen, war die Frucht dieser von Göthe in seiner Wahrheit und Dichtung mit so saftiger Farbe dargestellten Reise. Im J. 1777 wurde Leopold gleich seinem Bruder königlich dänischer Kammerjunker als Gesandter des Fürstbischofs von Lübek an das königlich dänische Hoflager berufen. Im J. 1782 vermählte er sich mit Agnes von Witzleben, welche ihm 1788 durch den Tod entrissen wurde, nachdem sie ihm einen Sohn und zwei Töchter geboren hatte. Zwei Jahre später verehlichte er sich mit der Gräfin Sophia von Redern, nachdem er 1789 dänischer Gesandter zu Berlin geworden war. Schon 1791 vertauschte er diesen seinem Gemüthe wenig zusagenden Posten mit dem Amte eines Regierungs-, Consistoriums- und Kammerpräsidenten zu Eutin. — Obwohl vielfach mit Poesie und mit der Uebersetzung griechischer Dichter beschäftigt, war er doch schon damals weit davon entfernt, dem unchristlichen Zuge seiner Zeit zu folgen. Vielmehr war es ihm bereits ernste Angelegenheit seines Geistes und Gemüthes geworden, in der durch Christus geoffenbarten Religion seinen Leitstern zu suchen. Für die französische Revolution war er, wie auch Klopstock anfangs, voll Enthusiasmus. Doch erkannte er aus ihrem Verlaufe bald, daß sie die gehoffte Regeneration der Völker nicht herbeiführen werde, da er die Freiheit nicht auf die Tugend gründen sah. — Im Juli 1791 trat er mit seiner Gemahlin seine Reise nach Italien an, deren Resultate er 1794 in einem vier Bände umfassenden Werke veröffentlichte, welches sich in mannigfacher Hinsicht von allen bisher in Teutschland erschienenen Reisebeschreibungen auszeichnete. Besonders sagte ihm der Aufenthalt in Rom zu, so daß er sich äußerte, er würde, wenn er sein Leben außerhalb seines

Vaterlandes zubringen und dabei verdammt sein sollte, in einer großen Stadt zu leben, keine Stadt Rom vorziehen. In seinem Berichte über Sicilien, welches er in Gesellschaft der Freiherrn Adolph und Caspar von Droste-Vischering bereiste, spricht er sich, obwohl den Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche noch sehr fremd, über die dortige Kloster- und Weltgeistlichkeit mit anerkennenswerther Unbefangenheit und Unpartheilichkeit aus. — Nach einer anderthalbjährigen Abwesenheit kehrte er nach Teutschland zurück, um sein neues Amt anzutreten. Die Redaction seines Tagebuches frischte in ihm die Erlebnisse und Genüsse seiner Reise wieder auf, während die gewaltigen Ereignisse der Zeit sein und seiner Gemahlin Gemüth ernst und zu Gott hingewandt stimmte. Bereits durch eine Predigt Fenelons von der Nothwendigkeit einer von Gott gegründeten und geleiteten Kirche annähernd überzeugt, wurden sie durch einen Besuch der Fürstin von Gallitzin, welche sie bereits in Münster näher kennen gelernt hatten, erfreut. Der geist- und gemüthvolle Umgang dieser seltenen Frau und die ehrwürdige Erscheinung ihres priesterlichen Begleiters Overberg konnte nicht ohne anregenden Einfluß auf die der Beschauung und Erbauung empfänglichen und bedürftigen Gemüther sein. Schon machte sich Stolberg angelegen, im Gegensatze zu der ungläubigen Philosophie, der christlichen Mystik das Wort zu reden und die praktische Uebung des Christenthums als nothwendige Bedingung der wahren Erkenntniß desselben anzuempfehlen. „Je mehr er die Meinungen seiner individuellen Vernunft, den Stolz des Verstandes dem Ansehen der von Christus gestifteten Kirche, der Trägerin und Bewahrerin des Heiles, welcher der Herr seinen Beistand bis an das Ende der Tage verheißen hat, unterwarf; je größer die Zahl der Strahlen des wahren Lichtes wurde, welche seine Vernunft erleuchteten; je mehr er den Frieden empfand, der über alle Vernunft ist: desto mehr fühlte er sein Gemüth dem Katholicismus zugewendet, welches Augustinus, Bernhard, Chrysostomus, die hl. Theresia, Thomas von Kempen, Tauler, Fenelon, Sailer bildete" (Nicolovius). Nichts destoweniger sprach sich Stolberg in seinem „Schreiben eines holsteinischen Kirchspielvogtes über die neueste Kirchenagende", welches im Frühjahre 1798 erschien, mitten in seinem inneren Kampfe über die Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus mit großer Entschiedenheit für die augsburgische Confession aus. Den 8. December 1799 hielt er als Präsident des Consistoriums bei der Einführung eines Superintendenten als Hauptpredigers in Eutin in der Kirche öffentlich eine Rede, in welcher er mit Begeisterung die Mission eines Dieners des lebendigen Gottes darstellte. Aber schon am Pfingstfeste des folgenden Jahres (d. 1. Juni 1800) legte er nebst seiner Gemahlin in der Hauskapelle der Fürstin von Gallitzin das katholische Glaubensbekenntniß in die Hände Overbergs ab. Dem Beispiele der Eltern folgten mit Ausnahme der ältesten Tochter sämmtliche Kinder. Den 22. August. d. J. verzichtete Stolberg, seinen katholischen Glauben frei und offen bekennend, zu Eutin feierlich auf seine Aemter und siedelte mit den Seinigen den 28. Sept. d. J., nach einer Uebereinstimmung der Umgebung sich sehnend, nach Münster über, „der Hauptstadt der einzigen Provinz von Deutschland, wo die gebildeten Stände niemals dem Unglauben gehuldigt haben." — Dieser Schritt des edlen Grafen, welcher vermöge seiner Geburt, seines Rufes als Dichter und Gelehrter, seiner staatsmännischen Stellung einen sehr hohen Rang einnahm, konnte nicht verfehlen, außerordentliches Aufsehen zu erregen, besonders da derselbe mit großen persönlichen Opfern verbunden war, und zu einer Zeit erfolgte, da der Katholicismus von der öffentlichen Meinung gleichsam geächtet und von den Gewalthabern verläugnet oder geknechtet war. Daß die frivole Menge sein Motiv entstellen werde, mochte zu erwarten sein. Tief aber mußte Stolberg verwunden, daß selbst die Gefeiertsten der Nation und Solche, welche durch alte Bande der Freundschaft mit ihm verbunden, die makellose Reinheit und den Adel seines Charakters kennen mußten, in das Verdammungsurtheil über ihn einstimmten. Aber indem sie über ihn den Stab brachen, haben sie ihren Namen selbst in der

Geschichte gebrandmarkt. Während Voß und Gleim von „Abfall und Sinken" sprachen, schrieb der Philosoph Jacobi, welcher später in München an der Erleuchtung Baierns officiell sich betheiligte, Stolbergs Gemahlin, es sei „kein unschuldiger Wahnsinn, der den unglücklichen Stolberg überfallen habe, sondern ein Gemisch von Leidenschaften." Herder hielt es jedoch „nicht nur für intolerant, und unverständig, sondern auch äußerst unedel, über Stolberg's Gemüthskrankheit zu spotten." Lavater dagegen rief Stolberg zu: „Werde die Ehre der katholischen Kirche! Uebe Tugenden aus, welche den Unkatholischen unmöglich sein werden! Thue Thaten, welche beweisen, daß deine Aenderung einen großen Zweck hatte, und daß du den Zweck nicht verfehlst. Werd' ein Heiliger, wie Borromäus! — Bleibe Katholik! bleib' es von ganzem Herzen! Sei allen Katholiken und Unkatholiken ein leuchtendes Beispiel der nachahmungswürdigsten Tugenden und christlicher Heiligkeit! . . . Laß uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen! Wer Gutes thut, der ist aus Gott, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." — Freilich sollte man mit Nicolovius meinen, daß innerhalb des Protestantismus vor Allem Jedermann das unbestrittene Recht zustehe, in der Wahl der Kirchenparteien seiner Ueberzeugung zu folgen. Daß es jedoch auch noch in unsern Tagen, obwohl sich, Gott Lob! die Anschauungen der Gegenwart im Allgemeinen zu Gunsten des Katholicismus geändert haben, den Protestanten von ihren Glaubensgenossen vielfach verdenkt wird, wenn sie von ihrem Rechte der freien Forschung, statt nach der Seite des Unglaubens hin in der Richtung zu dem Katholicismus Gebrauch machen, hiefür könnten immerhin schlagende Belege angeführt werden. — Was die Katholiken, besonders Teutschlands betrifft, so begrüßten sie freudig die Rückkehr Stolbergs zu ihrer Kirche. Er war für die strebsameren unter ihnen ein Anhaltspunkt für kirchliches Leben und kirchliche Wissenschaft und half ihnen voran die Bahn zu einer besseren Zukunft brechen. In Münster bewegte er sich in einem Kreise edler, gleichgesinnter Seelen, welche in der Fürstin von Gallitzin ihren Mittelpunct hatten. Diese, sowie Fürstenberg, Katerkamp, Overberg, die Freiherrn von Droste-Vischering u. A. machten Münster zu einer Oase in der allgemeinen kirchlichen Oede jener Zeit, und zu einem der wenigen Puncte, auf welchen das Auge des vaterländischen Geschichtschreibers mit fast wehmüthiger Freude verweilt. Seiner Würden und Aemter entledigt und voll des Friedens, welchen er aus dem Glauben der Kirche schöpfte, trat Stolberg nun in ein neues Stadium seiner Lebensentwicklung. Er verwandte jetzt seine Muße auf literarische Arbeiten. Gleich Friedrich von Schlegel, von welchem ebenfalls gilt, was er von Stolberg sagte, daß nämlich dieser erst im Katholicismus ein freies und kräftiges Dasein gefunden habe, und mehreren anderen Convertiten, welche später seinem Beispiele folgten, versenkte er sich in die Tiefen der Kirche, um dann den Inhalt, wie er seinem geistigen Auge sich aufgeschlossen, mit begeistertem Schwunge darzustellen und die Kirche, in welcher er sich geborgen, seinerseits verherrlichen zu helfen. Wird ja doch ein Gut um so höher geschätzt, je größer die Sehnsucht nach seinem Besitze und schmerzlicher das Gefühl, es entbehren zu müssen, gewesen war. Daher sind auch die Convertiten — unter welche wir auch die aus Unglauben oder Indifferentismus zum lebendigen Glauben der Kirche zurückgekehrten Katholiken rechnen wollen — besonders befähigt, die Kirche nach ihrer Tiefe und Breite zu erforschen und zu würdigen, da das, was dem in dem katholischen Glauben von Jugend auf Erzogenen, welcher gleichsam von seiner ersten Kindheit an katholische Luft eingeathmet hat, alltäglich geworden ist, so daß es oft nicht einmal mehr seine Aufmerksamkeit erregt, jenen wegen seiner Neuheit überraschend und Geist und Gemüth ergreifend ist. Außerdem wird, da die Wirkung und Gegenwirkung in einem Verhältnisse zu einander stehen, ein solcher Geist, in dem die Subjectivität in religiösen Dingen vermöge des Princips der freien Forschung sich in hohem Grade geltend gemacht hatte, wie er einmal die rückläufige Bewegung eingeschlagen hat, sich viel inniger und gleichsam bewußter an die

Objectivität anschließen, um in der Vereinigung mit ihr und dem Aufgehen in ihr nach den ermüdenden Irrfahrten Ruhe und Frieden zu finden. Aus diesen und andern Gründen legen wir ein sehr großes Gewicht auf die Conversion durch Geist und Charakter hervorragender Protestanten, welche dazu berufen sind, das Feld kirchlicher Kunst und Wissenschaft durchfurchen zu helfen und sehen mit lebhafter Hoffnung der Zukunft entgegen, welche einen teutschen Puseyismus in ihrem Schoße zu bergen scheint. — Im J. 1803 ließ Stolberg die Uebersetzung der Schriften des hl. Augustinus von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche im Drucke erscheinen. Er sowohl als Overberg, welchem er dieselben widmete, und die Fürstin von Gallitzin hegten die innigste Verehrung gegen diesen größten Kirchenlehrer, in welchem sie ein hohes Vorbild der von ihnen so eifrig gepflegten Liebe sahen. Einen großen Verlust erlitt Stolberg durch den am 27. April 1806 erfolgten Tod der Fürstin von Gallitzin, welche, wie er sich in einem Briefe äußerte, während der letzten acht Wochen ihres Lebens eine unaussprechliche Pein gelitten hatte. „Ihr innerer Friede blieb unangefochten; ihr ganzes Wesen war Glaube, Hoffnung, Liebe. Jedesmal, daß wir sie sahen, ergriff uns der Anblick ihres äußeren Zustandes und Aussehens; wir verließen sie nie ohne Trost des Himmels. Ihr Ende war nicht sanft, aber triumphirend, wie das Ende der Martyrer. Ihr Puls hörte auf zu schlagen unter schrecklichen Schmerzen. Ihr letzter Gedanke war Dankgebet für die so eben empfangene hl. Communion." — Im J. 1806 begann Stolberg sein großes Werk: „Geschichte der Religion Jesu Christi" im Drucke erscheinen zu lassen. Die Geschichte der Religion Jesu Christi ist ihm, wie er in der Einleitung zum 1. Bande sagt, die Geschichte der geoffenbarten Erbarmungen Gottes gegen das Menschengeschlecht durch seinen Sohn in der Weise, wie die Menschen seine Offenbarungen annahmen oder verwarfen, seiner Erbarmungen durch Glauben, Hoffnung und Liebe empfänglich wurden, oder sich dagegen verstockten. Obwohl diese Geschichte nach dem Plane des Verfassers sich vorzugsweise mit der Annahme der Offenbarung von Seite der Menschheit und ihrer Einwirkung auf dieselbe sich befassen sollte, so wurde doch für nothwendig gehalten, „daß sie auch der Irrungen des menschlichen Geistes, der Untreue der Völker erwähne; theils weil unter diesen Völkern sich mehr oder weniger, deutlicher oder verhüllter Spuren der Wahrheit finden; theils weil die Wahrheit desto deutlicher hervorgeht, wenn der Irrthum neben ihr enthüllt wird; endlich auch darum, weil der menschliche Irrsal fast immer auf göttliche Wahrheit, sowie der nichtige Schatten auf wahre Gegenstände deutet und sowohl von diesen, als vom Lichte selber Zeugniß gibt." Die erste Anregung zu diesem großartig angelegten Werke hatte Stolberg von dem damaligen Domcapitularen Clemens August von Droste-Vischering und nachmaligem Erzbischofe von Köln erhalten, welcher eine Geschichte der Menschheit in deren Beziehung auf die göttliche Vorsehung für ein Zeitbedürfniß hielt. „Nicht leicht", urtheilt sein Freund, der gleichfalls ausgezeichnete Kirchenhistoriker Katerkamp, „wird irgendwo auf stillem Wege in so großer Ausdehnung zur Verbreitung ächt religiöser Gesinnung mehr gewirkt worden sein, als durch Stolberg in der gebildeten Welt überhaupt, und durch Overberg in den niederen und mittleren Classen der katholischen Kirche." An den rasch aufeinander folgenden politischen Ereignissen nahm Stolberg, dessen patriotisches Gemüth für Teutschlands bessere Zukunft glühte, innigen Antheil. Besonders aber erfreute ihn das muthvolle Auftreten des Weihbischofs von Münster, Caspar von Droste-Vischering, auf dem Concil zu Paris, an welchem Napoleons Plan, ein Schisma in der katholischen Kirche hervorzurufen, scheiterte. Uebrigens brachte er seine Zeit fortwährend in Einsamkeit mit dem Briefwechsel mit seinen zahlreichen Freunden, mit Studien, in welchen er freilich oft durch den Besuch von Bekannten und Unbekannten unterbrochen wurde, und mit der Erziehung seiner zahlreichen Kinder zu. Daß er es sich ernstlich angelegen sein ließ, dieselben in der Anhänglichkeit an die katholische Kirche zu befestigen, geht aus dem von Kellermann

später veröffentlichten „Unterricht über einige Unterscheidungslehren der katholischen Kirche" hervor, welcher ihm in seinen Unterweisungen als Leitfaden diente. — Im J. 1815 vollendete er das seinen Söhnen gewidmete „Leben Alfreds des Großen", zu dessen Abfassung er durch die Lectüre Hume's schon frühzeitig veranlaßt worden war und während eines mehrmonatlichen Aufenthaltes in Hannover die Materiale im Herbste des vorigen Jahres gesammelt hatte: ein Werk, welches sowohl des wichtigen und interessanten Inhaltes, als der vortrefflichen Ausführung willen mit Recht verdiente, in der für geschichtliche Studien wieder empfänglicher gewordenen Zeit mit großem Beifall aufgenommen zu werden. Das dem Titelblatte beigesetzte Motto: „Der Mann gehört uns", hatte für den Verfasser noch die besondere Bedeutung, als sein Geschlecht bis auf den Angelsachsen Alfred den Großen hinaufgeführt werden wollte. Drei Jahre später veröffentlichte er das Leben des hl. Vincenz von Paula, des Apostels der werkthätigen Liebe und hohen Vorbildes für den katholischen Clerus. Seine Geschichte der Religion Jesu Christi, welche er bis zu dem Beginne der allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus und bis zum Tode des hl. Augustinus fortgeführt hatte, ließ er, so großer Anstrengungen fernerhin nicht mehr fähig — er mußte sich um jene Zeit auch einer sehr schmerzhaften Augenoperation unterziehen — mit dem 15. Bande auf sich beruhen. Dagegen beschäftigte er sich mit der Abfassung „der Betrachtungen und Beherzigungen der hl. Schrift", welche er seinen Söhnen und Töchtern widmete. Er wollte, wie er sich in der Zuschrift ausdrückte, mit seinen herzgeliebten Kindern noch am tiefeingesunkenen Abende seines Lebens, ehe er, wie er durch die Erbarmungen Gottes und Jesu Christi hoffe, von Ihm geleitet durch das dunkle Thal hinwalle, sich unterhalten von diesen Erbarmungen, die er durch Seinen Sohn uns erwiesen und durch Seinen hl. Geist uns offenbaret hat... Gleich jenem bejahrten Landmanne, der statt seiner großen Felder nun den Garten baue, beschränke er sich auf das Paradies der hl. Schriften. Aus der Quelle göttlicher Kräfte schöpfend, welche diese darbieten, verjünge er sich in ihrem geweihten Schatten, labe sich an dem Dufte ihrer unverwelklichen Blumen und nähre seinen Geist mit den Früchten ihrer Lebensbäume. Nicht schöner aber hätte er seine literarische Laufbahn beschließen können, als durch die Herausgabe seines „Büchleins der Liebe", in welchem er die Fülle seiner Gedanken und Empfindungen über die göttliche Liebe, welche besonders in seinen letzten Lebensjahren seinem Innern entströmten, niederlegte, und welches mit Recht sein in heiliger Inbrunst und wahrhaft prophetischer Begeisterung gedichteter Schwanengesang genannt worden ist. — Große Freude brachte es ihm damals, daß Sailer, den er innig verehrte, und in Beziehung auf welchen es schon lange sein Wunsch war, daß er Bischof werden möchte — weßhalb er auch die zweimalige Ablehnung des von Seite der preußischen Regierung an ihn ergangenen Antrages, das Erzbisthum Köln zu übernehmen, lebhaft bedauerte — seine Sehnsucht, ihn persönlich kennen zu lernen, durch einen Besuch in Erfüllung gehen ließ. Stolberg fand an Sailer noch mehr, als er erwartet hatte, wie denn auch Diepenbrock in der der 2. Auflage seines „geistlichen Blumenstraußes" (Sulzbach 1852) voran gestellten „Erinnerung an Sailer" (S. XXII f.) bemerkt, daß der genannte große Theologe und Geistesmann im persönlichen Umgange, nach dem Zeugnisse Aller, die ihn näher gekannt, viel geistreicher und genialer gewesen sei, als er in seinen Schriften erscheine. — Einen um so schmerzlicheren Eindruck machte auf Stolberg die bald darauf erscheinende Schrift von Heinrich Voß: „Wie Fritz Stolberg ein Unfreier war", in welcher der ehemalige Freund und dessen „Verbündete" „der verabredeten Betriebsamkeit für aristokratische und hierarchische Zwangsherrschaft", bezüchtigt wurden. Er glaubte es der Wahrheit und seinen Kindern — „und sollte es ihn auch das Leben kosten!" — schuldig zu sein, sich gegen die in der Schmähschrift erhobenen Anklagen zu vertheidigen. Er hatte ungefähr 14 Tage an der Abfertigung gearbeitet, als ihn den 28. Nov. 1819 plötzlich eintretende körperliche Schmerzen überfielen. „Der Schmerz

über das Geschehene zerbrach den Tempel seines Geistes." Mit heiterem, männlich gefaßtem Sinne sah er dem Augenblicke seiner Auflösung entgegen. Einige Stunden vor seinem Hingange sprach er, nachdem er von den Seinigen Abschied genommen, die eines ächten Christusjüngers würdigen Worte: „Sollte eines meiner Kinder oder meiner Verwandten etwa glauben, daß irgend Jemand sich an mir versündiget oder mich beleidigt hätte, so beschwöre ich ihn, es nicht zu rügen, sondern angelegentlich für den zu beten, von dem er dieß glauben möchte." Den 5. December 1819 ging seine Seele ein in die Ruhe ihres Herrn. Seine irdische Hülle ruht in Stockkampen. „Ueber seinem Grabe erhebt sich eine Kirche, in welcher Ordensgeistliche, Werkzeuge Gottes, deren Braut die Kirche ist, deren Weihe von dem Herrn derselben kommt, das immerwährende Opfer Christi, den Gott selbst zu einem neuen ewigen Priester, nach der Ordnung Melchisedechs, des Königs der Gerechtigkeit, bestimmte, in der hl. Messe darbringen. Ein Buchen- und Tannenhain umgibt schützend Grab und Kirche. Unfern von dem Zeichen der Erlösung befindet sich ein Denkstein, der dem Wanderer sagt, welchem Heiligthum er sich genahet habe." — Stolberg wird stets unter den Edelsten und Verdienstvollsten der Nation genannt werden. Seine Stellung in der teutschen Literaturgeschichte ihm anzuweisen, überschreitet unsere durch den Zweck dieses Lexikons uns angewiesene Aufgabe. Höher noch stellt ihn das freimüthige Zeugniß für Christus zu einer Zeit, da die Lehre vom Kreuze den Meisten als Thorheit oder Aergerniß galt und seine aufopferungsvolle Begeisterung für die Kirche, durch welche er die Liebe zu derselben in Tausenden von Herzen wieder erweckte und ihnen ein Leitstern zum Bessern wurde. — Siehe über Stolberg: „Zeitgenossen." 6. Bd. 2. Abthlg. S. 77 ff. (Leipzig 1821.), besonders aber die katholisirend abgefaßte Biographie von Dr. Alfred Nicolovius (Mainz 1846.), welchem über Stolberg Quellen vorlagen, die über dessen „äußeres und inneres Leben manche Andeutung geben." — Vergl. hierzu den Artikel Kirchengeschichte, Bd. VI. S. 153. [Brischar.]

Stolgebühren oder Stolrechte (jura stolae) sind jene Reichnisse, welche die Parochianen an ihren Pfarrer für priesterliche Functionen, zunächst für solche, wobei er die Stola (s. Kleider, heilige VI. 216.) trägt, namentlich für Sponsalienproclamationen, Trauungen, Taufen, Aussegnungen, Leichenbegräbnisse ꝛc. entrichten. Sie waren anfangs freiwillige Gaben, von den Gläubigen aus Dankbarkeit dem Seelenhirten der Gemeinde an Gottes Statt für seine Bemühung dargebracht, und bestanden theils in Naturalien theils in Geld (s. Oblationen VII. 688 f.). Obwohl die Kirche stets den Grundsatz festhielt, daß die Sacramente und überhaupt alle Spiritualia ecclesiae als solche unentgeltlich zu ertheilen sind, und darum jede Leistung, welche als Bezahlung der geistlichen Function gefordert oder gegeben würde, als Simonie (s. d. A.) verdammte, so hat sie andererseits doch von jeher erlaubt, freiwillige Honorarien für besondere Bemühungen anzunehmen; und so wurden derlei Gaben allmählig zur ordnungsmäßigen Observanz, und als ein Beitrag zur leichteren Subsistenz der Pfarrgeistlichen betrachtet, besonders als durch vielfältigen Uebergang von Kirchengütern, namentlich der Zehnten, in Laienhände das Einkommen des Clerus sich bedeutend gemindert hatte. Unter diesem Gesichtspunct also, als zwar an sich freiwillige aber durch mehrhundertjährige constante Uebung hergebrachte Reichnisse zur Aufbesserung des Unterhaltes der Seelsorggeistlichen schärft die Kirche den Gläubigen mit Nachdruck ein, dieselben nicht vorzuenthalten, und gestattet sogar gegen böswillige Renitenten die amtliche Einschreitung und Verhängung geistlicher Censuren (Conc. Later. IV. ao. 1215. c. 66. cf. c. 42. X. De simon. V. 3.). Diese Stolgebühren bilden seitdem bald einen regelmäßigen Theil der Erträgniß der Pfarrpfründe, so daß sie in den Gehalt des Pfarrers mit eingerechnet werden; bald aber bloße Nebenbezüge, die wegen ihrer precären Natur im Gegensatze zu dem ständigen Amtseinkommen als bloße „Accidenzien" angesehen werden, und in den Fassionen außer Ansatz bleiben. Das Maß der Stolgebühren ist jetzt

theils durch Gewohnheit, theils durch bestimmte Regulative festgesetzt, welche ordnungsmäßig der Bischof mit Gutheißung der weltlichen Regierung, bisweilen aber auch (wie bisher in Oestreich) die weltliche Regierung mit Beirath der Bischöfe entwirft. Diese Stoltaxen dürfen von den Pfarrern nicht überschritten werden, dagegen sind sie aber auch in Einbringung derselben in der Regel durch die weltlichen Gerichte geschützt. Arme Parochianen können nach dem Geiste des canonischen Rechtes alle Parochialhandlungen gratis in Anspruch nehmen. Namentlich aber sollen die Sacramente der Buße, des Abendmahles und der Krankenölung allgemein ohne Forderung von Stolgebühren ausgespendet werden, damit ja kein Gläubiger aus Armuth von dem Empfang der hl. Handlungen abgehalten werde. Vgl. hiezu den Art. Stipendium. [Permaneder.]

Storch (Stork, Pelargus, Ciconia), Nicolaus, ein Tuchmacher zu Zwickau, war mit Thomas Münzer (s. d. Art. Münzer), Marcus Stübner und Martin Cellarius einer der Haupturheber der Secte der Wiedertäufer (s. d. A.). Nachdem Luther einmal die evangelische Freiheit proclamirt hatte, nachdem er das Buch von der christlichen Freiheit in die Welt geschleudert, war es ganz natürlich, daß auch Andere die evangelische Freiheit für sich in Anspruch nahmen, die Grundsätze Luthers weiter ausbildeten und dieselben auch gegen solche Lehren der Kirche, an denen Luther vorübergegangen war, dann aber auch gegen die bürgerliche Verfassung der Staaten ausdehnen wollten. In diesem Geiste traten 1521 zu Zwickau die oben genannten Sectirer auf, schimpften über die papistischen aber auch über die lutherischen Geistlichen, verwarfen die Kindertaufe, die Ehe der Gläubigen mit den Ungläubigen und Gottlosen ꝛc. und brüsteten sich mit himmlischen Offenbarungen, Eingebungen und Erscheinungen, daher sie auch unter dem Namen der himmlischen Propheten bekannt sind. Das Haupt der Gesellschaft war damals Storch; er umgab sich als solches mit zwölf Aposteln und zweiundsiebzig Jüngern. Sehr gut kam ihm in seiner Prophetenrolle zu statten, daß er in der hl. Schrift sehr belesen war und auch die Capitel zu citiren wußte, in welchen diese und jene Stellen der hl. Schrift stunden; um aber noch größern Eindruck hervorzubringen, stellte er sich, als hätte er nie lesen und schreiben gelernt und beziehe alle seine Weisheit aus unmittelbarer Offenbarung Gottes, die er auch überhaupt als die wahre und ächte Dolmetscherin der hl. Schrift aufstellte. Da die neuen Propheten bei Verkündigung ihrer neuen Lehre, wodurch das wahre Reich Gottes auf Erden wieder hergestellt werden sollte, von Seite des Magistrates und der Geistlichkeit Widerstand fanden und der Magistrat mehrere Anhänger des neuen Gottesreiches zur Verantwortung zog und einsperren ließ, so begaben sie sich nach Wittenberg, wo sie sich an Carlstadt (s. d. A.) anschlossen, der zwar ihre Meinung von der Taufe nicht theilte, aber in der Hauptsache die gleiche Ueberzeugung hegte, daß das wahre Reich Gottes vollends und mit Gewalt herbeigeführt werden müsse, und daher auch, in seinem Fanatismus durch die neuen himmlischen Propheten noch mehr erhitzt, die Kirchen zu Wittenberg durchzog, die Altäre zerstörte, die Bilder hinauswarf und ähnliche Excesse verübte. Im Uebrigen weiß man von der fernern Wirksamkeit Storchs nicht viel mehr, als daß er in Schlesien und namentlich zu Hof im Voigtlande unter dem Aufwande crasser Betrügereien und Lügen seine Prophetenrolle fortspielte. Er starb 1525 zu München in einem Spitale. [Schrödl.]

Störung des Gottesdienstes — turbatio sacrorum. Wer auf irgend eine Weise, sei es durch Verbal- oder Realinjurien gegen den functionirenden Geistlichen, durch Unterbrechung seines Vortrags, oder durch Lärmen, Tumult, Zänkereien ꝛc. die Ruhe des öffentlichen Gottesdienstes stört, denselben unterbricht oder dessen Abhaltung gänzlich verhindert, hat sich des Verbrechens der turbatio sacrorum schuldig gemacht. Die Pietät der ersten christlichen Kaiser gegen Religion und Kirche einerseits und die häufigen Gewaltthaten der Häretiker und Schismatiker gegen katholische Priester und Kirchen andererseits haben gegen die turbatores sacrorum sehr strenge

Strafgesetze hervorgerufen. Die Kaiser Arcadius und Honorius erklärten (398) die Störung des Gottesdienstes für ein Crimen publicum und verordneten über die Bestrafung derselben ganz im Allgemeinen: „wenn Jemand ein so schweres Sacrileg sich zu Schulden kommen läßt, daß er, in katholische Kirchen eindringend, den Priestern und Dienern oder dem Gottesdienste selbst und dem Orte eine Beleidigung zufügt, so soll diese Handlung von den Provincialvorstehern geahndet werden; und so soll der Provincialvorsteher wissen, daß eine Beleidigung der Priester und Diener der katholischen Kirche, ebenso des Ortes selbst und des Gottesdienstes an den überführten oder geständigen Schuldigen mit dem Tode bestraft werden soll (c. 10. Cod. de episcopis et cleric. 1. 3.). Dieser sehr nachdrücklichen, ohne Zweifel durch die an orthodoxen Priestern und Kirchen von den Donatisten verübten Gewaltthätigkeiten hervorgerufenen Verordnung fügte der Kaiser Marcian im J. 451 die weitere Bestimmung bei, daß Alle, die in der Kirche oder an einem andern hl. Orte Unruhe und Störungen veranlassen, Geschrei erheben, Streitigkeiten anfangen und sich irgendwie zu Thätlichkeiten hinreißen lassen, der Todesstrafe verfallen seien (c. 5. Cod. de his, qui ad ecclesiam confugiunt 1. 12.). Justinian milderte die Strenge der genannten Gesetze, indem er zwei Arten der turbatio sacrorum unterschied und nur die schwerere derselben mit der Todesstrafe bedrohte: „wenn Jemand, sagt er Novell. 123. c. 31, während der Feier des Gottesdienstes in die hl. Kirche eintritt und dem Bischofe oder den Clerikern oder andern Dienern der Kirche eine Beleidigung zufügt, so befehlen wir, daß er mit Schlägen gezüchtigt und ins Exil geschickt werde. Wenn er aber diesen Gottesdienst gestört oder dessen Feier verhindert hat, so soll er mit dem Tode bestraft werden; dasselbe soll auch bei Processionen, welchen Bischöfe oder Cleriker anwohnen, beobachtet werden. Hat er bloß eine Beleidigung zugefügt, so werde er mit Schlägen und dem Exil bestraft; hat er aber die Procession auch in Verwirrung gebracht, so soll er der Todesstrafe unterliegen. Wir übertragen die Ahndung dieser Vergehen nicht bloß den Civil-, sondern auch den Militärbehörden.“ Gratian hat in sein Decret die ältere und strengere Gesetzgebung aufgenommen; er sagt ad c. 29. C. XVII. q. 4: „qui autem de ecclesia vi aliquem exemerit, vel in ipsa ecclesia, vel loco, vel cultui, sacerdotibus, et ministris aliquid injuriae importaverit, ad instar publici criminis et laesae majestatis accusabitur; et convictus sive confessus capitali sententia a rectoribus provinciae ferietur: sicut in primo libro Codicis legitur etc.,“ nichtsdestoweniger ist die teutsche Gerichtspraxis der mildern Verordnung Justinians gefolgt und hat auf dem Grunde derselben folgende Theorie ausgebildet: 1) Die Todesstrafe darf nur bei der allerschwersten Art der turbatio sacrorum verhängt werden und hiezu gehört a) daß der Geistliche nicht bloß mit Worten, Zeichen ꝛc., sondern mit körperlicher Mißhandlung beleidigt werde, daß dieses b) in der Kirche, c) während der Ausübung seiner kirchlichen Functionen geschehe und d) die Unterbrechung oder völlige Aufhebung des Gottesdienstes zur Folge habe. 2) Fehlt eines dieser vier Requisite, so darf die Strafe des Schwertes nie verhängt werden; war aber die turbatio sacrorum mit besonders erschwerenden Umständen und großem Aergernisse verbunden, so soll auf Landesverweisung und körperliche Züchtigung erkannt werden. 3) Bestand die Störung des Gottesdienstes in bloßen Verbalinjurien, hat z. B. Jemand den Prediger laut unterbrochen, gegen ihn oder die von ihm vorgetragene Lehre Schimpfworte ausgestoßen u. dergl., so tritt eine arbiträre Strafe gewöhnlich Gefängniß und Geldbuße ein, deren Größe von der Schwere der Beschimpfung, dem verursachten Aergernisse und davon abhängig ist, ob eine vollkommene oder nur partielle Unterbrechung des Gottesdienstes bewirkt wurde. 4) Zänkereien und Streitigkeiten der Kirchenbesucher unter sich, wodurch die Functionen des Geistlichen und die Andacht der Anwesenden gestört werden, sollen mit Gefängniß- und Geldstrafen nach dem Ermessen des Richters belegt werden;

waren die Streitigkeiten mit großem Tumulte oder gar mit Schlägereien verbunden, so ist das Strafmaß bedeutend zu erhöhen. — Diese alte Gerichtspraxis wurde von den modernen Strafgesetzgebungen dahin abgeändert, daß die Todesstrafe nie mehr in Anwendung kommt und die verschiedenen Arten der turbatio mit größern oder kleinern Freiheitsstrafen belegt werden; in Oestreich z. B. sind dergl. Verbrechen je nach Umständen mit einfachem oder schwerem Kerker von 6 Monaten bis 10 Jahren bedroht (Helfert, Darstellung der Rechte in Ansehung der hl. Handlungen S. 375.). — Vgl. Benedict. Carpzov, Jurisprud. ecclesiast. et consistorialis, L. III. tit. VIII. de poenis sacra turbantium, wo zugleich verschiedene Erkenntnisse von Gerichtsstellen beigefügt sind; J. H. Böhmer, J. E. P. L. III. tit. 49. §. 15. 16. G. Slevogt, Recht der Altäre, Cap. V. §. 9. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts, 12. Aufl. §. 309. Seitz, Recht des Pfarramtes, I. S. 162 ff. — [Kober.]

Strabo, s. Walafried.

Strafe (zeitliche, ewige), s. Buße, Bußwerke, Genugthuung, Ablaß, Fegfeuer und Hölle.

Strafe, ihr Zweck, s. Genugthuung, Bd. IV. S. 419.

Strafen, geistliche, s. Kirchenstrafen.

Strafen bei den alten Hebräern. Die mosaische Strafgesetzgebung, welche hier zunächst und hauptsächlich in Betracht kommt, geht im Allgemeinen vom Grundsatze der Wiedervergeltung (Exod. 21, 24 f.) und Wiedererstattung (Exod. 21, 35 ff.) aus, woneben der Grundsatz der Abschreckung nur eine untergeordnete Stelle einnimmt (Deut. 17, 13. 19, 20.), zeichnet sich aber vor andern alten Strafgesetzgebungen durch große Milde vortheilhaft aus. Sie kennt z. B. keine Steigerung der Strafe wegen Wiederholungsfällen, keine Peinigungen und Torturen bei der Untersuchung, keine vorläufige Qualen und Martern bei der Todesstrafe, und schreibt ausdrücklich vor, daß nicht statt der Eltern die Kinder oder statt der Kinder die Eltern bestraft werden sollen (Deut. 14, 16., vgl. 2 Kön. 14, 6.), welches Letztere übrigens nur eine nothwendige Consequenz von dem Grundsatze der Wiedervergeltung war. Die besonderen Strafarten, die das Gesetz anordnet, sind Todesstrafen, Leibesstrafen und Vermögensstrafen. — I. Todesstrafen werden im Gesetze nur zwei ausdrücklich genannt, nämlich die Strafe des Schwertes und die Steinigung. Ueber letztere s. Steinigung. Unter ersterer verstehen die alten Rabbinen die Enthauptung (Sanhedrin VII. 3.) Neuere Gelehrte halten jedoch dieses für unrichtig und behaupten, der Verbrecher sei eben „todt gestochen oder gehauen worden, wie es gehen wollte" (Winer. II. 11.), und machen dafür den für diese Strafe gebrauchten Ausdruck פְּגַע בּוֹ oder וַיִּפְגַּע בּוֹ geltend und den Umstand, daß die Enthauptung im mosaischen Gesetze nie erwähnt werde (Jahn, biblische Archäologie II. 2. S. 347 f.). Dagegen ist aber zu bemerken, daß eine Hinrichtung der berührten Art mit dem Schwerte im mosaischen Gesetze eben auch nicht erwähnt wird, und daß der Ausdruck פָּגַע mit ב dem Pentateuch geradezu fremd ist und auch in den späteren Schriften des A. Testamentes immer nur an solchen Stellen vorkommt, wo nicht von der Vollziehung eines richterlichen Erkenntnisses auf Todesstrafe, sondern von formloser tumultuarischer Vornahme derselben die Rede ist. Außerdem ist bekannt, daß die Enthauptung im Alterthum bei den Aegyptiern (Genes. 40, 17—19.) und bei den Persern üblich war (Xenoph. anab. II. 6, 1. Strabo XV. 3, 17.), und selbst in den biblischen Schriften kommen Hindeutungen auf dieselbe als eine bei den Hebräern übliche Strafe vor, vgl. 2 Sam. 20, 21 f. 2 Kön. 10, 6—8. Matth. 14, 10 f. Apg. 12, 2. Es ist daher wenigstens sehr wahrscheinlich, daß die Strafe des Schwertes eben die Enthauptung war, wenn auch zuweilen anderartige Tödtungen durch das Schwert vorgekommen sein mögen. Außer diesen beiden Todesstrafen nennt das mosaische Gesetz keine weitere, die Thalmudisten dagegen zählen

(Sanhedr. VII. 1.) viererlei Todesstrafen als gesetzliche auf: die Steinigung (סקילה), die Verbrennung (שרפה), die Strafe des Schwertes (הרג) und die Strangulirung (חנק). Es wird nämlich im Gesetze oft auch der allgemeine Ausdruck gebraucht: wer das und das thut „soll getödtet werden," oder „soll ausgerottet werden aus seinem Volke;" und daß auch mit letzterem Ausdruck eine Todesstrafe bezeichnet sei, und zwar dieselbe, wie mit ersterem, erhellt aus Exod. 31, 14. vgl. mit 35, 2. Die alten Rabbinen nun aber verstehen darunter die Erdrosselung oder Strangulirung, und die Gemara sagt ausdrücklich: וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק (Sanhedr. 84. b. vgl. Targ. Jonath. zu Levit. 20, 10. und Sanhedr. XI. 1.). Der Mischna zufolge bestand diese Strafe darin, daß man den Verurtheilten bis an die Kniee in Mist eingrub, und dann ein hartes Tuch, in ein weiches gewickelt, um seinen Hals legte und nach beiden Seiten hin zog, bis er starb (Sanhedr. VII. 3.). Allein da die angeführten Stellen des Exodus von der Strafe für die Sabbathübertretung reden, diese aber die Steinigung war (Num. 15, 32—36.); so haben die Thalmudisten offenbar Unrecht, und es kann unter jenem allgemeinen Ausdrucke wohl nur eben die Steinigung gemeint sein. Ferner findet sich im Gesetze auch die Vorschrift, daß ein Mann, der eine Tochter und ihre Mutter heirathe, und eine Priestertochter, die Hurerei treibe, verbrannt werden sollen (Levit. 20, 14. 21, 9.); darum wird im Thalmud auch die Strafe der Verbrennung als gesetzliche Todesstrafe aufgeführt, und das Verfahren dabei dahin bestimmt, daß man den Verurtheilten bis an die Kniee in Mist eingrabe, ihm dann ein hartes Tuch, in ein weiches gewickelt, um den Hals lege und nach beiden Seiten hin ziehe, bis er den Mund öffne, worauf sogleich geschmolzenes Blei in denselben gegossen werde, daß es in seine Eingeweide dringe und sie verbrenne (Sanhedr. VII. 2.). Allein daß an den angeführten Stellen des Leviticus nicht ein Lebendigverbrennen, sondern ein Verbrennen der Leiche des bereits hingerichteten Verbrechers gemeint sei, erhellt aus Jos. 7, 14. 25., wo Achan zuerst gesteinigt und dann verbrannt wird, obwohl die Strafe vorher bloß mit יִשָּׂרֵף בָּאֵשׁ bestimmt ist. Das Gesetz verordnet nämlich für gewisse Fälle eine Verschärfung der Todesstrafe, welche aber nicht in einer Beschimpfung oder Mißhandlung des Hinzurichtenden, sondern erst seiner Leiche bestund. Und eine dieser Verschärfungen war eben das Verbrennen der Leiche. Eine andere war das Aufhängen derselben an einen Baum oder Pfahl (Num. 25, 4. Deut. 21, 22. Jos. 8, 29. 10, 26 f.), womit zuweilen auch noch eine Verstümmlung verbunden war (2 Sam. 4, 12.); die Aufgehängten durften aber nicht über Nacht hängen bleiben, sondern mußten vorher abgenommen werden (Deut. 21, 23. Jos. 8, 29. 10, 26 f.). Eine fernere Verschärfung war auch noch das Steinigen der Leiche, oder der Stelle, wo sie begraben war, so daß dadurch wohl auch ein großer Steinhaufe (גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל) an solcher Stelle entstund (Jos. 7, 25 f. 8, 29. 2 Sam. 18, 17.). — Außer den gesetzlichen und einheimischen Todesstrafen kamen aber bei den alten Hebräern im Laufe der Zeit auch noch mehrere ausländische in Anwendung. Unter diese gehört 1) die Dichotomie (עֲבַד הַדָּמִין *διχοτομεῖν, μελίζειν*), welche besonders in Babylonien (Dan. 2, 5. 3, 29.), Aegypten (Herod. II. 139. III. 13.) und Persien (Herod. VII. 39.) üblich war. Sie bestund darin, daß dem Verbrecher ein Glied nach dem andern abgeschnitten wurde, bis er starb. Eine Art derselben (שִׁסֵּף) wird schon von Samuel an dem amalekitischen König Agag vollzogen (1 Sam. 15, 33.), und später von Antiochus Epiphanes an den Maccabäern (2 Macc. 7, 7.). 2) Auch das Zersägen, das im Alterthum ebenfalls in Aegypten (Herod. II. 139.) und Persien (Ctesias, Pers. 54. Rosenmüller, altes und neues Morgenland. V. 95 f.) besonders üblich war, und später auch in Rom, namentlich unter Caligula oft Statt fand (Sueton. Calig. c. 27.), kommt schon frühe auch bei den Hebräern vor. Schon David ließ kriegsgefangene Ammoniten (2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3.) und

König Manasse nach altrabbinischen (Jebamoth. fol. 49. b.) und patristischen Nachrichten (vgl. Gesenius, Comment. über d. Jesaja. I. 12.) den Propheten Jesaja auf diese Weise hinrichten. 3) Auch das Hinabstürzen über einen Felsen (κατακρημνισμός, שְׁמִיטָה) wird schon Ps. 141, 6. erwähnt und schon unter Amazja an einer großen Anzahl von Kriegsgefangenen vollzogen (2 Chron. 25, 12. vgl. 2 Macc. 6, 10. Luc. 4, 29.). Das entsprechende dejicere de saxo Tarpejo (Liv. VI. 20.) und praecipitare ex aggere (Sueton. Calig. 27.) bei den Römern ist bekannt. 4) Ferner das Todtschlagen mit Stöcken (τυμπανισμός), eine bei den alten Persern, Griechen und Römern übliche Strafe (cf. Suicer. Thesaurus eccles. II. 1329 sq.) wurde an dem Maccabäer Eleazar vollzogen (2 Macc. 6, 19. 28.) und wird Hebr. 11, 35. erwähnt. Die Strafe hat ihren Namen von dem Werkzeug τύμπανον, von dem es jedoch ungewiß ist, ob darunter die Stöcke und Knittel zum Schlagen, oder das Holz, an dem die Verurtheilten befestigt wurden (Suicer. l. c.), gemeint sei. 5) Endlich wurde auch die Kreuzigung seit den letzten Hasmonäern bei den Juden üblich (s. Kreuzigung). Dagegen das Exod. 19, 13. erwähnte Erschießen mit Pfeilen war nicht eine eigentliche und übliche Todesstrafe, sondern fand nur im gegebenen Falle Statt, weil aus der Ferne getödtet werden mußte. Außerdem werden in der Bibel noch einige Todesstrafen erwähnt, welche nicht bei den Israeliten selbst, wohl aber bei ihren Nachbarvölkern in Uebung waren und von diesen mitunter auch über Israeliten verhängt wurden. Diese sind 1) das Lebendigverbrennen in einem Feuerofen, wozu die Genossen Daniels verurtheilt wurden (Dan. 3, 6. 11. 15. 19 ff.), sowie auch das allmählige Braten an schwachem Feuer, was der babylonische König an Achab und Zedekia (Jer. 29, 22.) und Antiochus Epiphanes an den Maccabäern in Anwendung brachte (2 Macc. 7, 3 ff.). Später wurden auch in Aegypten von den Römern (Philo II. 542.) und in Palästina von Herodes (Jos. bell. Jud. I. 33, 4.) mehrere Juden lebendig verbrannt. 2) Das Werfen in eine Löwengrube, wozu Daniel verurtheilt wurde (Dan. 6, 11 ff.). Man hatte dazu, nach der späteren Sitte zu schließen (vgl. Höst, Nachrichten über Fez und Marocco. S. 77. 290.), viereckige, mit einer Mauer umgebene Gruben, nach oben offen, so daß man über die Mauer hinein den Löwen zusehen konnte. Daß bei der Daniel'schen Löwengrube ein פֻּם גֻּבָּא erwähnt wird (Dan. 6, 18.), spricht nicht dagegen, denn es ist darunter ohne Zweifel die Oeffnung der Mauer gemeint, welche den Eingang bildete. 3) Das Tödten in Asche, wozu der gesetzwidrige Hohepriester Menelaos (s. d. A.) von Antiochus Eupator verurtheilt wurde. Es war zu diesem Zwecke zu Beröa ein 50 Ellen hoher Thurm, gefüllt mit Asche, der oben eine sich herumdrehende Maschine hatte, auf welche der Verbrecher gelegt wurde, und dann, indem sich die Maschine drehte, in die Asche hinabfiel (2 Macc. 13, 4 f.). 4) Das Ertränken (καταποντισμός), bei den Römern Strafe der Vatermörder, wird bloß Matth. 18, 6. erwähnt. Das Ertränken der hebräischen Knaben in Aegypten (Exod. 1, 22.) war nicht Strafe, sondern sonstiges Vertilgungsmittel. Und auch die vom Fl. Josephus erwähnten Ertränkungen (Antt. XIV. 15, 10. bell. Jud. I. 22, 2.) fallen streng genommen nicht in die Categorie der Strafen. 5) Auch der Kampf mit wilden Thieren (θηριομαχία) wird nur 1 Cor. 15, 32. gelegenheitlich erwähnt, wiewohl übrigens schon Herodes zu Jerusalem solche Thierkämpfe aufführen ließ (Jos. Antt. XV. 8, 1.) 6) Endlich das Zerschmettern der Kinder an Straßenecken (2 Kön. 8, 12. 15, 16. Jes. 13, 16. Hos. 14, 1. Amos 1, 13. Nah. 3, 10.) war wiederum nicht eigentliche Todesstrafe, sondern kriegerische Grausamkeit. Der Vollzug der Todesstrafe erfolgte sogleich, nachdem das richterliche Erkenntniß derselben ausgesprochen war, und zwar in der älteren Zeit durch das Volk selbst, später durch die königliche Leibwache (s. Crethi und Phleti), oder sonst Jemanden von der Umgebung des Königs (1 Sam. 22, 18. 2 Sam. 1, 15.). — II. Die Leibesstrafen waren

ebenfalls theils einheimische und gesetzliche, theils ausländische, s. d. Art. Leibesstrafen. — III. Die Vermögensstrafen (עֹנֶשׁ) waren ihrer Größe nach theils durch das Gesetz bestimmt, theils dem Gutachten eines Schiedsrichters überlassen. Letzteres war z. B. der Fall, wenn Männer im Streit mit einander eine schwangere Frau schlugen, daß ihre Frucht von ihr ging (Exod. 21, 22.), oder wenn ein stößiger Ochse, der dem Eigenthümer als solcher bekannt war, einen freien Menschen tödtete (Exod. 21, 29 f.). Für mehrere andere Fälle war die Größe der Strafe gesetzlich bestimmt. Wenn z. B. Jemand im Streite einen andern schlug, daß er krank wurde, so mußte er die Krankheitskosten bezahlen und für die dadurch entstandene Versäumniß Ersatz leisten (Exod. 21, 18 f.). Wer seine Frau fälschlich beschuldigte, daß sie bei der Verehelichung mit ihm keine Jungfrau gewesen sei, mußte ihrem Vater 100 Sekel Silbers geben und durfte sich nie von ihr scheiden (Deut. 22, 13—19.). Wer dagegen eine noch nicht verlobte Weibsperson schwächte, mußte ihrem Vater 50 Sekel Silbers geben, die Geschwächte heirathen, und durfte sich nie von ihr scheiden (Deut. 22, 28 f.). Wenn ein stößiger Ochse einen Leibeigenen tödtete, so mußte der Eigenthümer des Ochsen dem Herrn des Leibeigenen 30 Sekel Silbers geben und der Ochse gesteinigt werden (Exod. 21, 32.); hatte dagegen der stößige Ochse den Ochsen eines andern getödtet, so wurde der erstere verkauft und das Geld sammt dem getödteten Ochsen unter die Besitzer der beiden Thiere vertheilt (Exod. 21, 35.); war aber der stößige Ochse seinem Besitzer als solcher bekannt, so mußte dieser den Schaden ersetzen und erhielt das getödtete Thier (V. 36.). Fiel ein Thier in eine nicht zugedeckte Grube, so mußte der Eigenthümer der Grube den Schaden ersetzen, erhielt aber das hineingefallene Thier (Exod. 21, 33 f.). Ebenso mußte, wer einen Feldbrand veranlaßt hatte, den dadurch angerichteten Schaden ersetzen (Exod. 22, 5.). — Für Veruntreuung und Diebstahl war im Allgemeinen doppelte Wiedererstattung als Strafe bestimmt (Exod. 22, 6—8.), die aber verschärft wurde, wenn Jemand ein gestohlenes Schaf schon geschlachtet oder verkauft hatte, in welchem Falle dann eine vierfache Rückerstattung eintrat, und wenn es sich um ein Rind handelte, sogar eine fünffache (Exod. 21, 37.). Hatte der Dieb kein Vermögen zur Rückerstattung, so konnte er verkauft werden (Exod. 22, 2.), Todesstrafe aber war nicht auf Diebstahl gesetzt, außer in dem Falle, daß ein freier Mensch gestohlen worden (Deut. 24, 7.), wohl aber konnte man einen auf nächtlichem Einbruch ertappten Dieb ungestraft tödten (Exod. 22, 1.). Wer endlich aus Versehen etwas von den gesetzlichen Gaben für's Heiligthum zurückbehalten hatte, mußte das Zurückbehaltene herausgeben und den fünften Theil darüber, und zugleich ein Schuldopfer bringen (Levit. 5, 15 f.). Ein solches hatte auch derjenige zu bringen, der eine Veruntreuung oder einen Diebstahl zuerst abgeleugnet, nachher aber aus innerem Antriebe eingestanden hatte (Levit. 5, 21—26.). — Von sogenannten IV. Kirchenstrafen finden sich im mosaischen Gesetze nur etwa Keime oder Anfänge; um so zahlreicher und specieller sind dagegen die dießfallsigen Bestimmungen der späteren Rabbinen, s. d. Art. Bann. [Welte.]

Strafgewalt der Kirche, s. Criminalgericht, geistliches, und Gesetzgebungsrecht der Kirche.

Strafhäuser, s. Correctionsanstalten, geistliche.

Strafpredigten sind Vorträge, in welchen der Gemeinde ein lebhaftes Bild ihres unsittlichen Lebens vor Augen gestellt wird, um sie zu erschüttern und dadurch zur Besserung zu bewegen. Ihr Zweck ist nicht die Strafe, sondern die Besserung; als Mittel zum Zwecke dient die Erschütterung des Gemüthes. Wenn solche Predigten zu rechter Zeit, auf eine kluge Weise, und in zweckmäßiger Art gehalten werden, so werden sie, wenigstens bei Einzelnen, ihren Zweck nicht verfehlen. Dazu ist aber nothwendig: 1) daß die Sünde, um derentwillen man eine Strafpredigt hält, wirklich an und für sich eine schwere Sünde, oder eine lasterhafte Handlung sei, denn an sich geringere Sünden, lächerliche oder thörichte Handlungen sollen wohl

Gegenstand der Privatbelehrung in und außer dem Beichtstuhle sein, aber wegen der Schwäche der Menschen und wegen der Leichtigkeit, mit der sie zu begehen Gelegenheit ist, können sie nie Anlaß zu einer Strafpredigt geben; ebensowenig jene geringeren Sünden, deren Grund in den Sitten, Gebräuchen und in der Lebensweise liegt; auf diese soll der Seelsorger in gewöhnlichen Predigten aufmerksam machen und davor warnen; aber dieselben öffentlich strafen, soll er nicht, weil die Besserung so schwer ist; — 2) die Sünde darf nicht nur bei Einzelnen sich vorfinden, sondern sie muß herrschend sein, d. h. die Mehrzahl, oder wenigstens ein großer Theil der Gemeinde muß dort damit behaftet sein; denn sonst würde nur auf die Sünde aufmerksam gemacht, bei den Unschuldigen die Neugierde gereizt und dadurch Anlaß zur Verbreitung derselben gegeben werden; 3) kann solche Predigten nur der eigene Seelsorger sich erlauben; denn nur von diesem, als ihrem Seelenhirten und geistlichen Vater wird die Gemeinde eine solche scharfe Rüge mit Geduld und Nutzen annehmen; bei einem fremden Priester würde eine solche Predigt erbittern, oder mindestens das Vertrauen zu dem eigenen Seelsorger zerstören, weil ihn der Tadel trifft, die Gebrechen seiner Gemeinde einem Fremden mitgetheilt zu haben; 4) auch der eigene Seelsorger kann sie nur dann halten, wenn er selbst von der Sünde, die er rügt, frei ist, und in Bezug auf selbe auch nicht den Schein eines Verdachtes sich zugezogen hat, und wenn er überhaupt das Vertrauen der Gemeinde besitzt; denn nur von dem Manne, von dem die Gemeinde sich überzeugt hat, daß er nur ihr Bestes wolle und bezwecke, wird diese eine solche Rüge sich gefallen lassen; ein Neuling, oder ein Seelsorger, welcher kein Vertrauen genießt, wird nicht nützen, eher verderben; 5) solche Predigten sind nur dann anzuwenden, wenn alle übrigen Mittel, welche dem Seelsorger zur Besserung der ihm Anvertrauten zu Gebote stehen, durch längere Zeit ohne Erfolg versucht worden sind; denn kann er durch gelindere Mittel seinen Zweck erreichen, so widerräth es die Klugheit, zu einem so scharfen Mittel seine Zuflucht zu nehmen; 6) sind solche Predigten nur selten zu halten, damit sie mehr Eindruck machen und erfolgreicher wirken; denn solche Vorträge oft, oder gar immer gehalten, werden dem Zuhörer am Ende zur Gewohnheit, und diese macht gleichgültig; 7) ist es von besonderem Nutzen, zu solchen Reden eine Zeit oder ein Ereigniß abzuwarten, wo am klügsten und schicklichsten von dem herrschenden Laster gesprochen werden kann; z. B. jäher Todesfall eines Sünders, Kindesmord, oder wo die kirchliche Zeiteintheilung dazu Veranlassung gibt, z. B. in der Fastenzeit; denn bei solchen Begebenheiten und in solchen Zeiten ist das Gemüth der Zuhörer schon erschüttert, wenigstens aufgeregt, und daher für die Annahme der Wahrheit empfänglicher. Findet der Seelsorger nach reiflicher Erwägung aller Umstände eine solche Predigt zu halten für räthlich, so kann natürlich der Gegenstand derselben kein anderer sein, als das zu rügende Laster selbst. Damit nun die Zuhörer genau verstehen und wissen, wovon die Rede ist, und damit jeder falschen Auslegung begegnet werde, muß dieses genau nach allen seinen wesentlichen Merkmalen angegeben und beschrieben werden. Sollte dasselbe aber von der Art sein, daß eine vollständige und ausführliche Erklärung desselben entweder für den Seelsorger sich nicht geziemt, oder der Sittlichkeit schädlich, oder für die mit dem Laster Unbekannten wegen Gefahr der Verführung und Anregung sündhafter Begierden gefährlich ist, so enthalte die Erklärung bloß allgemeine Andeutungen, jedoch in solchen Ausdrücken, und nur so viel als nothwendig ist, daß die Betheiligten die Sünde erkennen und genau verstehen, um was es sich handelt. — Nach im Eingange gegebener Erklärung des Lasters ist nun die Erschütterung des Herzens zu bewirken. Dieß kann dadurch geschehen, daß das Laster in seinen verschiedenen Beziehungen zu Gott, zur Ewigkeit, zum Wohle der Gläubigen, oder auch an sich, in seinem Wesen dargestellt und lebhaft geschildert wird, z. B. der Prediger kann zeigen die Größe der Sünde an sich und in ihrem Verhältnisse zu Gott, und kann sie darstellen als eine schreckliche Beleidigung Gottes des höchsten

Herrn und Schöpfers; als den größten Undank im Vergleiche mit den Gnaden, die uns Gott verleiht; als das größte Unglück im Vergleiche mit der durch Jesus vollbrachten Erlösung; die Strafwürdigkeit und Schuld der Sünde, die sich ergibt aus der Betrachtung des Leidens Jesu, oder die Frechheit des Sünders gegenüber der Herrlichkeit und Majestät Gottes; oder es werde geschildert Gottes Gerechtigkeit, das Gericht, Tod, Hölle u. s. w. Wird die Darstellung mit Beispielen und Texten belegt, lebhaft und ergreifend vorgetragen, so kann nur das Herz des Verstockten ungerührt bleiben. Damit aber die angeregte Erschütterung nicht ein leeres todtes Gefühl bleibe, sondern den Vorsatz zur Besserung erzeuge, ist auf die Quelle dieses Lasters hinzuweisen; es sind die Mittel anzugeben, welche die Besserung bewirken helfen, und die Art und Weise darzulegen, wie diese Mittel nach der speciellen Lage und Beschaffenheit der Gemeindeglieder angewendet werden können; besonders lebhaft und gefühlvoll sei der Schluß, welcher mit einem passenden Gebete geendet werden kann. Der Styl sei wohl gewählt aber dennoch einfach, damit ihn alle Zuhörer gut und leicht verstehen. Der Vortrag muß lebhaft sein, und in der ganzen Predigt muß der Redner seinen Abscheu vor dem besprochenen Laster und sein Mitleiden mit dem unglücklichen Zustande der Gemeinde zu erkennen geben. — Sollen aber diese Predigten ihrem Zweck vollkommen entsprechen, so ist noch zu bemerken: 1) Der Prediger darf nie vergessen, daß nicht alle Glieder der Gemeinde sich dieses Lasters schuldig machten; er unterscheide daher wohl die Schuldigen von den Unschuldigen, und berechne demnach seine Ausdrücke und die Art zu den Zuhörern zu sprechen, oder von ihnen zu reden, besonders in den Apostrophen, damit es nicht den Schein habe, als halte er alle für lasterhaft; 2) er sei wohl in seinen Ausdrücken und in seiner Darstellung ernst, strenge, theilweise sogar scharf; allein nie erlaube er sich die Satyre oder Ironie; eben so wenig gebrauche er Schimpfreden oder pöbelhafte Ausdrücke; denn diese erbittern; nicht durch sie, sondern durch den Ernst des Inhaltes seiner Rede suche er seinen Zweck zu erreichen; 3) am allerwenigsten aber werde er gegen einzelne Glieder der Gemeinde persönlich beleidigend, selbst dann nicht, wenn er sie auch als Verführer bezeichnen wollte; denn jede persönliche Beleidigung, vor der ganzen Versammlung der Gemeinde zugefügt, beleidigt, erbittert und verhärtet Herz und Gemüth. Persönlich beleidigend aber wird man dann, wenn man einen oder mehrere solche Umstände und Handlungen in seine Beschreibung aufnimmt, welche sich nur bei einer bestimmten Person oder Familie vorfinden, so daß diese dadurch als besonders bezeichnet, und auch von der Gemeinde als solche gleich erkannt werden. Ohne Berücksichtigung dieser drei Puncte wird der Seelsorger nicht bessern, sondern nur erbittern und bewirken, daß das Herz seiner Zuhörer der Wahrheit verschlossen bleibt, ja derselben sogar widerstrebt; mindestens geht das Vertrauen zu dem Seelsorger verloren. — Die Strafpredigten gehören in die Classe der Casualreden. [Schauberger.]

Strafrecht der Kirche, s. Criminalgericht, geistliches, und Gesetzgebungsrecht der Kirche.

Strafverfahren oder **Criminalproceß**, geistlicher. Wenn im Staate oder in der Kirche durch irgend ein Vergehen oder Verbrechen die öffentliche Rechtssicherheit gefährdet und die Heiligkeit des Gesetzes verletzt worden ist, so muß die Uebelthat gesühnt und der gestörte Rechtszustand wiederhergestellt werden. Dieses geschieht dadurch, daß das Gericht den Thäter ausmittelt, seine Schuld oder Unschuld untersucht, die auf das Vergehen gesetzte Strafe verhängt und von Amtswegen für Vollziehung derselben sorgt. Der Inbegriff der bei diesem Verfahren vom Gerichte zu beobachtenden, durch das Gesetz genau vorgeschriebenen Formen wird Strafverfahren oder Criminalproceß genannt. Das Recht der Kirche kennt drei Hauptformen des Criminalprocesses, die sich im Laufe der Zeit neben einander ausgebildet haben: 1) das Accusationsverfahren oder der Anklageproceß: hier tritt die Thätigkeit des Gerichtes erst dann ein, wenn ein Ankläger

auftritt, der vom Richter die Untersuchung und Bestrafung eines Vergehens ausdrücklich fordert. Der Kläger (actor) und der Beklagte (reus) bilden die Parteien. Jeder, den nicht die Gesetze speciell von der Anklage ausschließen, hat das Recht, als Kläger aufzutreten, der Beleidigte selbst und jeder Andere. Das gerichtliche Verfahren wird eröffnet durch die Anklage (accusatio); diese kann mündlich erfolgen, geschieht aber in der Regel schriftlich durch ein articulirtes Klaglibell (libellus accusationis); darin erbietet sich der Ankläger feierlich, den Beweis zu führen und falls ihm dieses nicht gelinge, dieselbe Strafe (poena talionis) zu leiden. Darauf ist die Anklage mündlich in Gegenwart des Beklagten zu wiederholen und der Beweis anzutreten. Der Beklagte hat sich persönlich zu vertheidigen und den Gegenbeweis zu führen, indem er entweder seine Einreden beweist oder den Beweis des Klägers zu zerstören sucht. Dann folgt das Urtheil des Richters. War die Anklage eine falsche und erwiesener Maßen in böswilliger Absicht vorgebracht, so trifft den gerichtlichen Verläumder Infamie und die poena talionis. 2) Das Inquisitionsverfahren besteht darin, daß der ordentliche Richter zur Untersuchung und Bestrafung ex officio, also ohne eigentlichen Ankläger, vorschreitet, sobald er von dem begangenen Verbrechen Kenntniß erlangt. Zur wirklichen Einleitung des Processes ist aber nothwendig, daß eine öffentlich verbreitete Meinung (diffamatio, infamia) diese oder jene Person als Urheber des Verbrechens bezeichnet; daher muß jedesmal eine Entscheidung darüber vorhergehen, ob eine hinlängliche diffamatio vorliege (inquisitio famae). Ist dieß der Fall, so wird der Thatbestand durch Vorladung und Vernehmung von Zeugen untersucht. Der Angeschuldigte hat persönlich zu erscheinen, es werden ihm die Namen und Aussagen der Zeugen vorgelegt, damit er seine etwaigen Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit der Zeugen erheben und wenn dieß nicht möglich ist, gegen ihre Angaben sich vertheidigen könne. Hierauf folgt je nach dem Stand der Sache das Urtheil des Richters. Kann der Inquisit die gegen ihn gerichtete Diffamation nicht widerlegen, aber auch des Vergehens nicht wirklich überwiesen werden, so hat er den Reinigungseid zu schwören. Leistet er diesen nicht, so wird er als überführt betrachtet und demgemäß bestraft. 3) Das Denunciationsverfahren, welches zwischen dem Accusations- und Inquisitionsproceß die Mitte hält und mit beiden einige Aehnlichkeit hat. Es braucht bei diesem Verfahren dem geistlichen Richter weder eine förmliche, genau articulirte Anklage vorzuliegen, noch schreitet er ex officio ein, sondern er wird thätig in Folge einer Denunciation — einer glaubhaften Anzeige. Die Denunciation ist entweder eine freiwillige (denunciatio voluntaria, proprio motu), wozu alle diejenigen berechtigt sind, die im Accusationsproceß als Kläger auftreten können, — oder eine amtliche (denunciatio necessaria, ex officio), die in der Regel von der unmittelbar vorgesetzten Behörde ausgeht und durch das Gesetz geboten ist. Der Denunciant braucht nicht wie beim Accusationsverfahren seine Aussage streng zu beweisen, sondern dem Richter nur solche Beweismittel anzugeben, die seine Aussage überhaupt glaubwürdig machen und den Richter in den Stand setzen, auf dem Grunde derselben die Untersuchung zu beginnen. Die Aussagen des Denuncianten und der andern Zeugen müssen dem Denuncirten vorgelegt und diesem Gelegenheit gegeben werden, sich zu vertheidigen. Ist der Beweis des Vergehens hergestellt, so wird die Straffentenz ausgesprochen; kann der Beweis nur unvollständig geliefert werden, so hat sich der Beklagte durch einen Eid zu reinigen; mißlingt der Beweis gänzlich, so muß der Denunciant schwören, keine böswillige Absicht bei der Anzeige gehabt zu haben, — leistet er diesen Eid nicht, so verfällt er der Calumnienstrafe. Vergl. das Nähere über die drei angeführten Proceßarten in dem Art. Proceß. Vergl. auch Criminalproceß, weltlicher. [Kober.]

Strandrecht. Unter demselben versteht man das Recht, diejenigen Gegenstände, welche, sei es in Folge eines Schiffbruchs oder weil sie zur Erleichterung

des Schiffes über Bord geworfen wurden, im Meere sich befinden oder an's Ufer gespült werden, als herrenloses Gut hinwegzunehmen und für sich zu behalten, gleichviel ob der Eigenthümer derselben bekannt sei oder nicht. Nicht bloß die einzelnen Küstenbewohner übten dieses „Recht", sondern es wurde auch oft vom landesherrlichen Fiscus als regelmäßige Einkommensquelle beansprucht und nicht selten auch auf die schiffbrüchigen Personen ausgedehnt, die zu Leibeigenen gemacht wurden. Schon das römische Recht hatte diese ächt barbarische Gewohnheit verpönt, die christlichen Kaiser und besonders die Päpste eiferten mit allen zu Gebot stehenden Mitteln gegen die unchristliche Sitte, wiederholt wurde sie für aufgehoben erklärt und die Uebertreter mit den schwersten Strafen belegt, aber eben diese Wiederholungen beweisen, daß die Verbote wenig beachtet wurden; erst in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters gelang es allmählig, der Moral und Civilisation mehr Geltung zu verschaffen. Wir legen im Folgenden die Hauptgrundsätze dar, welche von der weltlichen und kirchlichen Gesetzgebung in Betreff des Strandrechtes aufgestellt wurden. 1) Die in einem förmlichen Schiffbruche verlornen oder bei einer drohenden Gefahr über Bord geworfenen Güter bleiben fortwährend Eigenthum ihres ursprünglichen Besitzers. Alia sane, sagen die Institutionen, causa est earum rerum, quae in tempestate levandae navis causa ejiciuntur. Hae enim dominorum permanent; quia palam est, eas non eo animo ejici, quod quis eas habere nolit, sed quo magis cum ipsa navi maris periculum effugiat (Instit. L. II. tit. 1. § 48. fr. 44. Dig. de acquirendo rerum dominio 41. 1). 2) Dergleichen Güter, die am Ufer gefunden oder im Meere aufgefangen wurden, müssen ihrem rechtmäßigen Besitzer, falls er bekannt ist, sogleich zurückgegeben und für den unbekannten Eigenthümer aufbewahrt werden; jede entgegenstehende Gewohnheit ist als unchristlich aufgehoben. Dieses verordnete namentlich Kaiser Friedrich II. (1220) in der bekannten Auth. ad c. 18. Cod. de furtis 6. 2 und der Papst Julius II. erklärte in der Bulle Romanus Pontifex: „consuetudinem capiendi et retinendi bona per naufragium, vel jactum levandae navis gratia vel alia urgente necessitate factum, nulli in judicio vel extra illud suffragari debere auctoritate Apostolica tenore praesentium decernimus et declaramus." Ebensowenig hat der Fiscus ein Recht auf die Güter der Schiffbrüchigen; schon Constantin verordnete (c. 1. Cod. de naufragiis. 11. 5): „Si quando naufragio navis expulsa fuerit ad littus, vel si quando aliquam terram attigerit, ad dominos pertineat: Fiscus meus sese non interponat. Quod enim jus habet fiscus in aliena calamitate, ut de re tam luctuosa compendium sectetur?" In Folge hievon verlangt das Recht, daß solche Güter wo möglich aufbewahrt und falls dieses unthunlich ist, um den größtmöglichen Preis veräußert werden sollen. Findet sich innerhalb Jahresfrist der rechtmäßige Eigenthümer und vermag er seine Ansprüche zu beweisen, so sind ihm die Güter oder der erzielte Kaufpreis auszuhändigen (Lauterbach, Collegium theoret. practic. Pandectarum, L. 41. tit. 1. § 47). 3) Wer trotz dieser Verbote die Güter der Schiffbrüchigen für sich behält, macht sich des Diebstahls schuldig (Instit. l. c.) und hat zur Strafe den vierfachen Betrag des Geraubten zu restituiren (fr. 44. Dig. de acquirendo rer. domin. 41. 1); die schon erwähnte Constitution Friedrichs II. bedroht die Uebertreter mit Güterconfiscation und wenn es die Umstände verlangen, mit außerordentlichen vom Kaiser selbst festzusetzenden Strafen, — die kirchliche Gesetzgebung aber bestimmt: „illi, qui Christianos, naufragium patientes, quibus secundum regulam fidei auxilio esse tenentur, damnata cupiditate spoliant rebus suis, nisi ablata reddiderint, excommunicationi se noverint subjacere" (c. 3. X. de raptoribus. 5. 17). In die nämliche Strafe verfallen diejenigen, welche solche geraubte Güter wissentlich acquiriren (Gregorii XIII. Constit. Consueverunt). 4) Auch Derjenige ist zur Restitution verpflichtet, welcher mit der größten Mühe und selbst mit Lebensgefahr dergleichen im Meere befindliche Güter

rettete, die ohne seine Dazwischenkunft voraussichtlich zu Grunde gegangen sein würden; jedoch ist er in diesem Falle berechtigt, vom Eigenthümer eine entsprechende Belohnung zu verlangen (fr. 4. § 1. Dig. de Lege Rhodia 14. 2). 5) Wer in den päpstlichen Staaten bei einem Schiffbruche die von dem Schiffsherrn erbetene Hilfe leistet, erhält den vierten Theil der von ihm geretteten Güter als Belohnung (Pauli III. Constit. Accepimus); wer dagegen den Unglücklichen diese Hilfe verweigert, macht sich des crimen laesae Majestatis schuldig (Pii V. Constit. Cum nobis). 6) Wenn das Lateranconcil (c. 3. X. de rapt. 5. 17) nur über jene die Excommunication verhängt, „qui Christanos, naufragium patientes, spoliant rebus suis", so verfallen diejenigen, welche Häretiker und Ungläubige plündern, allerdings nicht in diese Strafe; die Kirche kann ihre Feinde nicht durch Androhung einer Strafe schützen, zu deren Verhängung sie ihr das Recht absprechen und die sie in allen übrigen Fällen für nichtig erklären, aber darum ist ihr Eigenthum im Falle eines Schiffbruches doch keineswegs schutzlos, vielmehr bezeichnet die kirchl. Gesetzgebung auch hier die Ausübung des Strandrechts als Diebstahl und verlangt wie bei verunglückten Christen vollständige Restitution an den Eigenthümer. Vgl. Lauterbach l. c. Reiffenstuel, J. C. U. Lib. V. tit. 17. § 1. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. naufragium. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Bd. III. S. 351. V. S. 383. [Kober.]

Straßburg. Bisthum und Universität. Die Gründung des Bisthums reicht in die ersten Jahrhunderte der christl. Zeitrechnung hinauf. Es umfaßt vier Perioden, die römische, die fränkische, die teutsche, die französische, und dessen Geschichte verflicht sich mit allen bedeutenden Ereignissen Mitteleuropas. Schon unter der Römerherrschaft war das alte Argentorat wichtig geworden; es war der ständige Sitz eines römischen Comes, dessen Würde in die fränkische Zeit überging und endlich mit der bischöflichen vereinigt ward. — Christen gab es im Elsaß schon im zweiten Jahrhundert, die Provinz zählte theils zu Gallien, theils zu Germanien, und Irenäus und Tertullian (S. Iren. Contra haereses l. I. c. 10. Tertull. lib. adversus Judaeos c. 7) gedenken mit Lob der Glaubensgenossen von Vorgermanien. Doch scheint erst unter dem Apostolat des hl. Maternus ihre Zahl bedeutend geworden zu sein. Maternus wird allgemein als der Gründer der bischöflichen Sitze zu Cöln, Trier und Lüttich angesehen; er kam zuerst von Rom aus in's Elsaß mit Eucharius und Valerius, predigte, erbaute Gotteshäuser und zog dann weiter den Rhein hinunter. Sein Apostolat im Elsaß liegt außer Zweifel, ihm schreibt eine alte Ueberlieferung die Erbauung der ersten Kirchen zu Ell bei Benfeld, den Dompeter (domus Petri) bei Molsheim und die zu Alt-Sanct-Peter in Straßburg zu. Nur muß man seine Sendung von Rom nicht dem hl. Petrus sondern einem seiner Nachfolger gegen Ende des dritten Jahrhunderts zuschreiben. So die Kritik des 18. Jahrhunderts. Es dürfte indessen der neuern Kritik wohl noch gelingen, die Aechtheit der Acten des hl. Saturninus darzuthun, in denen Valerius unter den ersten sieben Bischöfen Galliens genannt ist. Maternus war aber einer der Gefährten des Valerius, und somit wäre dessen Apostolat doch in's erste Jahrhundert zu setzen (Dom P. Piolin, hist. 3. l'Egl. Mans.). Ein Bisthum errichtete Maternus im Elsaße nicht. — Dessen Gründung schreibt man dem hl. Amandus zu, der in der Reihe der Straßburger Bischöfe der erste steht, und den Erchenbald einer seiner Nachfolger im zehnten Jahrhundert mit folgenden Worten namhaft macht: Alpha nitet dignus Pater hujus sedis Amandus. Er wohnte dem Concil von Sardica (s. d. A.) bei und unterschrieb dessen Acten; auch der Synode zu Cöln gegen den Cölner Bischof Euphratas, wenn anders die Acten desselben ächt sind. Argentorat war damals einer der Hauptorte der prima Germania, deren Bischöfe in den arianischen Wirren durchgehends streng an die Kirchenlehre hielten, und denen darum der große Hilarius ein glänzendes Zeugniß ausstellt (S. Hil. lib. de Synod.). Als Nachfolger des hl. Amandus werden der hl. Justus, der hl. Maximin, der hl.

Valentin, und der hl. Solarius genannt, über deren Wirken nichts bekannt ist. Dann trat in Folge der Völkerwanderung eine Unterbrechung ein, bis die Merovinger das Frankenreich gegründet hatten. Unter Chlodwig nahm die Diöcese eine bestimmtere Gestalt an; er erbaute das Münster in Holz an die Stelle eines Marstempels. — Unter den Merovingern war die Gerichtsbarkeit der Straßburger Bischöfe zuerst eine rein geistliche, die weltliche war dem Comes anvertraut. Doch bald machte sich ihr Einfluß als Territorialherren geltend, obschon die eigentliche Oberherrschaft noch von dem Fürsten gehandhabt ward. Unter den Carolingern wurden den Bischöfen nach und nach Regalrechte eingeräumt, bis unter den teutschen Kaisern des zehnten Jahrhunderts sie ganz in die Rechte des Comes eintraten, und die Stadtgrafschaft Straßburg ihnen förmlich durch Otto II. übertragen ward. In Folge dieser Rechte ernannten sie die Würdeträger und den Magistrat der Stadt; den Vogt, dem die Criminalfragen zur Entscheidung unterlagen, den Schultheißen, der in Civilsachen Recht sprach, den Burggrafen, dem die Organisation der Innungen oblag, den Zollkellerbeamten, der das Finanzwesen leitete. Schon seit Carl d. Gr. besaß der Bischof das Münzrecht, und die Straßburger Münzen trugen von je eine Lilie im Felde, was ursprünglich wohl nichts anderes war als zwei nach Außen gehende Bischofsstäbe mit einer dazwischen stehenden Infel. Die Lilie auf den bischöflichen Münzen ist weit älter als die im französischen Wappen. Sie waren die Gesetzgeber der Stadt. Es hat die Geschichte mehrere schätzbare Muster der alten bischöflichen Gesetzgebung aufbewahrt, die ein interessantes Licht auf die innern Verhältnisse Straßburgs werfen. Die Municipalgesetze waren rein das Werk der Bischöfe und so lange in Uebung, bis die Bürger sich vom Bischofe unabhängig machten und der Magistrat Gesetze gab, die bald sich anhäuften und deren Anwendung erschwerten. Jene der Bischöfe waren einfach und klar; das letzte gab Bischof Heinrich von Stahleck (1245—60). Selbes beruft sich auf einen zweiten Codex, den man dem Bischof Otto (1082—1100) nicht ohne Grund zuschreibt, und der kürzer und einfacher ist als der letzte. Der älteste Municipalcodex muß nach Inhalt und Form in's zehnte Jahrhundert reichen und hat wohl niemand anders als Bischof Erchenbald zum Verfasser, der in die Rechte des Comes eingetreten war, und die weltliche Gerichtsbarkeit in Ermächtigung Kaiser Otto's II. vollständig übte. Dieser dreifache Codex war unter der Ueberschrift: Jura et leges civitatis Argentinensis als Manuscript in dem bischöflichen Archiv zu Zabern vorhanden, ist, zumal der erste Theil, in historischer Beziehung an und für sich sehr wichtig und legt Zeugniß von der Weisheit der Straßburger Bischöfe ab. — Unter den Bischöfen (im 12. Jahrhundert) wurden die Straßburger Bürger frei, nachdem sie unter den weltlichen Grafen leibeigen gewesen. Diese Freiheit betraf aber bloß die Individuen, nicht die Gemeine, da die Municipienbehörde immer noch vom Bischof ernannt wurde. Bald machte sich indessen der Geist der Unabhängigkeit geltend; dem Bischofe stritt man eine Gerechtsame nach der andern ab. Bischof Walter v. Geroldseck mußte die Waffen ergreifen, um die trotzigen Bürger, die den Magistrat selber wählen wollten, zum Gehorsam zu bringen; es gelang nicht. Sein Nachfolger gab in diesem wichtigen Puncte nach, mit dem Vorbehalt eines Eides, den der jeweilige Magistrat dem Bischofe schwören mußte. Es kam im 14. Jahrhundert so weit, daß der Bischof nach seiner Wahl dem Magistrat eidlich geloben mußte, die Rechte der Stadt zu wahren und zu beobachten. So ward der Bischof nach und nach seiner Hoheitsrechte verlustig; mit jedem errungenen Vortheil wuchs die Anmaßung des Magistrats, bis endlich das Element der Welt die Kirche völlig überflügelte und die sog. Reform des 16. Jahrhunderts herbeiführte. — Der Bischof, als Souverän der Stadt, entschied über Frieden und Krieg. Wenn er hie und da das Schwerdt selber umgürtete und in's Feld zog, so mag dieß unserm Jahrhundert auffallen; damals brachte es die Lage der Dinge mit sich, und für den Straßburger Sprengel ist es als ein Unglück anzusehen, daß

Bischof Walther im Streite gegen Straßburg unterlag. So erging es den Adeligen, sie waren die erblichen Würdeträger der Stadt geworden und besaßen sie als bischöfliche Lehen. Die Bürger benützten die Familienfehden und beraubten den Adel seiner Erbrechte; mit der Republik kann keine Aristocratie bestehen, diese fällt mit der Monarchie. Die Stadtgrafschaft war von der Landgrafschaft verschieden; letztere kam erst spät an die Bischöfe, und zwar als sie die erste schon großentheils eingebüßt hatten. Der letzte Landgraf des Nordgaues oder untern Elsaßes war Johann von Werth; er überließ seine Rechte dem Grafen Ludwig von Oettingen, von dem Bischof Johann von Lichtenburg (1352) sie um 33000 Gulden kaufte, und der von da an diesen Titel führte. Letzteres hätten die Bischöfe von Straßburg schon seit 1226 thun können, da der letzte Sprosse der Egisheim-Dagsburgischen Familie ihnen denselben testamentlich übermacht hatte. Die Wahl der Straßburger Bischöfe war zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene. Amandus war vom römischen Stuhl gesandt worden; seine Nachfolger wurden zuerst von Clerus und Volk gewählt. Bald mischten sich die Fürsten in die Wahl, und im siebenten Jahrhundert wurden mehrere Bischöfe von den austrasischen Königen, die oft ihren Sitz im Elsaße hatten, unmittelbar ernannt. Unter der zweiten Dynastie nach Carl d. Gr. schien die Wahl wieder dem Clerus, resp. dem Capitel und dem Volke anheim gegeben worden zu sein, unter Vorbehalt kaiserlicher Bestätigung. Carl d. Gr. war der canonischen Wahl günstig; er bestimmte selber die Regeln und erforderlichen Eigenschaften des zu Wählenden, der nach fürstlicher Gutheißung der Confirmation des Metropoliten unterlag. Da diese Wahl oft zu unangenehmen Auftritten Anlaß gab, so griff der hl. Stuhl in's Mittel, und nach und nach wurde die alte Disciplin in die neuere umgeschaffen. Das Straßburger Capitel hielt jedoch fest an seinen alten Rechten, und übte sie bei der Bischofswahl kraft des germanischen Concordats bis zur Revolution aus. Straßburg gehörte ursprünglich dem Metropolitanverbande Mainz an. In Folge der politischen Störungen ward der Sitz dem Metropoliten zu Trier während 344 untergeordnet, bis Mainz durch Papst Zacharias wieder unter Bonifacius zum Erzbisthume erhoben wurde. Anfänglich umfaßte der Sprengel Ober- und Unterelsaß, nebst der Ortenau und einem Theile des Breisgau. Später wurden mehrere Theile zu Gunsten der Bischöfe von Basel und Speyer abgetrennt, und erst 1802 ward das ganze Elsaß unter der Infel wieder vereinigt, die überrheinischen Decanate, wo der Bischof Fürst war, fielen später an Freiburg. — Die Titulatur der Bischöfe Straßburgs ist auch von Interesse. Im sechsten und siebenten Jahrhunderte hießen sie apostolicus vir; im achten nannten sie sich gratia Dei Ecclesiaeque matris in Stratburga civitate vocatus Episcopus. Manche setzten peccator oder indignus bei. Carl d. Gr. und seine Nachfolger bis in's zwölfte Jahrhundert betitelten sie venerabilis vir. Im 13. hießen sie schlechthin gratia Dei et divina misericordia Episcopus. Kaiser Heinrich V. legt zuerst ihnen den Titel princeps bei, und Bischof Berthold von Bucheck (14. Jahrh.) heißt der erste gratia Dei et sedis apostolicae Episcopus. In den letzten Jahrhunderten erscheinen sie als Fürst-Bischöfe von Straßburg, Landgrafen von Elsaß und des hl. römischen Reiches Fürsten. Im achten Jahrhundert kommen auch Chorbischöfe vor, sie hielten indessen nicht lange und eine Verordnung Carls d. Gr. hob sie 803 auf. Im 12. und 13. Jahrhundert schienen sie in den Erzdiaconen, die sich oft den Namen Choriepiscopi beilegten, wieder aufleben zu wollen. Die Erzdiacone sind sehr alt im Straßburger Bisthum; sie waren die nächsten Gehilfen des Bischofs. Bischof Heddo gab ihnen mit Zustimmung des Papstes Hadrian und Carls d. Gr. eine bestimmte Organisation; er wählte deren sieben aus der Geistlichkeit des Münsters, theilte den Sprengel in sieben Erzdiaconate, denen die Erzpriester der Landcapitel untergeordnet wurden. — Straßburg gebührt der Ruhm nach Metz unter allen Kirchen das erste wohlgeordnete Capitel an seinem Münster besessen zu haben. Bischof Heddo hatte Carl d. Gr.

nach Rom begleitet, und bei Papst Hadrian die Genehmigung alles dessen erwirkt, was er zur Ausrottung der Simonie und zur geregelten Führung des Bisthums durch die Erzdiaconen gethan. Heddo hatte den Clerus des Münsters zum gemeinschaftlichen Leben bestimmt und dafür in Einverständniß mit seinem Freunde Chrodegang von Metz gehandelt, dessen Canones die Grundlage des Straßburger Capitels wurden, und diese etwas später in der Fassung des Diacons Amalarius nach dem Concil zu Aachen unter Ludwig d. Fr. förmlich am Münster eingeführt. Daher der Name Canoniker, den die Stiftsherrn bald trugen; der Clerus des Straßburger Münsters war indessen lange unter dem Namen Marienbrüder bekannt. Sie wohnten zusammen im Bruderhofe, dem jetzigen Seminar, und führten ein Klosterleben. Die sieben Würdenträger des Capitels waren der Propst (praepositus), der Decan, der Cantor, der Custos, der Scolaster, der Kämmerer und der Ostiarius, die als bischöfliche Commissäre und Missionäre ihren jeweiligen Bisthumstheil besuchten und leiteten. Die Regeln waren strenge, und dieser trefflichen Einrichtung ist der geregelte Geist zuzuschreiben, der mehrere Jahrhunderte die Marienbrüder beseelte, und aus dem Straßburger Capitel ein Mustercapitel bildete. Carl d. Gr. hatte den Bischof kräftig bei dem Werke unterstützt (Dipl. Car. M. Grand. II. CIX.). — Die Zahl der Marienbrüder-Capitularen war anfänglich nicht festgesetzt; zur Aufnahme ward die dreifache Eigenschaft der edeln Geburt, der Wissenschaft und der Sitten erfordert (Dipl. Car. M.). Dieß gab im 13. Jahrhundert Anlaß zur Theilung des Capitels in zwei gesonderte Körper, wovon der eine das hohe Capitel, der andere den hohen Chor bildete; das hohe Capitel zählte 24 Glieder, die 24 Grafen genannt, denen die Bischofswahl zustand; der hohe Chor hatte 72 Capitularen oder Domprābendare, aus deren Mitte der Münsterpfarrer genommen ward, und die zuletzt auf 20 beschränkt wurden. Die erste Dignität des hohen Chors war die des Chorkönigs, eine durch Kaiser Heinrich den Heiligen gestiftete Präbende, durch welche dieser Fürst seine besondere Vorliebe zu den Straßburger Münstercapitularen bekundete. In Folge der Sonderung der Capitularen in zwei Classen konnte in das hohe Capitel Niemand aufgenommen werden, der nicht von hohem Adel war, und dieß steigerte bis zu sechszehn adeligen Ahnenstufen; unter Ludwig XIV. mußten die französischen Canoniker vier herzögliche Ahnenstufen zählen. Das Capitel war begütert; schon Bischof Heddo hatte ihm ansehnliche Liegenschaften angewiesen und deren Haushalt dem Propst überlassen; durch die Munificenz vieler Fürsten und die Hinterlassenschaften eigener Glieder stieg das Capitel zu hohem Weltglanz, und es gebührte ihm das Prädicat des edelsten, sowie dem Bischofssitze Straßburgs unter den Rheinischen Diöcesen das Beiwort sedes Nobilissima mit Recht zuerkannt ward. — Bischof, Capitel und Münster erfreuten sich unter allen regierenden fränkischen und teutschen Fürstenhäusern der höchsten Gunst. Es wird nicht wohl ein Kaiser oder König genannt, der nicht seine Freigebigkeit großartig in milden Stiftungen und Gaben erwiesen hätte. Der Münster war überreich an Kostbarkeiten, Reliquienschreinen, Gefäßen und Paramenten. Carl d. Gr. war einer der ausgezeichnetsten Wohlthäter des Münsters; ein gediegen goldenes Kreuz von 284 Pfund, ein kostbarer teutscher Psalter mit der Namensunterschrift des Kaisers und ein reicher Reliquienkasten waren lange eine Zierde der Kirche. Dieses und tausend andere Kostbarkeiten, die vielen Handschriften der Münsterbibliothek, fast alle Denkmäler des Münsters gingen in der Reformation verloren; die Ueberreste verschlang die französische Revolution. — Catalog der Bischöfe von Straßburg. Unter der Römerherrschaft lebten bloß die fünf ersten Bischöfe: Amandus, Justus, Maximinus, Valentin, Solarius. Unter den fränkischen Fürsten von Chlodwig an: Biulfus, Magnus, Gazoinus, Landbert, Rodoald, Magnobert, Labiolus, Gundoald, Gando, Udo I., Aldo † 628; S. Amand II. unter Dagobert I., wird nach Mästricht versetzt; Rotharius † 673; S. Arbogast, der Patron des Bisthums, einer der ausgezeichnetsten

Bischöfe, dem der zweite Dagobert den obern Mundat schenkte, und den Erchenbald in folgenden Worten zu kennen gibt: Laus Arbogasti jam crevit in arte regendi; † 678. S. Florenz, ein Irländer; nicht minder berühmt, als Stifter der Abteien Haslach und St. Thomas zu Straßburg; unter ihm blühte das Bisthum Straßburg herrlich heran, was Erchenbald in folgendem sagen will: Florens Florigeram Fecit Florentius aram. Ansoald † 710; Justus II. † 712 unter Dagobert III.; Maximinus II. † 720; unter ihm lebte und starb die hl. Odilia (s. d. A); Widegern † 729; Ettenheimmünster und Murbach erstehen; Wandelfrid; Ailidulph † 734; Heddo † 776, sein Lob sagt folgender Vers: Praefuit hinc populo meritis vivacibus Heddo. Unter ihm kommen die Carolinger an die Regierung; er war Abt zu Reichenau gewesen, und sein großes Verdienst um die Kirche Straßburgs und des Elsaßes ist schon zur Sprache gekommen. Das zweite Münster war während seines Episcopates durch Pipin und Carl d. Gr. theilweise erbaut worden. Er war aus dem Geblüt der Herzöge des Elsaßes. Remigius † 783, ebenfalls aus herzogl. Geschlecht; Rachio (Ratho) † 815, einen Codex ächter Canonen verdankt man ihm, er wußte sich weislich vor den damals erscheinenden falschen Decretalen zu hüten. Utho II.; Erlehard † 817, Adelochus † 821; zu seiner Zeit ward wegen der klösterlichen Reform die bekannte Synode zu Aachen gehalten, deren Seele der hl. Benedict von Anagni war, der eben aus dem Elsaße und zunächst aus der Abtei Maurusmünster kam, wo er ein Jahr zugebracht; das Grab des Bischofs Adelochus ist zu S. Thomas. Bernald † 840, ein gelehrter Mönch aus dem Kloster Reichenau. Ratald, wird als eine Perle der Bischöfe des neunten Jahrhunderts geschildert, † 875; unter ihm blühte Otfrid v. Weißenburg (s. d. A.). Reinhard † 888. Baldram † 905, sehr gelehrt, bekannt als Dichter und eifriger Scolaster; die Kaiserin Richardis heißt ihn in einem Schreiben an den Papst Baldramum magne venerationis dignum Episcopum, und Erchenbald Magnificae Sanctitatis virum. Otbert † 913. Gottfried, aus königlichem Geschlecht, † 913. Richwin † 933; Einfälle der Ungarn in's Elsaß, Heinrich der Finkler bemächtigt sich der Provinz 925. Ruthart † 950, regiert unter Otto d. Gr. Udo III. aus dem Geschlechte der Herzöge von Schwaben, hebt die gesunkene Disciplin, legt eine ordentliche Leihbibliothek im Münster, und viele Schulen an; † 965. Erchenbald, der Verfasser des Catalogs seiner Vorgänger in leoninischen Versen, † 991; ist unter jeder Rücksicht ein bedeutender Bischof; übergibt die Münsterschule dem Scolaster Victor und erhält von Otto III. große Vortheile für sein Münster. Widerold † 999, ihn betrifft die Fabel des Bischofs, den die Mäuse verzehrt haben sollen, und die lange in den Münsterfenstern stand; er war ein tüchtiger Hüter seines Bisthums. Alewich † 1001 auf einer Reise nach Italien, wohin er den Kaiser Otto III. begleitete. Werner I., Graf von Altenburg; das 1007 in Asche gelegte Münster wird durch ihn und dessen zwei Nachfolger von Grund aus wieder erbaut, 1015—1050; ebenso die Stadt; er wohnte den Concilien zu Frankfurt und Seligenstadt bei, und gründete die Abtei Muri; † zu Constantinopel, wohin er durch Conrad d. Sal. gesandt worden 1029; man gab ihm den Zunamen Aedificator. Blühende Münsterschule und andere. Wilhelm I., Neffe Kaiser Conrads, ist ein eifriger Werkmeister an seiner Cathedrale, an S. Thomas, an S. Columba (Jung St. Peter), † 1047. Hetzel † 1065; unter ihm wird der Elsäßer Bruno als Leo IX. auf den päpstl. Stuhl erhoben, derselbe besucht das Elsaß zwei Mal und spendet Gunst und Gaben. Werner II., aus Thüringischem edlen Geschlecht, † 1079, wohnt der Synode zu Mainz bei. Theobald † 1082. Otto von Hohenstauffen † 1100, wohnt dem ersten Kreuzzuge bei; unter ihm lehrte Mangold von Lutenbach. Balduin; Cuno muß seinen Sitz verlassen; Bruno von Hohenberg, Abt von Honau, ebenfalls, besteigt ihn nach Bischof Eberhard († 1127) wieder und muß ihn ein zweites Mal verlassen 1131. Gebhard † 1142. Burkhard † 1162, ruft die Cisterzermönche in das Kloster Baumgarten. Rudolph II., fällt

unter das Interdict Alexanders III. gegen Kaiser Friedrich I. und muß seinen Sitz 1179 verlassen. Conrad I., 1179 erwählt, stirbt vor seiner Consecration 1180. Heinrich I. von Hasenburg, gründet 1183 das Priorat Ruffach und erbaut S. Nicolaus in Straßburg, † 1190. Conrad II. von Hünenburg, gilt als einer der Gründer der Prämonstratenserabtei Allerheiligen im Schwarzwald, damals dem Bisthum Straßburg angehörig, † 1202. Heinrich II. von Veringen, ruft die Dominicaner nach Straßburg, gründet die Andreascapelle im Münster, und wird in derselben begraben 1223; er nahm Partei für Otto von Braunschweig gegen Philipp von Schwaben. Berthold I. von Teck, ruft die Franciscaner 1230, † 1244 und liegt in der Andreascapelle begraben. Ihm wurden testamentlich die Rechte der Dagsburg-Egisheim'schen Familie auf die Landgrafschaft Elsaß übermacht. Heinrich III. von Stahleck † 1260, Anarchie im Reiche. Walter von Geroldseck, entschieden und kriegerisch, verficht die Bischofsrechte tapfer, † 1263. Heinrich IV. von Geroldseck, schließt Friede mit den Straßburgern, ruft die Augustinermönche 1265, † 1273. Conrad III. von Lichtenburg; unter ihm wird das Schiff des Münsters durch Erwin von Steinbach vollendet, und 1275 der Grundstein der Façade gelegt; sein Grabmal ist in der St. Johannescapelle, † 1299. Friedrich I. von Lichtenburg, des Vorigen Bruder, † 1306, liegt neben ihm begraben. Johannes I., von Eichstädt nach Straßburg versetzt, gründet das Hospital zu Molsheim 1316 und ruft die Carmeliter 1326. Er sah den Meuchelmord Kaiser Albrechts durch Herzog Johann mit an, und empfing den scheidenden Kaiser in seine Arme; † 1328. Berthold II. von Bucheck; die Carthäuser siedeln sich an; er selber ein frommer und fester Prälat, stirbt 1353 und wird in der durch ihn erbauten Catharinencapelle beigesetzt. Johannes II. von Lichtenburg † 1365, sehr bedauert und beinahe als Heiliger verehrt; er bringt den Titel der untern Landgrafschaft käuflich an sich. Johannes III., Neffe Kaiser Carls IV., wird nach Mainz versetzt 1371. Lambert von Brunn, von Speyer nach Straßburg versetzt, dann nach Bamberg, begab sich seiner Würde und starb in der Abtei Gengenbach, wo er zuerst Abt gewesen. Die Johanniter kommen nach Straßburg. Friedrich II., Graf von Blankenheim, ward förmlich durch Kaiser Wenceslaus mit der Landgrafschaft belehnt 1384; wird nach Utrecht versetzt. Wilhelm II., Graf von Dietsch, stirbt zu Zabern und wird zu Molsheim begraben 1439. Conrad IV. von Busnang, legt seine Würde nieder, † zu Stuffach 1471 und wird in die S. Johanncapelle im Münster begraben. Robert, Herzog von Bayern, Pfalzgraf bei Rhein, † 1478. Unter ihm blühte der berühmte Domprediger Geiler von Kaisersberg (s. d. A.). Albert, aus der nämlichen Familie, gründet das Minoritenkloster zu Zabern, † 1506. Wilhelm III. von Honstein; unter ihm brechen die Unruhen der Reform im Elsaße aus; † 1541 zu Zabern. Erasmus, Graf von Limburg, wohnt dem Trienter Concil bei, † 1568 zu Zabern und wird dort wie seine beiden Vorgänger in der Stiftskirche beerdigt. Johannes IV., Graf von Manderscheidt-Blankenheim, ruft die Jesuiten nach Molsheim 1580; † zu Zabern 1592. Carl, Cardinal von Lothringen, vertheidigt seinen bischöfl. Stuhl gegen Joh. Georg von Brandenburg, den ihm die protest. Canoniker opponirten. Das Capitel wird nach Molsheim verlegt; † Nanzig 1607. Leopold, Erzherzog von Oestreich, Bruder Kaiser Ferdinands II., administrirt das Bisthum von 1607—1625. Leopold Wilhelm, Erzherzog von Oestreich, Ferdinands II. Sohn, folgt, † 1662. Er wird der tadellose Fürst genannt, und ihm hat das Bisthum sehr viel zu danken. Franz Egon, Fürst von Fürstenberg 1663. Unter ihm kommt Straßburg an Frankreich, das Münster, seit hundert Jahren in der Protestanten Hände, kehrt an die Katholiken zurück, der Bischof empfängt Ludwig XIV. in seiner Cathedrale 1681; † zu Cöln 1682. Cardinal Wilhelm Egon, Fürst von Fürstenberg, fundirt das Seminar 1683 und gibt dessen Leitung den Jesuiten; † zu Paris 1704. Cardinal Armandus Gasto, Prinz von Rohan, erbaut den bischöfl. Palast zu Straßburg, Ludwig XV. besucht die Stadt. Cardinal

Armandus, Prinz von Rohan-Ventadour, Urneffe des Vorigen, † 1756. Cardinal Ludwig Constantin, Prinz von Rohan-Guémenée, genannt der große Cardinal, erbaute das jetzige große Seminar, † 1779. Cardinal Ludwig Renatus Eduard, Prinz von Rohan-Guémenée, zieht sich während der Revolution in den überrhein. Theil des Bisthums zurück und stirbt 1803. Johann Peter Saurine, ernannt 1802, † 1813; Sedisvacanz bis 1820. Cardinal Gustav Maximilian Justus, Prinz von Croi, wird 1823 auf den Erzbisch. Stuhl von Rouen versetzt. Claudius Maria Paul Tharin, 1827 als Präceptor des Herzogs von Bordeaux nach Paris berufen. Johann Franz Maria Lepappe von Trévern, von Aire nach Straßburg versetzt, † 1842. Andreas Räß, Bischof von Rhodiopolis und Coadjutor des Bischofs 1840; geweiht den 14. Februar 1841, folgt 1842 dem Vorgänger auf dem Sitze des hl. Amandus nach. Gott möge diesen Oberhirten lange erhalten. Die Zahl aller Bischöfe von Amandus an beträgt 94. Darunter sind 8 in die Zahl der Heiligen aufgenommen und fast alle waren Männer ausgezeichnet an Tugend und Wissenschaft, eine Leuchte ihres Zeitalters, treue Hirten ihrer Schafe. — In den oft schwierigen Verhältnissen zur Kirche und zum Reich wußten indessen nicht alle den Standpunct einzuhalten, der dem römischen Stuhle gab, was ihm gebührte, ohne dem Kaiser zu nehmen, was ihm zustand. Seit Jahrhunderten sind die Elsäßer durch die innigsten, kindlichsten Beziehungen zum hl. Stuhle bekannt, und ihre Hingebung an den Statthalter Christi ist sprichwörtlich geworden. Früher geschah, daß die Bischöfe Straßburgs als Landgrafen und Reichsfürsten hie und da in den Reichsfragen mehr auf die Seite des Kaisers sich neigten. Bischof Otto von Hohenstauffen wurde dafür der Schismatische geheißen; Bischof Cuno deßhalb seines Sitzes beraubt, und Bischof Rudolph traf das Interdict, womit Papst Alexander III. den Kaiser Friedrich I. und dessen Anhänger belegte. So mußte auch Gregor VII. gegen Bischof Werner II. einschreiten, der nicht ohne Grund der Simonie beschuldigt war. Das Bisthum Straßburg war ganz vorzüglich den Kaisern lieb geworden und sie bezeugten ihm bei jeder Gelegenheit eine großmüthige Gunst. Dadurch, und besonders durch ihr öfteres Verweilen im Elsaß und zu Straßburg hatten sie sich die Bischöfe verpflichtet, sie manchmal bei officiellen Unterhandlungen als Gesandten gebraucht, und an ihre Person durch ein großes Vertrauen gekettet. Es mußte somit im langen Investiturstreit, und in den zahlreichen Wechselfällen zwischen Reich und Kirche unter den Saliern und den Hohenstaufen, in welchen die großen Fragen des Verhältnisses der Kirche zum Staat sich verhandelten, und zum Abschlusse kamen, die Bischöfe Straßburgs oft zwischen der doppelten Pflicht mühevoll wählen, und da kam es dann, daß Liebe zu oder Furcht vor dem mächtigen Oberherrn zu des letztern Vortheil entschied, und wir nicht jedesmal den Bischof auf der Seite des Papstes erblicken. Dieß sind indessen bloße Ausnahmen. Mit dem Ausgange des Streites zwischen Kaiser und Papst ward auch das Verhältniß der Kirche Straßburgs zum römischen Stuhl ein engeres, und schon Bischof Conrad von Hühnenburg hatte für Otto von Braunschweig gegen Philipp von Schwaben nach Innocenz III. Mahnung Partei genommen, und Berthold von Teck sich als eifriger Verfechter des hl. Stuhls erwiesen. — Reformation. Die Ursachen, welche der Reformation zu Straßburg Eingang verschafften, sind im Ganzen von denen anderer Länder und Städte nicht verschieden. Die drei vorhergehenden Jahrhunderte hatten sie langsam aber sicher angebahnt; der Staat hatte nach und nach die Rechte der Kirche und Bischöfe an sich gezogen, das Element der Welt hatte das geistliche überflügelt, und dieser Sieg endete in der religiösen Anarchie des 16. Jahrhunderts. In Straßburg waltete noch eine andere Ursache vor; die Stadt war eine Republik; der Geist der Bürger hatte Zeit gehabt, democratisch sich auszubilden, und in den langen Conflicten mit dem Bischofe den Magistrat zu unterstützen, der dem Bischof eines um das andere seiner Hoheitsrechte abrang. Der Geist Straßburgs war der eines widerkirchlichen Liberalismus, der in Fehden gegen

die geistliche Gewalt sich gern erging, und in der großen Schilderhebung 1517 seinen Trost fand. Das Volk war nebst einem Theil des Adels durch mancherlei Schriften bearbeitet worden; der Magistrat spielte eine unredliche Rolle, heuchelte Unterthänigkeit gegen den Kaiser, wenn er dessen Macht fürchtete, und arbeitete fleißig an der Protestantisirung der Stadt und des Landes. Das theilweise Verderbniß unter den Welt- und Klostergeistlichen war dazu ein willkommener Vorwand. Die Nachricht, daß Luther seine Sätze an die Wittenberger Kirchthüre angeschlagen, erregte Freude in Straßburg, und das Volk fand Vergnügen, die Sätze an Kirchen und Häuser jener Geistlichen zu heften, die im besten Rufe standen. Die Geistlichen, die entweder dem schon erstarkten Rationalismus huldigten, oder dem Dämon des Fleisches zinsbar geworden, traten auf die Seite der Reform, und bildeten mit Magistrat, Adel, und dem theilweisen Volke die erste Partei der Neuerung. Matthäus Zell von Kaisersberg, Pfarrer zum hl. Lorenz im Münster, Wolfgang Capito von Hagenau, Propst zu St. Thomas, Anton Firn von Hagenau, Pfarrer zu St. Thomas, besonders aber Martin Butzer von Schlettstadt, aus dem Prediger-Orden, sind als die Hauptbeförderer, nächst dem Magistrat, anzusehen, denen man noch die beiden Domprediger Symphorian Pollio und Hedio, besonders aber den bekannten Stettmeister Jacob Sturm zugesellen muß. Von einem theologisch-durchgeführten Religionssystem war hierbei keine Rede; ein solches ging ihnen lange ganz und gar ab, und ihre Thätigkeit war eine rein auflösende. Der Zweck war, das römische Joch abzuschütteln, und dieses Joch war ein doppeltes — der Cölibat, manchen schon lange lästig, und die Auctorität des Papstes und des Bischofes, die dem bösen Treiben entbundener Priester entgegentreten mußten. Die ganze klopffechterische Polemik drehte sich um Ablaß, Cölibat, Messe und Papst, dieß sollte weg, was aber an die Stelle zu setzen sei, darüber war man nicht einig. Das erste Pfand, das die Führer der Neuerung hinterlegen mußten, war die practische Lossagung vom Cölibat — die Ehe. Den Reigen der Heirathslustigen führte Butzer zuerst auf; er heirathete eine dem Kloster wie er entsprungene Nonne. Ihm folgte der wüste Firn zu St. Thomas, der seine Verlobung mit der Beischläferin selber von der Kanzel verkündete. Dann der Münsterpfarrer Zell, der dem Amtsbruder zu St. Thomas am Hochzeittage zugerufen: „Nun lieber Antoni, sei unerschrocken, denn selig bist du, der du durch diese That dem Endchrist Abbruch thust." Dann die Uebrigen. Der Bischof Wilhelm von Hohenstein, der in den Wirrnissen dieser Zeit als gerechter, wachsamer Hirt das Mögliche that, schleuderte das Interdict gegen die beweibten Priester. Darauf Einsprache dieser in der berüchtigten Apellatio sacerdotum maritorum, in welchem die Gravirten sich als stadtkundige Concubinarier actenmäßig anerkennen, dem Bischof den Gehorsam kündigen, und den communistischen Satz aufstellen, daß es sündhaft sei, wider die Leidenschaft zu streiten — Ignorantiam Dei peculiariter conciliat assiduitas cum libidine conflictandi. Der Magistrat schützte die Concubinare gegen Bischof und Papst, namentlich in Nürnberg, wo der Legat Campegius auf deren Bestrafung drang. Die Unverbindlichkeit des Gelübdes der Keuschheit mußte als protestantisches Dogma erster Wichtigkeit durchgeführt werden. Die Klöster öffneten sich, muthwillige Mönche und Nonnen traten heraus, verlockt durch die Einladungen des Magistrats, und griffen zur Ehe; darunter namentlich Glieder aus dem Predigerkloster, den Barfüßern und den Clarissinnen auf dem Roßmarkt, auf die Butzer besondern Einfluß übte. Weniger glücklich war er bei den Dominicanerinnen zu St. Margarethen und den Conventualinnen zu St. Magdalenen, die durch ihre unerschütterliche Festigkeit alle Versuche des verschlagenen Butzer zu Schanden machten. Der Magistrat übernahm nun die Oberleitung des Cultus; dessen Suprematie in geistlichen Dingen Capito in einer eigenen Abhandlung bewies. Nach langem Hader wurde die Messe völlig abgeschafft, die Ornamente abgelegt, die Communion unter zwei Gestalten eingeführt, der schwarze Predigerrock vorgeschrieben. Die Kirchen wurden der Altäre, der Reliquien, der

Bilder ꝛc. beraubt, das Münster büßte seine großen Kunstschätze bei dem Sturme ein; Butzer ließ in St. Aurelien die Reliquien der hl. Aurelia öffentlich verbrennen. Umsonst waren alle Maßnahmen des Bischofs Wilhelm, umsonst die vielfachen Bemühungen seines Nachfolgers Erasmus von Limburg; beide, wie ihr Nachfolger Joh. von Manderscheidt, starben aus Gram. Dem reformatorischen Gebaren der Volksverderber traten muthig entgegen nächst dem Bischofe, Thomas Murner, Quardian der Barfüßer, ein rüstiger Kämpe und entschieden polemisches Talent; der Provincial der Augustiner, Conrad Treger, ein gründlicher Theolog, Hieronymus Gebweiler, der die Münsterschule leitete, und nach vielen Mühen aus Straßburg vertrieben zu Hagenau starb; mehrere Capitularen des hohen Capitels, vorzüglich der Propst Nellenburg und andere. — Theologische Tendenz der Reformatoren Straßburgs. Zu Anfang war die Tendenz rein negativ, bald nahm sie eine reformirt-calvinische Färbung an, wozu die Anwesenheit Calvin's in Straßburg, wo er zwei Jahre am Gymnasium lehrte, und überhaupt Butzers Ansehen das meiste beitrug. Die Straßburger standen etwa in der Mitte zwischen Luther und Zwingli, geographisch waren sie außer der Tragweite von Luther's dictatorischer Anmaßung und des Schweizer Rationalismus, und Butzer verstand sich meisterhaft zur Rolle eines dogmatischen Camäleon, der mit keiner Partei brechen wollte, von Herzensgrund indessen sich zu den calvinischen Ansichten hinneigte (s. d. Art. Bucer). Im Sacramentsstreit (s. d. Art.) sagte ihnen Luther „sie oder er seien Diener des Satans"; und schalt endlich die Straßburger „Vipern, wilde Bestien, Löwen, Pantherthiere." Auch das Marburgische Gespräch (s. d. Art.), dem Jacob Sturm, Butzer und Hedio beiwohnten, führte zu keiner Vereinigung. Auf dem Augsburger Reichstage reichte die Tetrapolitana (s. Confessio Tetrapolitana), an deren Spitze die Straßburger standen, eine besondere Formel ein, und erst nach vielen Unterhandlungen, einer wahren dogmatischen Krämerei, geleitet durch den Mephistopheles der Reform, Butzer, unterschrieben sie die Confession. Nach Butzer's Entfernung, der mit Fagius seiner Umtriebe wegen die Stadt verlassen mußte, und — ein Freund Sickingens — einem andern Freunde, Cranmer, in England sich in die Arme warf, bekam Luther's Ansicht in Straßburg die Oberhand. Sie war vorzüglich durch die Zeloten Marbach und Pappus vertreten, und der Streit entbrannte gegen die Professoren der Academie, an deren Spitze Johann Sturm stand, und die durchgehends calvinisch dachten. An ärgerlichen Auftritten fehlte es nicht, beide Parteien zerfleischten sich, bis endlich die durch Pappus verfaßte Concordienformel und neue Kirchenordnung vom Magistrat gutgeheißen ward, und Sturm die Academie verlassen mußte; erst jetzt wurde Straßburg lutherisch (1581). — An der protestantischen Academie lehrten Männer von Geist und Wissenschaft, die indessen ohne Ausnahme in katholischen Anstalten gebildet worden waren. Zuerst war es ein bloßes Gymnasium durch den Stettmeister Jac. Sturm 1537 errichtet, in dem die Neuerer aus Frankreich und andern Ländern Aufnahme fanden; Calvin lehrte da und vollendete sein Buch de Institutione. Maximilian II. gestattete dem Gymnasium 1566 das Ansehen und die Rechte einer Academie mit 4 Facultäten; und 1621, als Straßburg durch den Aschaffenburger Tractat versprochen hatte, sich von der protestantischen Union zu trennen, erhob Ferdinand II. die Academie zur Universität. Als Academie hatte die Anstalt indessen mehr geglänzt als dieß die Universität that. Joh. Sturm, Sleidan, Celius u. a. lehrten mit Auszeichnung. Die neue Anstalt lockte bald viele Jünglinge zumal vom teutschen Adel nach Straßburg, die dann die Vorliebe zum reformirten Bekenntnisse in die fernsten Gegenden Teutschlands verpflanzten. Der Rector Sturm und Sleidan wurden auch zu diplomatischen Verhandlungen der Stadt und des Schmalkaldischen Bundes mit Frankreich vielfach verwendet, und beide nebst Celius standen im Sold des Königs von Frankreich und ließen sich als Spione gebrauchen (Barthold). — Die Folgen der Reformation in Straßburg und im Elsaße waren, was die Frucht eines solchen Baumes

nur sein konnte, über die Maßen bedauerlich. In dogmatischer Rücksicht war es die völlige Lehranarchie, die auch die ärgste Intoleranz nicht beseitigen konnte. In sittlicher Hinsicht war sie der Ruin der Tugend; den bösen Gelüsten wurden die Zügel frei gegeben, die Keuschheit und Enthaltsamkeit als Gottes- und Naturfeinde gesetzlich verpönt; der Raub an den Katholiken, an Klöstern und Kirchen in's Große getrieben. Jene Klöster und Stifter, die als sittlich verkommen galten, und im Munde der Neuerer ein Hauptmotiv ihrer Reform waren, lieferten in ihren faulen Gliedern die zahlreichsten Heroen derselben Reform. In socialer Hinsicht lockerte die Reform alle geregelten Bande der Gesellschaft; sie verursachte den schrecklichen Bauernkrieg im Elsaße (1525) und brachte die tiefste Entzweiung unter die Kinder eines und desselben Vaterlandes. In wissenschaftlicher Hinsicht, worauf die Gegner so gern groß thun, zerstörte die Reform auf ein Jahrhundert die Volkserziehung, und für eine Academie, die sie zuwege brachte, waren zwanzig tüchtig besetzte Abteischulen aufgehoben worden. Das stete Benehmen gegen die Katholiken war eine Intoleranz ohne Gleichen, und sie ward — zumal während des Interim — zu einer Höhe gesteigert, die freilich einen hohen Begriff der erfindungsreichen Tormentirwuth der Protestanten gibt. Als nach Bischof Erasmus' Tod die Domherrn einen Nachfolger in Johann von Manderscheidt wählten (1568), predigte der fanatische Marbach im Münster, um den Canonikern eine Wahl in seinem Sinne zu empfehlen; eine protestantische Predigt bei katholischer Bischofswahl! Während des Episcopats dieses Bischofs, der zumeist in Zabern wohnte, kam der vertriebene Cölner Apostat Gebhard von Truchseß (s. d. Art.) nach Straßburg, wo er Domherr war, und lebte hier unter städtischem Schutze mit seiner Agnese bis zu seinem Tode. Nach Ableben des Bischofs Johann von Manderscheidt waren die protestantischen Canoniker so weit erstarkt, daß sie einen lutherischen Bischof in der Person des Johann Georg von Brandenburg wählten, indessen die katholischen Domherrn ihre Stimmen auf den Bischof von Metz, Cardinal Carl von Lothringen, vereinigten, woraus Krieg entstand. Die Unruhen nahmen erst mit der völligen Vereinigung des Elsaßes und Straßburgs mit Frankreich ein Ende, und was man auch Richtiges gegen die französische Politik sagt, die den Protestanten im Elsaße Vorschub leistete, so gebietet die Gerechtigkeit, daß man Ludwig XIV. das Verdienst nicht abspreche, der Wiederhersteller der katholischen Kirche gewesen zu sein. In der ganzen Geschichte der Reformation in Straßburg begegnet man keiner edlen Triebfeder; Ehrsucht und niedere Leidenschaft waren deren Ursprung und Fortgang; die nämlichen Triebe fristen ihr auch fortan das Dasein. — Universität. Eine eigentliche Universität gab es im Elsaße vor dem 16. Jahrhunderte nicht; Stifts- und Abteischulen in großer Anzahl, und später städtische Schulen, machten eine solche leicht entbehrlich. Die Geschichte der katholischen Pädagogik des Bisthums Straßburg ist eine sehr bedeutende. Als Carl d. G. seine Schulreformen durchführte, fand er hier ein wohlbereitetes Feld, denn schon seit drei Jahrhunderten waren die Benedictinerabteien im Bisthum zu einer schönen Zahl herangewachsen. Maurusmünster im sechsten; Schutteren, Weißenburg, Ebersmünster, Münster im Gregorienthal, Haßlach, Surburg, St. Thomas in Straßburg, Honau im siebenten; Murbach, Schwartzach, Neuweiler, Eschau rc. im achten Jahrhundert hatten pädagogisch dem Monarchen vorgearbeitet, der dann im Bisthum von Straßburg die größte Bereitwilligkeit zu kräftiger Unterstützung fand. Die durch Benedict von Anagni durchgeführte Reform zu Maurusmünster, Schuttern, Schwartzach und Gengenbach förderten gewiß auch das Werk, und die schöne Trilogie — Gebet, Handarbeit, Studium galten lange als unverbrüchliche Regel der Abteien. Der Studienplan ist bekannt, er war von dem anderwärts üblichen nicht verschieden, und die Pädagogen der christlichen Länder standen in treuem Verkehr unter einander. Vorzüglich erhielt unter bischöflicher Pflege die Münsterschule durch die Marienbrüder eine hohe Bedeutung; sie war nach der zu Metz die älteste, und der Augapfel der Bischöfe, die oft Schüler derselben

gewesen. Bischof Heddo, ihr Gründer, errichtete, unter Aneiferung Carls d. G. Schulen, wo er konnte; und die ersten Landschulen des Elsaßes mögen in Folge seiner Bisthumsorganisation ihm zuzuschreiben sein. Die Anwesenheit des Mönchs Ermoldus Nigellus zu Straßburg unter Ludwig d. F. war den Studien günstig. Die Bischöfe Adeloch und Bernald traten in des Vorgängers Fußstapfen. Es thaten sich hervor die St. Thomasschule, die zu Maurusmünster und Weißenburg, in welcher im neunten Jahrhundert Otfried ein Schüler des Rhabanus M. von Fulda blühete. Das zehnte Jahrhundert war nicht das minderbedeutsame; Bischof Baldram war der beste Dichter seiner Zeit, sein literarischer Verkehr mit dem gelehrten Bischof Salomon von Constanz und Bischof Dado von Verdun verdient Beachtung. — Bischof Udo gründet eine regelmäßige Bibliothek am Münster, und Schulen so viel er vermag; Bischof Erchenbald ist für seine Zeit ein guter Dichter, sein poetischer Catalog der Bisthümer ist für die Geschichte der Bischöfe Straßburgs sehr wichtig; er ruft an seine Münsterschule den trefflichen Scolaster Victor. Bischof Richwin gilt als geschätzter Gelehrter. Im eilften Jahrhundert zeichnet sich Bischof Werner I. aus, und auch die Künste finden in ihm einen kräftigen Vertreter. Die Domschule liefert zwei treffliche Prälaten, Gebhard Bischof von Speyer und Benno Bischof von Osnabrück, beide als Gelehrte bekannt. Der berühmte Pädagog Mangold von Lutenbach lehrt mit Auszeichnung zu Paris und im Elsaß und stirbt als Vorstand der Abtei Marbach; der ehrwürdige Theotger, sein Schüler, ein tüchtiger Scolaster und Musikkenner, wird Bischof von Metz. Auch Papst Leo IX. (Bruno von Dagsburg) verdient als Gelehrter eine Erwähnung. Im zwölften Jahrhundert ziert den bischöflichen Stuhl Bruno von Hohenberg; er und mehrere Straßburger Bischöfe werden in der Münsterschule gebildet, die als vornehmste Pflanzschule der Wissenschaft gilt. Die Frauen stehen den Männern nicht sehr nach. Die Kaiserin Richardis, Carls des Dicken Gattin, die Töchter Mangold's von Lutenbach, Leo's IX. Mutter, Heilwide von Dagsburg, mehrere Aebtissinnen von Hohenburg u. a. Relindis und besonders Herrade von Landsberg, nebst Edelinde ihrer nahen Verwandten, waren Zierden des Elsaßes. — Bald gesellen sich den Benedictinern bei die regulären Canoniker, die Prämonstratenser, die Cistercienser, die bescheidenen aber fleißigen Carthäuser, deren es mehrere Abteien im Bisthum Straßburg gab und die für die Schulen thätig waren. Im 13. Jahrhundert die Franciscaner und Dominicaner; jedes Kloster hatte in der Regel seine Schule. Als die freien Städte Academien und Universitäten bildeten, trat Schlettstadt in die Reihe und im 15. Jahrhundert war die dortige Schule die beste; Crato Hoffmann, Dringenberg, Wimpheling, Hieronymus von Gebweiler, Beatus Rhenanus blühten da unter dem Einflusse der wiederauflebenden Wissenschaften. Das Predigerkloster zu Straßburg hatte im 14. Jahrhundert eine Schule namhafter Mystiker, wie Johann Tauler 2c. —; nicht ohne Verdienst war die theologische Schule der Minoriten in Zabern. Die pädagogischen Zustände unmittelbar vor der Reform waren im Bisthum Straßburg sehr befriedigend; weniger war es der Geist, der das Wissen durchwehete und eben der Reform Bahn brach. — Den Reformatoren stellten die Bischöfe Straßburgs sobald möglich und nicht ohne guten Erfolg die Jesuiten entgegen. Die ersten kamen nach Molsheim gegen 1570; 1580 richtete Bischof Johann von Manderscheidt ihnen das erste Colleg allda ein; 1617 ward es durch Paul V. zur Universität erhoben und durch Kaiser Matthias bestätigt. Als 1682 Bischof Egon von Fürstenberg das Seminar in Straßburg an die Stelle der alten Domschule gründete, und 1685 damit ein Gymnasium verband, die beide den Jesuiten anvertraut wurden, wurde die Universität von Molsheim 1701 nach Straßburg in's Seminar verlegt. Sie begriff bloß die zwei Facultäten der Theologie und der Künste; für die übrigen Zweige mußten die katholischen Zöglinge die protestantische Universität besuchen. Als ausgezeichnete Lehrer werden die Jesuiten Dez, Petit Didier, Baltus, Laubruffel, Laguille, Scheffmacher genannt. Die

Gesellschaft Jesu hatte bis zu ihrer Aufhebung mehrere blühende Anstalten zu Hagenau, Schlettstadt, Colmar und Ensisheim inne, und war ein gesegnetes Werkzeug Gottes für die Kirche des Elsaßes. — Von 1763 an wurde die katholische Universität den Weltpriestern übergeben nebst dem Seminar und den Collegien, bis die Revolution alle geistlichen Anstalten und Stiftungen aufhob. Bekannt sind der Rector Jeanjean und der Kanzler Louis. — Jetztzeit. Die Diöcese Straßburg hat, die überrheinischen Capitel ausgenommen, durch das Concordat 1801 beiläufig seine uralte Ausdehnung wieder gewonnen; vergrößert ward es durch einige Theile der Bisthümer Besançon und Metz und dem Metropolitansprengel Besançon einverleibt. Es begreift die beiden Departemente Ober- und Niederrhein mit einer katholischen Bevölkerung von circa 800,000 Einwohnern. Die Organisation des Bisthums ist die der übrigen Diöcesen Frankreichs (s. d. Art.); es hat 76 Pfarreien erster und zweiter Classe, 617 Succursalpfarreien, 144 Vicariate; das Domcapitel zählt neun Capitularen, nebst zwei von dem Bischof ernannten und von der Regierung bestätigten (agréés) und besoldeten Generalvicaren. Der Pfarrclerus wird im bischöflichen großen Seminar herangebildet, zwei bischöfliche Collegien zu Straßburg und zu Lachapelle sind die Pflanzschulen des Seminars. Andere geistliche Collegien sind zu St. Pilt, Rappoldsweiler. Congregationen für die Primärschulen sind die der Marienbrüder von Bordeaux zu Ebersmünster und die Schulbrüder der Providenz bei Hilsenheim, unweit Schlettstadt; die Schwestern der Vorsehung zu Rappoldsweiler. Ueberdieß besteht in Straßburg seit dem Jahre 1851 ein von dem jetzigen Oberhirten gegründetes freies Gymnasium, das ausschließlich mit Priestern besetzt ist und bereits im ersten Jahre seiner Entstehung 125 Zöglinge zählt. Es ist dieses eine Anstalt für die höhern Stände, die ihre Söhne weder dem geistlichen Stande widmen, noch dieselben wohlweislich den Universitätsanstalten zuführen wollen. Weibliche Erziehungsanstalten leiten die Damen des hl. Herzens Jesu zu Kientzheim; die Ordensfrauen des ehrwürdigen Peter Forerius zu Molsheim und Straßburg; die Schwestern der christlichen Lehre zu Straßburg, die der Vorsehung zu Rappoldsweiler und Ruffach. Die krankenpflegende Congregation ist die der barmherzigen Schwestern zu Straßburg, und die der Schwestern (Töchter des göttlichen Erlösers) von Niederbronn. Nicht zu vergessen ist die Laiencongregation des hl. Vincenz von Paul, deren Thätigkeit mehrere Zweige der christlichen Liebe umfaßt. Der Orden der Gesellschaft Jesu hat ein Noviciathaus zu Issenheim und ein Stationshaus zu Straßburg; die Redemptoristen haben Klöster zu Landser und auf dem Bischenberg. Die Trappisten und Trappistinnen sind auf dem Oelenberg angesiedelt. Die Frauen zum guten Hirten haben ein Convent in Straßburg; und in einer besondern Anstalt werden arme Mädchen zu Dienstboten herangezogen. — Das Münster von Straßburg — Basilica St. Mariae, Monasterium majus. Das weltberühmte Denkmal, das so innig sich mit der Geschichte des Bisthums verflicht, der Canon der christlichen Baukunst des Elsaßes, verdient hier eine besondere Berücksichtigung. Auf Einheit der Kunst macht es keinen Anspruch, aber es bietet in seiner Vielseitigkeit die verschiedenen Muster der christlichen Bauweise dar, wie diese Kunst durch die Jahrhunderte sich ausbildete von der zweitromanischen Periode an bis zur letzten Ogivalepoche. Das jetzige Gebäude ist zum wenigsten das dritte, das auf der Stelle des celtischen Marstempels errichtet ward, und als geschichtlich erwiesen kann man das Chlodwig'sche Münster, das Werner'sche und das Erwin'sche unterscheiden. Die Chroniken stimmen darin überein, dem ersten christlichen Frankenkönig den ersten Münsterbau zuzuschreiben (504—510). Er war von Holz und zu keiner langen Dauer bestimmt. Schon unter Pipin war ein neuer Chor nöthig geworden, den auch dieser Fürst zum Theil wenigstens zu Stande brachte, und die Vollendung seinem Sohne Carl d. Gr. überließ. Ludwig der Fromme stellte Straßburg unter den Schutz der Himmelskönigin, Patronin des Münsters, und seither trugen die Straßburger ein Marienbild auf ihren Fahnen,

Siegeln und Münzen. In diese Zeit fällt die Beschreibung des Münsters von Ermoldus Nigellus; dessen Pracht läßt vermuthen, daß von Chlodwig's hölzerner Kirche wohl kaum mehr etwas vorhanden war. Im Jahre 873 unter Bischof Natald zerstörte das Feuer die Archive des Münsters; der Bischof ließ sie wieder herstellen und verwendete seine Güter auf reiche Ausschmückung des Gotteshauses. Als Hermann, Herzog von Elsaß und Schwaben, 1002 Straßburg erstürmte, ward das Münster entweihet, geplündert und theilweise in Asche gelegt; 1007 am Johannistag schlug der Blitz ein und zerstörte dasselbe fast gänzlich. Bischof Werner legte 1015 den Grundstein zum neuen Münster, und 1028 war es unter Dach; vollendet mochte es gegen 1050 sein. Das Werner'sche Münster erlitt im zwölften Jahrhundert viermal Brandschaden, und die theilweisen Wiederherstellungen machten anfangs des 13. Jahrhunderts einen völligen Neubau nöthig. Nur die Crypta blieb, der Chor und die Kreuzbalken; die drei Schiffe wurden in reingothischem Styl aufgeführt und 1275 vollendet. Dieß ist der dritte Bau, der Erwin'sche geheißen, obschon dieser große Werkmeister, erst zwei Jahre nachher 1277 bei der Grundsteinlegung der Façade zum erstenmal erscheint. Nach Erwin's Tod 1318 führte dessen Sohn Johann das Werk der Façade weiter, etwa bis zur Galerie, mit Ausnahme des Mittelthurms wo die Glocken hängen. Zwischen ihm und dem Cölner Johann Hülz, der 1439 die Pyramide schuf und das ruhmreiche Werk vollendete, haben mehrere Werkmeister gearbeitet, deren Namen bis jetzt nicht ermittelt werden konnten, mit Ausnahme der Junker von Prag, denen man indessen keinen bestimmten Theil mit Sicherheit zuschreiben kann. 1565, 1625, 1654 wurde die Pyramide stark durch den Blitz beschädigt; zuletzt mußten die Werkmeister Heckler Vater und Sohn sie 58 Fuß abtragen und wieder neu aufführen. Als 1835 das Feuer vom Himmel sie wieder stark beschädigte, wurde ein Blitzableiter angebracht, und seither erfolgte kein neues Unglück. Werkmeister Jodoc Dotzinger folgte auf Hülz; er sculptirte das schöne Baptisterium 1453. Die teutschen Bauhütten wurden zu einer großen Bauzunft organisirt, Straßburg erhielt das erbliche Präsidium, und Dotzinger rief die erste Generalversammlung 1459 nach Regensburg zusammen. Jacob Hammerer folgte 1474; die prachtvolle Kanzel, das schönste Werk in dieser Art (1488) ist von ihm, und Geiler von Kaisersberg nahm sie zuerst ein. Jacob von Landshut errichtete den Lorenzen-Vörbau 1494, und Niklas von Hagenau den neuen Hochalter, der allein in der Reform verschont blieb und erst nach Rückerstattung des Münsters dem Zopfthum weichen mußte. 1759 zerstörte das Feuer den achteckigen Kuppelthurm, die Bischofskappe genannt, und derselbe ward äußerst kunststörend durch das jetzige Metalldach ersetzt. — Die verschiedenen christlichen Bauweisen sind im Münster vortheilhaft repräsentirt. Vom Pipin'schen Chor oder der Baute Carls d. Gr. ist keine Spur mehr da; vom Werner'schen Münster nur noch der östliche Theil der Crypta; der westliche Theil kann architectonisch nicht mehr dem eilften Jahrhundert zugewiesen werden. Im Ganzen ist die Gruft harmonisch gehalten, an Größe denen zu Speyer, zu Chartres oder Bourges weit nachstehend, aber sonst von vorzüglichem Interesse und jetzt befriedigend restaurirt. Der darüber sich erhebende Chor ist ein erster Versuch des Ogivalstyls der Uebergangsperiode; einfach und massenhaft gehalten wie eine byzantinische Baute, in den Einzelheiten der Ornamentik romanisch, in den Bogenformen aber durchgängig spitzbogenartig. Er hatte unter Bischof Egon von F. den Spott einer ärgerlichen Restauration erfahren müssen; verstümmelt in allen edlen Theilen und durch einen Gypsüberwurf und eine Holzüberkleidung von argem Zopf entstellt, ward erst in gegenwärtigen Jahren ihm die Gerechtigkeit einer gründlichen Wiederherstellung zu Theil; noch ist die letzte Hand nicht daran gelegt, und namentlich fehlen ein Hochaltar im Styl der Uebergangszeit und Chorstühle. Noch unlängst schrieb man den Chor Carl d. Gr. zu; die Jetztzeit wandte sich mit Vorliebe wieder zum Studium der christlichen Bauart und gab jedem Theil was ihm gebührt. Die Kreuzbalken sind wenig älter als der Chor,

aber reicher an Ornamentik und mitunter gemischt mit gothischer Zuthat. Der nördliche Arm ist etwas älter als der südliche; die äußersten Hälften ein wenig neuer als die an die Kuppel anschließenden; alles aber nebst dem Chor ist kein halbes Jahrhundert von einander gefertigt und gehört dem Ende des zwölften Jahrhunderts an. Die Kuppelpfeiler sind kühn und stämmig, die Kapitäle romanisch, die Bogen spitz. Einen Baumeister dieser Periode nennt die Geschichte nicht; es waren ohne Zweifel die Bischöfe selber und unter ihrer directen Leitung die Canoniker des Bruderhofs; eine Laienbauhütte kommt erst später vor. Der bedeutendste Münstertheil ist das dreidoppelte Schiff, ganz dem 13. Jahrhundert zugehörig, in schönster Ogivalweise gehalten. Die Seitenschiffe sind in Haltung und Form der Strebsamkeit nach der Höhe nicht sonderlich bewußt; erst das Mittelschiff arbeitet sich recht kühn empor; die Mauermassen schwinden, Pfeiler als Säulenbündel steigen, theilen sich, spannen am hohen Gewölbe in Kreuzgurten sich aus, und vollenden großartig. Die Fenster sind hoch und breit, die Hohlkehlen schön gefurcht, das Ganze belebt durch die vielen Besonderheiten des architectonischen Reichthums. Der Werkmeister ist nicht genannt, es mochte wiederum ein Marienbruder sein, dessen Name im Buche der Verdienste steht. Jetzt erst erscheint Erwin von Steinbach. Nach einem neuen Brande 1298 stellt er das Schiffgewölbe wieder her, baut das Triforium, und arbeitet unterdessen an der großen Façade. Erwin legte ganz das französische Cathedralensystem zu Grunde, auch bot ihm Teutschland damals kein vollendetes Muster dar, wie Frankreich sie seit Jahren in Menge besaß; nur im Einzelnen und namentlich in der bildenden Kunst lehnt der Meister sich an Teutschland an. Das Erwin'sche Gepräge ist Großartigkeit mit Grazie vermischt, was sich ganz eigentlich in der Vorhalle zeigt, die an majestätischer Strebsamkeit, an vollendeter Technik durch nichts anderes übertroffen wird. Vom Erwin'schen Plan scheint nicht sein Sohn, wohl aber die folgenden Werkmeister abgewichen zu sein. Der Mitteltheil der Façade oberhalb der schönen Rose bekam ein drittes unharmonisches Geschoß als Ueberbau; der achteckige Thurm von der Galerie an ward höher ausgeführt als er hätte sollen; und als es zur Pyramide kam, war die schöne Epoche vorüber, und es kam ein Bau zu Stande, wunderbar in Kunst und Ausführung, aber abweichend vom classischen Styl des 13. Jahrhunderts. — Der Eindruck des Ganzen ist gefällig und groß; der Reichthum der architectonischen Formen beinahe ohne Grenzen. Die Höhe des Thurms beträgt 142 m.42. — Vier Capellen sind dem Münster einverleibt; die Andreascapelle am südlichen Kreuzbalken aus dem zwölften Jahrhundert; die ihr entsprechende an der Nordseite, dem hl. Johannes geweiht; sie ist aus der besten Ogivalepoche, und enthält das Grabmal Conrad's von Lichtenberg, der wohl als ihr Gründer angesehen werden darf. Unter ihm war Erwin Werkmeister und er wird als hoher Beförderer der Kunst genannt. Die Grabstätte des großen Meisters ist außerhalb dieser Capelle, sein Epitaphium auf einem Pfeiler. Die St. Martinscapelle, 1515, jetzt Lorenzencapelle, enthält den Pfarraltar und ward durch Conrad Wagt unter Wilhelm von Hohenstein errichtet. Die Catharinen- (Kreuz-) Capelle, durch den Sohn Erwin's auf Befehl Bischofs Berthold von Buckeck am südlichen Seitenschiff angebracht (1331) und 1542 durch Speckle niederer gebaut. Erwin hatte zwischen Kanzel und Lettner links an den Pfeiler anlehnend die Mariencapelle erbaut, in welcher der Magistrat Platz nahm; sie war sehr niedlich und rein; der Engelsgruß war in die Galerie eingegraben und dabei stand die Inschrift: M.CCC.XVI aedificavit hoc opus Magister Erwin. Sie ward 1682 abgebrochen. Der schöne Lettner aus dem 13. Jahrhundert, von unbekannter Hand aufgeführt, verschwand mit ihr. — Sculptur. Die bildende Kunst ist reich und sinnvoll am Münster vertreten, obschon das Bedeutendste in der Schreckenszeit zerstört ward. Vorzüglich schön sind der Tod Mariä im Giebelfeld der Eingangspforte im südlichen Kreuzesarm; die zwei Figuren des A. und N. Bundes, gewöhnlich einer Tochter Erwin's, Sabina, zugeschrieben, die aber nach der Tageskritik

nie gelebt haben soll; die Propheten am hohen Portal, die thörichten und weisen Jungfrauen, die Tugenden welche die Laster bewältigen an den Seitenportalen; mehrere Gruppen in dem Giebel der großen Thüre, die den Iconoklasten entgingen. In den Nischen stehen zerstreut manche Steinbilder aus alter Zeit, die kaum mehr beachtet werden, und die einen sehr originellen Charakter tragen; die meisten sind verloren gegangen. Die vier riesenhaften Reiterstatuen auf der Façade sind neu, die ehemaligen zerstörte der Revolutionssturm. Sehr schön und gut erhalten ist die liegende Statue Conrad's von Lichtenberg auf dessen Sarcophag in der Johannis-capelle. Das reiche Bilderepos der Façade stellt geschichtlich die Begebenheiten des A. und N. Bundes bis zum letzten Gerichte dar. Das Meiste ist neu, die Gruppen lassen den Verlust des Alten schwer fühlen; nur die Steinornamentik ist brav gearbeitet. Tüchtige Steinmetzen und Laubhauer sind noch da, nur die Bildhauer fehlen. — Glasfenster. Ungeachtet manch herben Verlustes ist diese Kunst noch sehr würdig vertreten. Es sind Fenster vom Ende des zwölften bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts vorhanden, die spätern sind verschwunden. Die Malerschule reichte der Steinhütte die Hand und ein edler Wetteifer beseelte beide Kunstzweige. Die kostbarsten Fensterflügel sind die ältesten, die im südlichen Kreuzbalken, im nördlichen Seitenschiffe und sonst noch zerstreut sind. Das südliche Nebenschiff führt in Glas die hl. Geschichte aus wie die Façade es in Stein thut, und das Glas überlebte den Stein! Eine Reihe weiblicher Heiligen aus vielen Jahrhunderten ziert das Hauptschiff rechts, und eine Reihe heiliger Päpste, Märtyrer der thebäischen Legion, und Bischöfe Straßburgs die Fenster links; in dem nördlichen Seitenschiff erscheint eine Sammlung fränkischer und teutscher Fürsten, von Carl d. Gr. und Otto an bis Friedrich Barbarossa. Die Catharinencapelle zieren die heiligen Zwölfboten, gefertigt im 14. Jahrhundert durch Joh. von Kirchheim, der einzige Glasmaler des Münsters, dessen Name bis jetzt bekannt geworden. — In neuerer Zeit suchte man diese seltenen Muster altchristlicher Kunst wieder ehrenhaft zu behandeln; die Restauration mancher Bilder ward zu gutem Ende gebracht, und es steht zu hoffen, daß alles klägliche Flickwerk nach und nach verbessert werde. Die Fenster der Triforium-Galerie erhielten ihre Bilder wieder, die Genealogie Christi nach dem hl. Lucas. Die vollständige Bilderreihe des Münsters ist in ihrer Art eines der seltensten Kunstwerke. — Im Ganzen wie im Einzelnen ist das Münster Straßburg's bei weitem eines der großartigsten Werke jenes Jahrhunderts, wo der katholische Baustyl sich zur idealsten Höhe geschwungen hatte. Technische Einheit fehlt, ist aber durch die Wichtigkeit historischer Vielheit vortheilhaft ersetzt. Der Flächeninhalt des Münsters beträgt 58 . 052 Quadratfuß, und wird an Größe unter den katholischen Kirchen nur durch die St. Peterskirche in Rom, den Dom in Mailand, den Cölner- und den Speierdom übertroffen. An Höhe des Thurms und an Majestät der Façade kömmt ihm keine bei. Die alten, zum Theil ursprünglichen Baupläne werden in den Archiven des Frauenhauses aufbewahrt. — (Quellen: Erchenbald, Catal. Episcop. Argentin. — Königshoven, Chronik des Elsaßes. — Wimpheling, Catal. Episc. Argent. — Laguille, histoire d'Alsace, 2 fol. — Schöpflin, Alsatia illustrata et Alsatia diplomatica. — Grandidier, histoire de l'Eglise et des Evèques-primes a Strasbourg, 2 v. — Barthold, die Hugenotten Fr. — Röhrich, Geschichte der Reformation in Straßburg. — Haas, Blick in die Gesch. der Ref. zu St. — Hermann, Notices histor. stat. litter. sur la ville de Str. 2 vol. — Schad, Summum Argentor. templum. — Schweighäusser, description de la cathedrale de Strasbourg. — V. Guerber, Essai sur les vitraux de la cathedrale de Strasbourg etc. — Strobel, Vaterländische Gesch. des Elsaßes, 6 Bde., vom protestantischen Standpuncte, besonders der sechste Band, Fortsetzung von Prof. Engelhardt. [Guerber.]

Strauß, im hebr. בַּת יַעֲנָה, Klagl. 4, 3. nur יְעֵן, (יַעֲנָה von עָנָה clamavit = clamatrix), bei den LXX. *στρουθός* und *στρουθίον*, Vulg. struthio, ebenso

die andern Versionen, es ist durchaus kein Grund vorhanden, von der in jeder Weise gesicherten Bedeutung abzugehen und die hebr. Bezeichnung mit Neueren durch Eule, Bergeule zu übersetzen. Der Strauß ist der größte Vogel, von der Höhe eines Kameels (daher eine Species στρουθιοκάμηλος), lebt zahlreich in Africa und Asien, in Wüsten (Jes. 13, 21. 34, 13. 43, 20. Jer. 50, 39. Klagl. 4, 3.), wird im A. T. zu den unreinen Vögeln gezählt (Lev. 11, 16. Deut. 14, 15.), wohl deßhalb weil er eine Art Thierzwitter, halb Vogel halb Vierfüßler, ist; wird als hart gegen seine Jungen (Klagl. 4, 3. Job 39, 14. 16), als dumm geschildert (Job l. c. V. 15, 17. vgl. Plin. 10, 1.) und mehrfach wegen seines Klaggeschreis erwähnt (Mich. 1, 8. Job 30, 29. 39, 13. heißt deßwegen die Straußenhenne רְנָנִים = clamores). Seine Schnelligkeit übertrifft die des besten Pferdes und ist bei den Arabern sprüchwörtlich.

Strauß, Friedrich David, s. Exegese.

Streitwagen, s. Krieg.

Strigel, Strigelianer. Strigel Victorin, geboren zu Kaufbeuren in Schwaben 1524, studirte zu Freiburg und Wittenberg, hörte am letztern Orte mit vielem Eifer Luther und Melanchthon. Besonders zog ihn der letztere an; dieser war es auch, auf dessen Anrathen Strigel zu lesen begann, und auf dessen Empfehlung er 1548 Professor der Theologie zu Jena wurde. Diese neugegründete Universität sollte eine Burg für die ächte Luther-Lehre werden, denn Wittenberg stand durch die Philippisten, wie man die Anhänger Philipp Melanchthons nannte, in üblem Rufe, von Luthers ursprünglichem Lehrbegriffe in manchen Puncten abgewichen zu sein. Melanchthon selbst stimmte frühzeitig in Mehrerem nicht mit Luthers extremen Ansichten; insbesondere hatte Melanchthon Luthers harten, zur unbedingten Prädestination führenden Satz: daß die Gnade Gottes allein, ohne irgendwelche Mitwirkung des freien Willens die Bekehrung des Menschen bewirke, dahin gemildert, daß er die Mitwirkung des menschlichen Willens zugestand, und das Zusammenwirken einer dreifachen Ursache annahm: des Wortes, des heiligen Geistes und des menschlichen Willens. Die gemäßigte Ansicht war auch in das Leipziger Interim übergegangen, und erregte allerdings viel Mißbehagen bei den streng lutherischen Theologen, wie bei Amsdorf und Matthias Flacius, welcher 1548 seine Professur zu Wittenberg aufgab; allein die Unzufriedenheit brach in hellen Streit aus, als Johann Pfeffinger, Professor der Theologie in Leipzig, im J. 1555 in einer eigenen Abhandlung: Propositiones de libero arbitrio — eben diese Ansicht von der Nothwendigkeit der menschlichen Mitwirkung, oder den Synergismus (s. d. A.), vertheidigte. Die Wittenberger Theologen nahmen Partei für ihn, die Jenenser gegen ihn. An der Spitze der Gegner des Synergismus stand Amsdorf und Flacius. Diese drangen in den Herzog Johann Friedrich von Gotha, eine Widerlegung aller bisher gewagten Verfälschungen des ächten Lutherischen Lehrbegriffs, welche sich die Wittenberger angemaßt hätten, aufsetzen zu lassen. Zum Unglück erhielt Flacius gar keinen Antheil an der Fertigung dieser „Confutationsschrift", sondern zwei seiner Amtsgenossen, die Professoren Strigel und Schnepf nebst dem Prediger Hugel zu Jena erhielten den Auftrag zu deren Ausarbeitung. Da sie aber im synergistischen Sinne ganz nach dem Vorgange Melanchthons ausgefallen war; so tadelte Flacius, nachdem sie 1558 den Theologen des Herzogthums zur Beurtheilung vorgelegt worden war, Vieles an ihrem Inhalte, vor allem aber was die Lehre vom freien Willen betraf, beschuldigte die Verfasser des Synergismus, was ungefähr mit dem Vorwurfe des Semipelagianismus gleichbedeutend war, und setzte es durch, daß die Meinung: „der Mensch habe nach dem Falle noch einige Kräfte, um mit der ihn aufregenden und ihm beistehenden Gnade bei seiner Bekehrung frei mitwirken, diese Gnade annehmen oder verwerfen zu können," als ein grober Irrthum verdammt wurde. Dagegen protestirte nun Strigel, selbst nachdem 1559 die Confutationsschrift im Herzogthum durch strengen Befehl war eingeführt worden. Strigel und Hugel

wurden ihres Widerstandes wegen auf die Festung Grimmenstein gebracht; erhielten aber durch die Verwendung mehrerer Fürsten und selbst des Königs Maximilian 1559 ihre Freiheit wieder, mußten jedoch, da sie von ihren Grundsätzen nicht abzubringen waren, das Versprechen geben, still in Jena zu leben, und die Stadt nicht eher zu verlassen, als bis sie sich gegen die angebrachten Klagen verantwortet hätten. Strigel gewann nun am herzogl. Hofe eine günstigere Beurtheilung. Die Universität wünschte es, daß sich Strigel durch eine öffentliche Unterredung verantworten dürfe, und der Herzog willigte in eine im Monat August 1560 zu Weimar abzuhaltende Disputation mit Flacius. Der Herzog selbst und viele Zuhörer von andern Universitäten waren gegenwärtig. Strigel brachte seinen Gegner stark ins Gedränge; so legte er ihm unvermuthet die Frage vor: ob er läugne, daß die Erbsünde im Menschen ein Accidens sei. Flacius, der das bloße Accidens wegen der nahe liegenden Folgerungen nicht zugeben wollte, ließ sich im Eifer zu der manichäischen Behauptung hinreißen: „die Erbsünde sei die Substanz des Menschen“. Und diesen gefährlichen Satz versuchte er auch durchzuführen, so sehr ihn auch seine Collegen Musäus und Wigand davon abmahnten. Den philosophischen Gründen, welche Strigel gegen den „geknechteten Willen“ Luthers geltend machte, war Flacius so wenig gewachsen, daß er nichts dagegen vorbringen konnte, als daß die Vernunft in göttlichen Dingen völlig blind sei, und daß diese abscheuliche Bestie, nach einem Ausdrucke Luthers, todtgeschlagen und vertilgt werden müsse. Den vielen biblischen Stellen, in welchen Strigel eben so viele Aufforderungen an die Willensthätigkeit des Menschen nachwies, setzte Flacius bloß die Einwendung entgegen, daß daraus das wirkliche Können nicht zu folgern sei. Das Colloquium zu Weimar trug nichts zur Bekehrung der Flacianer bei, sie wurden vielmehr immer verboster und unduldsamer gegen die Strigelianer, und legten es auf den völligen Sturz Strigels an; sie verlangten vom Herzog, Strigel zum öffentlichen Widerruf seiner Irrthümer anzuhalten. Ihrer Anmaßungen endlich müde, setzte der Herzog die Uebermüthigsten unter den Flacianern ab, und errichtete 1561 ein Consistorium, dem auch die Theologen untergeordnet wurden. Trotz ihrer Warnungen und Klagen über Eingriffe in die Rechte des geistlichen Standes beharrte der Herzog bei seinen Beschlüssen, verpönte beharrlich die von Flacius und seinem Anhange eingeführte neue Art „von spanischer Inquisition“, und verlangte von ihnen, sich mit Strigel zu vergleichen. Dieß verwarfen sie, benützten selbst die Kirchenkanzel, um ihrer Galle wider die Gegner Luft zu machen, und stellten durch die Schritte des Herzogs die Religion als gefährdet dar. Das hatte zur Folge, daß die Flacianer sämmtlich ihrer Dienste entlassen wurden, und Flacius selbst sich durch die Flucht retten mußte. So erhielten die Synergisten in Jena die Oberhand. Inzwischen hatten sich die Anhänger des Flacius, der von Jena entfernt, in Teutschland umherirrte, ansehnlich vermehrt, wozu sicher der Umstand nicht wenig beitrug, daß man in ihm den Martyrer des reinen Lutherthums erblickte. Die angesehensten Theologen, wie der Hofprediger zu Weimar Christoph Irenäus, waren eifrige Flacianer geworden, und ließen es an der Verfolgung und Anfeindung der Synergisten oder Strigelianer in keiner Weise fehlen. Der Hof zu Weimar legte, um die Gemüther zu beruhigen, Strigeln auf, eine Declaration zu entwerfen, worin der Lutherische Lehrbegriff gerettet erschien. Diese entwarf auch Strigel wirklich in der Art, daß er dem Menschen alle Fähigkeit und Kraft, ohne den Beistand des hl. Geistes etwas Gutes zu wirken, völlig absprach, obgleich sein Wille durch eben diese höhere Macht in eine edle Bewegung versetzt werde. Die Erklärung ward von den im Rufe der Rechtgläubigkeit stehenden Würtembergischen Theologen gebilligt, aber auch den Theologen und Predigern des herzoglich sächsischen Gebietes bei einer allgemeinen Kirchenvisitation zur Prüfung vorgelegt. Da diese an der Erklärung noch mehr milderten und änderten, so sah der mit einem solchen Verfahren unzufriedene Strigel für sich keine Ruhe mehr in Jena, und verfügte sich 1562 nach Leipzig, wo er als Lehrer angestellt wurde.

Aber auch hier war nicht seines Bleibens; man verdächtigte ihn der Neigung zur reformirten Kirche und schloß ihm 1567 den Hörsaal. Hierauf ging der verhaßte Synergist nach Amberg, und endlich nach Heidelberg, wo er 1569 im 45. Lebensjahre am Schlagflusse starb. Strigel hinterließ das Andenken eines freimüthigen Theologen und philosophischen Denkers, der sich zuletzt mehr und mehr dem reformirten Bekenntnisse anschloß. In Betreff der ebenerwähnten Declaration Strigels sei nachträglich bemerkt, daß auch diese den flacianisch-gesinnten Predigern nicht genügte, sondern daß sie auf einem öffentlichen Widerruf beharrten. Dieses hartnäckige Ausschlagen aller Versöhnungsversuche von Seite der Flacianer bestimmte den Herzog 1562, über dreißig Superintendenten und Prediger ihrer Aemter zu entsetzen, auch erbat sich derselbe von dem Churfürsten August von Sachsen die Ueberlassung mehrerer seiner Theologen zur Besetzung von Lehrstellen zu Jena. Die dadurch gestiftete Ruhe unter den herzoglich sächsischen und chursächsischen Theologen war nicht von langer Dauer; der Regierungsantritt des Herzogs Johann Wilhelm im J. 1569 brachte einen für die Synergisten (Wittenberger) ungünstigen Umschwung, die chursächsischen Theologen wurden entlassen, ihre heftigsten Gegner, als Wigand, Irenäus u. A. bekamen ihre Stellen. Die Prediger mußten eine Widerlegung der Erklärung Strigels annehmen; dieser ward jetzt um so verhaßter, weil er unter den Reformirten zu Heidelberg lehrte. Um die solchergestalt aufs neue gegen einander entbrannten Parteien der Wittenberger und Jenenser zu versöhnen, griffen Churfürst August und Herzog Johann Wilhelm zu einem Mittel, dessen Erfolglosigkeit jeder Denkende voraussagen konnte; sie veranstalteten im J. 1568 ein Religionsgespräch zu Altenburg, auf welchem Wigand die Sache der strengen Lutheraner, Paul Eber, Professor der Theologie zu Wittenberg, jene der Synergisten oder Melanchthonianer führte. Der streng lutherischen Partei vor allem lag es nahe, nicht sowohl die Sache ins Auge zu fassen, als vielmehr die Philippistische Schule als eine höchst heterodoxe darzustellen. So ging man denn, nachdem man sich über vier Monate herumgestritten hatte, ohne Erfolg auseinander. Vgl. Schröckh, christl. Kirch.-Gesch. s. der Reform. 4. Thl. Ritter, Handb. d. Kirch.-Gesch. (4. Aufl.) 2. Bd. — Von Strigels Schriften sind erwähnenswerth: Argumenta et scholia in libb. apocryphos; rationem legendi scripta prophetar. et apostol.; hypomnemata in proverb. Salomon., eccles. et canticum canticorum; Comment. in Esaiam, Jerem. et Ezech. etc.; Comment. de praesentia corporis et sanguinis Christi etc.; Comment. in Genesin, Exodum etc.; Theodoreti dialogos 3 graec. et latine; Basilii hexaëmeron; hypomnemata in omnes psalmos; hypomn. in omnes libros novi Test. C. F. Weismann hat sein Leben und seine Streitigkeiten beschrieben. (Tübingen 1732.) [Dür.]

Stuart, Maria, s. Maria Stuart.

Studites, Simeon, Mönch des Klosters Studium in Constantinopel. Er ist bekannt als Verfasser mehrer Hymnen (*τροπάρια*) auf kirchliche Feste und Fasttage. Vgl. Leo Allat. diatrib. de Simeonibus et Simeonum scriptis Paris. 1664. p. 23. Ein anderer Simeon Studita wird von Simeon, dem Abte des Klosters zu S. Mamas in Xylocerco (circo ligneo) Orat. 32. wegen seiner Heiligkeit gerühmt. Vgl. Leo Allat. l. c. p. 301. Fabricius, Biblioth. Graeca ed. Harles Vol. XI. p. 299. Cave, histor. literar. Vol. II. diss. I. p. 18. ed. Basil. 1745. Vgl. hiezu d. Art. Akoimeten.

Stufengebet (Staffelgebet), das auch im Morgenlande nicht unbekannt ist (Lit. Armen.), nennt man die Gesammtheit der Gebete, welche der Celebrant und die Altardiener (diese im Namen des Volkes) bei dem Anfange der Messe vor der untersten Stufe des Altars beten. Es beginnt in der römischen Liturgie mit dem Kreuze, das der Celebrant, die Altardiener und auch das Volk über sich zeichnen, und hiedurch zu erkennen geben, tief überzeugt zu sein, daß jede Handlung des Christen im Namen und zur Ehre Jesu Christi des Gekreuzigten begonnen, fortgesetzt

und beschlossen werden soll. Der Ordo Rom. I. macht schon davon Meldung. — Auf das Kreuzzeichen und den Versikel „Introibo ad altare Dei“ (Resp. Qui laetificat juventutem meam) folgt der Psalm Judica (42); jedoch in vielen Kirchen erst in neuerer Zeit. Während ihn z. B. schon ein zur Zeit Carls des Großen geschriebener Codex des Klosters St. Denis kennt, ist der Ordo Rom. XIV., somit einer der jüngsten, der erste, der davon Meldung macht. Paris de Grassis, Ceremonienmeister unter Papst Leo X., behauptet, es sei noch zu seiner Zeit den Celebranten anheimgestellt gewesen, ihn zu recitiren oder nicht zu recitiren. Der Hauptanlaß zu seinem Gebrauche dürfte darin zu finden sein, daß in demselben die Gefühle eines Gemüthes niedergelegt sind, welches einestheils Sehnsucht hat, dem Heiligthume Gottes zu nahen, und anderseits dieser Gnade sich für unwürdig hält; ähnliche Gefühle sollen ja auch jeden Celebranten durchdringen, so oft er dem Altare naht. In den Requiem und den Temporalmessen der Passions- und Charwoche läßt man ihn aus. Gewöhnlich gibt man als Grund an, daß er eines freudigen Inhaltes sei, und daher weder für die Requiem noch für die zwei großen Trauerwochen vor Ostern passe. Vielleicht geschieht es zunächst deßwegen, weil am Passionssonntage ohnehin ein bedeutender Theil desselben als Introitus der Messe gebetet wird, und die Sonntagsmesse zu allen Zeiten mehr oder weniger Norm für die Wochenmesse ist. War nun aber einmal die Auslassung in der Passionswoche angenommen, so konnte dieselbe um so mehr nach und nach auf die Messen in der Charwoche und auf die Requiem ausgedehnt werden, als sie zugleich für ein Zeichen der Trauer aufgefaßt werden konnte. Das Factum, daß dieser Psalm vor der Herausgabe des dermaligen Missale auch in den Requiem üblich war, bestätigt es (Cfr. le Brun. p. 1. art. 3.). — Nach dem Psalm (wenn er gebetet wird) folgt ein „Gloria Patri,“ entsprechend der uralten Sitte, und nach jedem recitirten Psalm zu beten. — Daran reiht sich der Versikel „Adjutorium nostrum in nomine Dni.“ sammt Responsorium (Qui fecit coelum et terram), entnommen dem Ende des Psalms 123; seinen Gebrauch an diesem Orte kennt der Ordo Rom. XIV. Nun folgt das Sündenbekenntniß des Celebranten und der Altardiener also lautend: Confiteor Deo omnipotenti, B. M. semper virgini, beato Michaëli archangelo, beato Joanni Baptistae, sanctis apostolis Petro et Paulo, omnibus Sanctis et vobis, fratres (tibi, pater), quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere, mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa (zugleich klopft der Beter drei Mal an die Brust). Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaëlem archangelum, beatum Joannem Baptistam, sanctos apostolos Petrum et Paulum, omnes sanctos et vos, fratres (te, pater) orare pro me ad Dominum Deum nostrum.“ Es findet sich in der Hauptsache, zuweilen unter dem Namen „Apologia“ oder „Exomologesis,“ schon in den ältesten Zeiten (Benedict XIV. hält dieß — de sacrif. Miss. sect. 1. c. 92 — geradezu für eine apostolische Ueberlieferung) im Morgen- und Abendlande; nur war die Formel bald länger bald kürzer, mitunter sogar ein specielles Sündenbekenntniß. Selbst das dabei übliche an die Brust Klopfen ist uralt. „Quotidie,“ sagt Augustin (serm. 351), „tundimus pectora, quod nos quoque antistites ad altare asistentes cum omnibus facimus.“ Wer bedenkt, daß das hl. Meßopfer der erhabenste und ehrwürdigste Act des christlichen Cultus ist, sieht ein, daß eine aufrichtige Bereuung der Sünden bei dem Beginne Pflicht für Priester und Volk ist. — Den Schluß des Stufengebetes machen die gegenseitigen Fürbitten, die Priester und Volk für einander zu Gott schicken (Misereatur tui — vestri — omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis — vestris — perducat te — vos — ad vitam aeternam), das Gebet des Priesters um Sündenvergebung für sich und andere (Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dnus.), und einige aus der hl. Schrift genommene und abwechselnd gebetete Versikeln und Responsorien (℣.: Deus tu conversus vivificabis nos. ℟.: Et plebs tua laetabitur in te. ℣.: Ostende nobis Dne misericordiam tuam. ℟.: Et salutare

tuum da nobis. ℣.: Dne exaudi orationem meam. ℟.: Et clamor meus ad te veniat. ℣.: Dnus vobiscum. ℟.: Et cum spiritu tuo). Der Gebrauch dieser Schlußformeln ist nach und nach in den Mittelzeiten entstanden. Erst der Ordo Rom. XIV. merkt sie alle vor; jedoch selbst dieser eines derselben nicht ganz wörtlich gleichlautend. [Fr. X. Schmid.]

Stufenpsalmen, s. Gradualpsalmen.

Stuhlweißenburg, Bisthum, s. Gran.

Stuhlweißenburger Uebereinkunft, s. Husiten.

Stuprum bezeichnet nicht nur a) die Schwächung einer Jungfrau (defloratio virginis) im Gegensatze zur fornicatio (q. e. concubitus naturalis soluti cum soluta meretrice); sondern auch b) den gegen den freien Willen eines ehrbaren Mädchens oder einer unbescholtenen Wittwe errungenen Beischlaf, sei es, daß dieselbe durch List, Betrug oder Einschüchterung bewogen sich endlich hingibt (stuprum consentaneum), oder c) vollends durch Anwendung physischer Gewalt geschändet wird (eigentliche Nothzucht, stuprum violentum). Die defloratio einer noch unvermählten Jungfrau begründete gegen den Verführer das Klagerecht auf Eingehung der Ehe und im Weigerungsfalle auf standesmäßige Mitgift oder eine dieser gleichzuachtenden Entschädigung (c. 1. X. De adult. et stupr. V. 16.). Das psychisch erpreßte stuprum strafte die Kirche an Geistlichen (der höheren Weihen) mit Suspension und nach Umständen mit Absetzung (Barbosa, De off. et pot. episc. P. III. 110. nr. 10); an einem Laien aber, wenn er die Geschwächte nicht ehelichen wollte, nach älterem Rechte mit körperlicher Züchtigung, Excommunication und Gefängniß (c. 2. X. cit. V. 16.); das neuere Recht verpflichtet ihn, sie entweder zu heirathen oder standesgemäß auszustatten und das Kind zu alimentiren (c. 5. X. De eo qui duxit in matr. IV. 13.), oder überließ ihn, wenn er zur Entschädigung unvermögend war, dem weltlichen Richter zur leiblichen Ahndung. Die römischen Gesetze bedrohten das stuprum mit einer unbescholtenen Wittwe oder Jungfrau, wenn der Stuprator dem vornehmen Stande angehörte, mit Publication des halben Vermögens, sonst mit körperlicher Züchtigung und Relegation (Inst. §. 4. De publ. jud. IV. 18.). Noch strenger büßte die eigentliche Nothzucht. Die Canonen belegten sie an Geistlichen rücksichtslos mit Absetzung und selbst Degradation, an Laien mit Excommunication und Kerkerstrafe; das römische Recht verhängte Relegation und Proscription (fr. 3. §. 4. Dig. Ad leg. Jul. de vi publ. XLVIII. 6.); die teutschen Reichsgesetze die Enthauptung (C. C. C. Art. 119.). Die stupratio einer Gottgeweihten oder Nonne ward als sacrilegium carnale besonders schwer bestraft (s. Sacrilegium). [Permaneder.]

Sturm, oder Sturmi, der heilige, erster Abt von Fulda und Apostel der Sachsen, gehört zu denjenigen Naturen, welche, nicht zwar schöpferisch und selbstständig an der Spitze einer neuen, durch sie hervorgerufenen Gestaltung der Dinge stehen, wohl aber, anlehnend an andere große Erscheinungen, deren schöpferische Gedanken aufnehmen und ins Leben führen; und in dieser Weise Großes leisten, ohne daß ihr Name besonders genannt und berühmt würde. Er lehnte sich an den hl. Bonifacius, und nach dessen Tode an Carl d. Gr., und ihre Entwürfe zur Christianisirung Germaniens half er mit gesegnetem Erfolge verwirklichen; sein Name aber verschwand fast in dem Sonnenglanze jener beiden. Der hl. Bonifacius (s. d. A.) gewann ihn, als er in Bayern wirkte, denn von dort war er gebürtig. Wann dieß geschehen sei, ist vielfach abweichend und irrig angegeben. Wir besitzen nämlich eine Lebensbeschreibung desselben, welche den hl. Eigil zum Verfasser hat, der, von Kindheit an in dem Kloster Fulda erzogen, über zwanzig Jahre als Schüler und Freund mit dem hl. Sturm umgegangen war, der ihm auf seinem Sterbebette nicht von der Seite wich, dann aber als der vierte Abt von Fulda ihm in dieser Würde folgte, und seine Arbeit den Klostergeistlichen zur Prüfung und darauf zur öftern Lesung übergab. Diese Lebensbeschreibung verdient also vollen

Glauben. Es wurde aber eine Stelle derselben, in welcher es heißt, „Sturm sei als Jüngling von Bonifacius aufgenommen," (tunc etiam puer Sturmi precatu parentum ab eo susceptus, cap. 2.) von einem zu jugendlichen Alter verstanden; und eine andere Stelle schon in frühster Zeit irrig gelesen (statt non jam tunc ex quo in eremo habitare coeperat anno ab Hersfelt regressus est, cap. 11. bei Mab. AA. SS. III. II. pag. 248. hat eine andere Handschrift bei Pertz nono jam tunc. etc.) so daß zwischen der ersten Entdeckung von Hersfeld und Fulda neun Jahre verflossen sein sollen, statt daß wirklich nicht ein volles Jahr darüber hinging. Dieser irrigen Lesart ist schon Lambert von Aschaffenburg gefolgt, und das Ansehen desselben hat den Irrthum, nach welchem Hersfeld im J. 736 zuerst aufgefunden sein soll (s. d. Art. Hirschfeld) verewigt. Hieraus entsprang dann der andere Irrthum (Brower antiqq. lib. I. p. 11; P. Sturmius Bruns Lebensgesch. des hl. Sturmius S. 8. u. A.), daß Sturm schon im J. 718 von Bonifacius zum Schüler aufgenommen worden sei. Wenn nun schon gar nicht zu denken ist, daß der hl. Bonifacius den Sturm als etwa zwölfjährigen Knaben für sich gewonnen, und eine Reihe von Jahren mit sich auf seinen Reisen umhergeführt haben sollte, ohne ihn ordentlich unterrichten zu lassen, so widerstreitet dieß auch allen andern bestimmten Nachrichten und es muß nach diesen als unbestreitbar gelten, daß Bonifacius erst nach der Gründung des Klosters Fritzlar (s. d. A.) und zwar im J. 736, als er in Bayern wirkte, den Sturm zum Schüler angenommen habe. Sturm war von vornehmen, christlichen Eltern geboren, schön von Angesicht und von edlem Anstande. Durch seine Freundlichkeit, Demuth und Bescheidenheit gewann er Aller Herzen. Als er die Wirksamkeit des hl. Bonifacius in Bayern sah, schloß er sich demselben an und widmete sich dem Dienste des Herrn. Der hl. Bonifacius nahm ihn mit sich nach Fritzlar und übergab ihn entweder noch in demselben oder doch im folgenden Jahre dem hl. Wigbert zum Unterrichte. Aus den Studien, welche er dort betrieb, sehen wir, daß er nicht mehr in dem ersten, jugendlichen Alter stand; denn sie waren vorzüglich auf die hl. Schriften gerichtet, und die Bücher des alten und neuen Testaments waren seine stete Beschäftigung. Er war auch noch nicht lange in Fritzlar als er schon die Priesterweihe empfing, und, mit Gaben und Gnaden reichlich ausgerüstet, auf das Feld der Missionsthätigkeit trat. Von seinem Wirken als Priester, seinem apostolischen Eifer und dem Segen, womit dieser Eifer gekrönt wurde, entwirft uns der hl. Eigil das glänzendste Bild. Kaum war er aber drei Jahre in dieser Weise als Priester thätig gewesen, so fühlte er sich mit unwiderstehlicher Gewalt nach einem strengeren Leben in der Einsamkeit hingezogen. Der Gedanke ließ ihn nicht ruhen, bis er sich dem hl. Bonifacius eröffnete. Dieser hatte nicht nur die Gabe, ausgezeichnete Talente für sich zu gewinnen und strebsame junge Leute sich anzuschließen, sondern wußte auch die treibenden Keime jeglichen Gemüthes zu hegen und zu pflegen. Er nahm deßhalb das Streben des jungen Priesters freudig auf, ermunterte denselben, und, da er damals eben damit umging, ein Kloster größer als alle bis dahin von ihm gestifteten an einem stillen, fern von den feindlichen Sachsen belegenen Orte zu gründen, so kam das Verlangen des jungen Sturm seinen eigenen Wünschen ganz trefflich entgegen. Er wählte deßhalb zwei Begleiter für Sturm aus, unterrichtete ihn über seine Absichten und sandte ihn mit seinem Segen in den Buchwald, indem er sprach: „Wohlan denn, machet euch auf in die Wildniß, welche Buchonia heißt, und erspähet einen Ort, der geeignet ist zur Wohnstätte für die Diener des Herrn; denn mächtig ist der Herr, seinen Dienern eine Stätte zu bereiten in der Wüste." Von Fritzlar aus begab sich Sturm mit seinen zwei Begleitern in den dichten Wald, und nach drei Tagen kamen sie an einen Platz, welcher ihnen zur Anlegung eines Klosters ganz geeignet schien. Es war die Stelle, wo jetzt das Städtchen Hersfeld liegt (s. d. Art. Hirschfeld.). Sie bauten sich dort kleine Hütten, bedeckten sie mit Baumrinden, verweilten daselbst in Fasten und Gebet und erspäheten von dort aus die Umgegend nach allen Seiten.

Diese erste Besetzung des Platzes geschah im J. 743. (Vergl. Wenck II. S. 276 Note g. Eckhart Franc. Or. lib. XXI. nr. 49; Zimmermann rer. Fuld. p. 8. not. 5. Rettberg, Kirchengesch. Teutschl. II. 603.). Sturm verließ nach einiger Zeit diese Einsiedelei und begab sich zu Bonifacius, dem er die Lage des Orts, die Beschaffenheit des Bodens, den Lauf des Wassers, die Quellen und Thäler der nächsten Umgegend genau und umständlich beschrieb. Nachdem Bonifacius alles wohl vernommen und geprüft hatte, gab er demselben zu bedenken, daß der Ort wegen der Nähe der feindlichen Sachsen die gewünschte Sicherheit und Ruhe nicht gewähren werde; und daß er deßhalb einen noch tiefer in dem Walde und weiter von der Grenze der Sachsen entlegenen Platz suchen müsse. Sturm wandte sich wieder zu seinen Genossen und begab sich mit ihnen von neuem auf die Entdeckungsreise. Auf einem Nachen ruderten sie die Fulda hinauf; sie kamen an die Stelle, wo die Lüder in die Fulda fließt, dem jetzigen Dorfe Lüdermünd, dann nach Rohenbach, dem jetzigen Dorfe Fraurombach; nirgend aber wollte sich ihnen eine Stelle zeigen, welche ihren und den Wünschen des Bonifacius entsprochen hätte. Sie kehrten deßhalb in ihre Einsiedelei wieder zurück. Bonifacius war indessen seines Eremiten, wie er den Sturm zu nennen pflegte, eingedenk, sandte einen Boten zu ihm und beschied ihn zu sich. Sturm kam nach Seleheim, wo er den Bonifacius nicht traf; ging weiter nach Fritzlar und wurde dort auf das Herzlichste von Bonifacius empfangen. Er erzählte, was er versucht und gethan habe, einen paßlichen Ort zu entdecken, und wie es ihm nicht habe gelingen wollen, weßhalb er fast schon daran verzweifelte, daß ein solcher aufgefunden werden könne. Bonifacius ermunterte und ermuthigte ihn, mit seinen Bemühungen nicht nachzulassen. Durch die Zuversicht des verehrten Bischofs neu belebt wandte sich Sturm wieder nach Hersfeld zu seinen Genossen. Nachdem er sich kurze Zeit ausgeruht hatte, belud er einen Esel mit Lebensmitteln und zog allein weiter in die Wildniß. Als eine ungeheure Einöde wird die Buchonia geschildert, wo nur Himmel und Erde, ungeheure Bäume, Raubvögel und wilde und reißende Thiere gefunden wurden; doch durchzogen schon Wege den Wald, und bestimmte Namen waren den einzelnen Orten beigelegt. In diesen Wald zog Sturm, auf seinem Esel sitzend, hinein, und beobachtete mit sorgsamem Späherblicke Berge, Hügel und Thäler, Quellen, Bäche und Flüsse. Er ruhte nur da aus, wo die Nacht ihn überfiel. Des Abends umringte er sich und sein Lastthier, zum Schutze gegen reißende Thiere, mit einem Zaune von gefälltem Buschwerke, und, indem er sich mit dem Zeichen des hl. Kreuzes bezeichnete, ruhte er sicher in dem Herrn. Eines Tags kam er auf einen Weg, welcher die thüringischen Handelsleute nach Mainz führte, an der Stelle, wo dieser Weg über die Fulda ging. Er stieß dort auf eine große Menge Slaven, welche sich in dem Flusse badeten. Sie verhöhnten als Heiden den frommen Pilger, ließen ihn aber ungefährdet seines Weges ziehen. Am vierten Tage kam er an dem Orte vorbei, wo jetzt Fulda liegt, ging aber doch noch weiter den Fluß hinauf bis an die Stelle, wo die Gysilaha (Giesel) in die Fulda fließt, und kam am Abende desselben Tages an eine Stelle, die von Alters her Ortessueca genannt wurde. Als er sich auf die gewohnte Weise verschanzen wollte, hörte er nicht weit davon ein Plätschern im Wasser, und da er nicht wußte, ob dasselbe von einem Menschen oder wilden Thiere herrührte, klopfte er mit seinem Beile an einen hohlen Baum. Hierauf kam ein Mann herbei, der ein Pferd an der Hand führte, welches er seinem Herrn Orcis bringen wollte. Er kam aus der Wetterau und wollte in das Grabfeld, und war der Gegend genau kundig, kannte auch alle Namen der Waldstrecken. Sie übernachteten daselbst mit einander und der Fremdling sagte unserm Eremiten, daß der Ort, wo sie waren, Ailoha hieße. Am folgenden Morgen zog der Mann seines Wegs weiter. Sturm aber betrachtete sich die Umgegend nach allen Seiten; er kam an den Gretzbach, ruhte dort etwas aus, wandte sich dann wieder zurück und kam endlich auf die lange gesuchte Stelle. Sie gefiel ihm auf den ersten Blick und je genauer er die Umgegend durchspähte, desto

freudiger schlug ihm das Herz, indem er erkannte, daß dieser Ort alle die Eigenschaften besäße, die er selbst und der hl. Bonifacius wünschte. Einen großen Theil des Tages brachte er mit der Besichtigung der Lage zu, dann segnete er den Ort, und nachdem er sich denselben sorgfältig bezeichnet hatte, kehrte er jubelnd vor Freude nach Hersfeld zurück, wo er seine Genossen im Gebete antraf. Er erzählte ihnen, daß der Ort gefunden sei, und wandte sich dann eiligst nach Seleheim zu dem Bischofe. Hocherfreut nahm Bonifacius ihn und seine Erzählung auf, ermuthigte ihn durch freundliches Zureden, und in dem freudigsten Gespräche ergingen sich beide über die Zukunft des Klosters. Sturm kehrte darauf nach Hersfeld zurück. Bonifacius aber ging zu dem Hausmaier Carlmann, ließ sich den Platz schenken und am 12. des ersten Monats im J. 744 nahm Sturm mit sieben Brüdern den Ort feierlich in Besitz. Nach zwei Monaten kam auch Bonifacius mit einer großen Menge Menschen dorthin, und nun ging es rüstig an das Ausroden des Waldes, das Urbarmachen des Bodens und den Bau des Klosters. Von Zeit zu Zeit kam Bonifacius dorthin, ermuthigte die Brüder und Arbeiter und so wurde innerhalb vier Jahren der Bau und die äußere Einrichtung des Klosters vollendet. Als dieß geschehen war und auf die innere Einrichtung, das Leben und Wirken in demselben Bedacht genommen werden mußte, waren Alle einstimmig der Meinung, daß sie sich streng an die Regel des hl. Benedictus halten und ihr Leben in körperlicher und geistiger Arbeit ganz nach derselben einrichten wollten. Sie beschlossen deßhalb, daß Einige aus ihrer Mitte die berühmten Klöster dieses Ordens im Auslande besuchen sollten, um das klösterliche Leben und die klösterlichen Einrichtungen daselbst recht genau kennen zu lernen. Der hl. Bonifacius billigte diesen Entschluß und erwählte den Sturm mit zwei Genossen zu dieser Sendung aus. Im J. 747 reiste er nach Rom, besuchte die vornehmsten Klöster Italiens und insbesondere das unter dem Abte Petronax eben wieder zu seiner schönsten Blüthe gelangte Kloster Monte Casino (s. d. A.). Ein volles Jahr weilte Sturm in Italien. Auf der Rückreise erkrankte er in dem von Bonifacius gestifteten Kloster Kitzingen am Main und wurde vier Wochen dort zurückgehalten. Kaum war er aber wieder hergestellt, so eilte er zu Bonifacius, welchen er in Thüringen fand. Er erstattete demselben Bericht über all das Gute und Herrliche, welches er gesehen hatte und glühte vor Begier die treffliche Einrichtung des Klosters Monte Casino auch in Fulda einzuführen. Die nächsten sieben Jahre brachte er dann darauf hin, das Kloster Fulda zu der Blüthe zu erheben, welche seinem Geiste als Ideal vorschwebte und es gelang ihm mit wundervollem Erfolge (s. d. Art. Fulda). Unter dem Schutze des hl. Bonifacius war sein Leben bis dahin ruhig, friedlich und gesegnet gewesen. Nach dem Tode des hl. Bonifacius gerieth er aber in große Zwistigkeiten mit dem Bischofe Lullus, dem Nachfolger des hl. Bonifacius in Mainz. Der Lebensbeschreiber des hl. Sturm mißt die Schuld dieses Streites lediglich dem Lullus bei, welchem er Neid zur Last legt (Sturmi autem amabilis omnibus in monasterio et foris in populis mirandus, ministerium suum studiosissime exercuit... Lullo tamen fama ejus bona displicuit, et semper propter invidiam adversus eum faciebat. cap. 16.). Der ungenannte Lebensbeschreiber des hl. Lullus, aus welchem Mabillon einige Fragmente mitgetheilt hat (Act. SS. III. II. pag. 362. cap. 22.) stellt dagegen die Sache in ein günstiges Licht für Lullus und sagt von Sturm, bei allem Lobe seiner Heiligkeit, daß er heftigen Charakters gewesen sei (vir excellentis ingenii ac praedicandae sanctitatis, sed vehementis nimium ac ferocis naturae l. c.). Rettberg (Kircheng. Teutschl. I. 609 ff.) behandelt den Streit zwischen Lullus und Sturm zu systematisch, als einen Kampf des klösterlichen und clericalischen Elementes in der Bekehrungsgeschichte Teutschlands. Es lag allerdings der Grund zu Mißhelligkeiten sehr nahe und es kann uns nicht Wunder nehmen, daß diese Männer, wiewohl beide von anerkannter Heiligkeit, in ihren Absichten einander widerstrebten, wenn wir bedenken, daß Sturm die Rechte der Stiftung des hl. Bonifacius in der ihr

von demselben verliehenen, vollkommenen Unabhängigkeit zu erhalten sich für verpflichtet halten mußte, während Lullus eben so sehr bemüht sein mußte, die volle bischöfliche Obergewalt in seinem Sprengel geltend zu machen. So lange Bonifacius lebte, konnte hierüber natürlich kein Streit entstehen. Nach seinem Tode gingen aber die Richtungen auseinander und die Bestattung des Leichnams des Apostels der Teutschen war die nächste Veranlassung zu dem Streite. Der Bischof Lullus, mehr aber noch die Geistlichen und Bewohner von Mainz, wollten den Leichnam ihres Bischofs und hl. Martyrers in Mainz zurückbehalten und sie hatten zu dem Ende einen Befehl von Pipin erwirkt, daß die Reliquien des hl. Bonifacius in Mainz bleiben sollten. Dagegen machte Sturm die ausdrückliche Anordnung des Bonifacius geltend, nach welcher er in Fulda begraben sein wollte. Lullus konnte dieß nicht in Abrede stellen, da ihm gerade der Auftrag ertheilt worden war, für die Bestattung in Fulda Sorge zu tragen (Ottelo vit. S. Bonif. lib. II. cap. 21.). Der Befehl des Pipin mußte zurückgenommen werden und Sturm führte den Leichnam nach Fulda. Das gute Einvernehmen zwischen beiden war aber dadurch gestört und wiewohl Sturm sonst von allen Klostergeistlichen in Fulda hochverehrt wurde, so fanden sich doch drei unter ihnen, welche, im Vertrauen auf den Schutz, den sie bei Lullus zu finden hofften, sich zu einer Anklage ihres Abtes bei Pipin herbei ließen und vorbrachten, er hege Feindseligkeiten gegen den König. Pipin ließ ihn an seinen Hof vorladen und verhören. Sturm ertrug die falschen Anklagen der Brüder mit Geduld und erachtete es nicht der Mühe werth, sich darüber zu rechtfertigen; er erwiderte nur: „mein Zeuge und mein Vertrauter wohnt in der Höhe und der Herr mein Gott ist meine Hilfe, darum werde ich nicht zu Schanden werden.“ Pipin verwies deßhalb den Sturm mit einigen Geistlichen aus Fulda in das französische Kloster Juminges — Unnedica — bei Rouen, wo derselbe zwei Jahre in Verbannung lebte (765—767). Als die Nachricht von der Verbannung Sturms nach Fulda kam, wurden Alle über die Maßen bestürzt und traurig. Einige wollten das Kloster verlassen, Andere wollten sich an den Hof wenden, Andere wandten sich in Fasten und Gebeten zu dem Herrn, daß er ihnen ihren Abt wieder schenken möge. Lullus suchte es unterdessen bei Pipin dahin zu bringen, daß ihm die Herrschaft über das Kloster zugestanden wurde. Er setzte einen Abt, Namens Marcus, dort ein. Wegen der Vorliebe für Sturm konnten aber die Brüder kein Herz zu demselben gewinnen, ja sie beschlossen einstimmig, denselben nicht als ihren Abt anerkennen, sondern sich an Pipins Hof begeben zu wollen, um ihren geliebten Sturm wieder zu erhalten. Als dieß Lullus vernahm, suchte er sie zu besänftigen und gestattete ihnen, einen Abt aus ihrer Mitte zu wählen. Sie wählten also den Prezzold, den Sturm von Kindheit an unterrichtet und besonders lieb gehabt hatte; sie wählten ihn aber nur in der Absicht, daß er mit ihnen gemeinschaftlich dahin arbeite, wie sie ihren alten Lehrer Sturm von Pipin wieder erlangten. Dieß that denn auch Prezzold getreulich; in gemeinsamem Gebete wurde nicht bloß in Fulda, sondern auch in andern Klöstern um die Rückkehr Sturms gefleht. Auch an den römischen Stuhl scheint die Sache gebracht worden zu sein. Denn wir sehen aus einem Briefe des Papstes Hadrian I., daß derselbe den Bischof Tilpin von Rheims beauftragt, alles auf die Ordination, den Glauben und die Lehre, den Wandel, die Sitten und das Leben des Lullus Bezügliche sorgfältig zu untersuchen und mit seinem Zeugnisse über denselben einzuberichten (Frodoardi hist. Remensis lib. II. cap. 17.). Dem allgemeinen Verlangen nachgebend ließ Pipin endlich den Sturm aus der Verbannung wieder an den Hof kommen. Eines Morgens früh als Pipin, ehe er auf die Jagd ging, sein Morgengebet der Gewohnheit gemäß in der Capelle verrichten wollte, lag Sturm schon im Gebete vor dem Herrn. Er öffnete dem Könige die Thür und ging mit dem Lichte vor ihm her bis an dessen Betpult. Nachdem der König sein Gebet verrichtet hatte, blickte er den Sturm freundlich an und sprach: „so hat uns der Herr wieder zusammen geführt; was für Klagen aber deine

Mönche wider dich vorgebracht haben und weßhalb ich auf dich gezürnt, weiß ich nicht mehr." Sturm erwiderte: „obwohl ich von Sünden nicht frei bin, so habe ich doch wider dich, o König, nichts verbrochen." Der König sicherte ihm dann zu, daß er künftig in Gnade und Freundschaft bei ihm sein solle allezeit, und als ein merkwürdiges Symbol der Verzeihung, welches unsers Wissens nur hier vorkommt, zog der König einen Faden aus seinem Mantel und warf ihn auf die Erde, indem er sprach: „siehe zum Zeichen der völligen Verzeihung werfe ich einen Faden aus meinem Gewande auf die Erde, damit Allen offenbar werde, daß die frühere Feindschaft fortan aufhören solle." Sobald Prezzold und die übrigen Brüder in Fulda vernahmen, daß Sturm wieder in Gnaden bei dem Könige stehe, ordneten sie eine Gesandtschaft an den Hof ab, um die Rückkehr desselben zu erflehen. Der König willfahrte ihrer Bitte, ließ den Sturm zu sich kommen, übertrug ihm das Kloster Fulda, befreit von aller Herrschaft des Lullus, ließ ihn ehrenvoll dorthin zurückführen und gab ihm das Privilegium mit, welches Papst Zacharias früher schon dem hl. Bonifacius ertheilt hatte und fügte demselben noch hinzu, daß das Kloster Schutz und Vertheidigung nur von dem Könige empfangen solle. Mit dem größten Jubel wurde er dort empfangen; die Klostergeistlichen gingen ihm in Procession mit dem goldenen Kreuze und den Reliquien der Heiligen eine weite Strecke Weges entgegen und führten ihn unter Lobgesängen in Procession wieder in das Kloster. Mit neuem Eifer war nun Sturm darauf bedacht, das Leben und die Sitten der Klostergeistlichen höherer Vollkommenheit entgegen zu führen. Er ordnete die Dienste und Arbeiten im Kloster; er schmückte die Kirche im Innern aus, verschönerte das ganze Klostergebäude mit neuen Säulen, ließ einen Canal graben und leitete das Wasser der Fulda zum Betriebe aller Gewerke und zum Nutzen des Klosters in mehreren Armen über die Besitzungen desselben. Ueber dem Grabe des hl. Bonifacius ließ er aus Gold und Silber einen künstlich gearbeiteten Sarkophag und einen goldenen Altar errichten. Da er bei Allen in hohem Ansehen stand, erhielt er reiche Gaben für das Kloster. Wie Pipin ihm schon im J. 762 das Landgut Thininga in Schwaben geschenkt hatte, so verlieh er ihm jetzt die nicht minder reiche Villa Umbstadt im Maingau am Richinbach, östlich von Darmstadt. Die Urkunde über die Schenkung von Thininga (Schannat, Trad. Fuld. Nr. 19. pag. 10.; Eckhard, Fr. Or. I. pag. 554.) gestattet uns einen Blick in den Reichthum solcher Schenkungen. Zu dem Landgute gehörten 23 Familien Leibeigner, 50 Hufen und 400 Juchart Land, Wiesen zu 400 Fuder Heu, 52 Pferde, 52 Füllen, 80 wilde Pferde, 58 Kühe mit 55 Kälbern, 200 Schafe, 90 Schweine, 28 Hintersaßen mit ihren Aeckern, 8 Mühlen, 3 Kirchen mit ihren Besitzungen. Nach dem Tode Pipins stand Sturm in sehr hohem Ansehen bei Carl d. Gr., der ihn als ein rüstiges Werkzeug zur Bekehrung der Sachsen gebrauchte, und ihm im J. 777 Hamelburg im Saalgau zur Belohnung der von ihm im Sachsenkriege geleisteten Dienste widmete. Die Zahl der Schenkungen an Fulda bis auf Sturms Tod belief sich auf 63, und die Zahl der Mönche im Kloster stieg bis auf 400 ohne die Novizen und andere Nichtgeistliche (Lindgeri vita S. Gregorii cap. 10. bei Mab. Act. SS. III. II. p. 295.). Wie Carl d. Gr. an ihm ein kräftiges Werkzeug, so fand Sturm an jenem die starke Stütze, deren er bedurfte. Als die Verhältnisse Carls zu dem Bayernherzoge Thassilo sich zu trüben anfingen, benutzte er den Sturm, einen Bayern von Geburt, zur Vermittelung. Im Gefolge der Mutter Carls auf ihrer Reise nach Italien begleitete er dieselbe bis nach Bayern, und durch seine Vermittelung kam wenigstens auf einige Jahre ein Freundschaftsbündniß zwischen Thassilo und Carl d. Gr. zu Stande. Wichtiger aber noch waren die Dienste, welche Sturm Carl d. Gr. bei der Bekehrung der Sachsen leistete. Er begleitete denselben in dem ersten Kriege gegen die Sachsen und nach dem ersten Frieden übernahm er den Unterricht und die Bekehrung vieler vornehmen Sachsen, welche ihm nach Fulda folgten und sich zum Theil in der Umgegend niederließen. Gleich in diesem ersten Kriege hatte Carl ein

geistliches Gefolge mitgenommen, um den durch das Schwert eroberten Boden durch Aufpflanzung des Kreuzes für das Christenthum zu gewinnen. Der Bezirk an der Diemel, wo später das Bisthum Paderborn (s. d. A.) errichtet wurde, war gleich anfangs der besondern Obhut des Klosters Fulda und dessen Abts Sturm überwiesen. Darum wird denn auch Sturm der Apostel der Sachsen genannt und bei dem hl. Ansgar (Vita S. Willehadi bei Mab. Act. SS. III. II. pag. 377.) kommt sogar ein Gau im Sachsenlande vor, der wahrscheinlich nach seinem Namen Sturmi genannt ist. Als Carl d. Gr. im J. 778 am Ebro in Spanien stand, fielen die Sachsen wieder ab, drangen über die Grenzen und verheerten mit Sengen, Plündern und Mord Alles bis in die Nähe von Cöln. Als sie wieder umkehrten, lagerte das Heer im Lahngau und wollte nicht eher wieder abziehen, bis das Kloster Fulda, welches so eifrig auf die Bekehrung der Sachsen bedacht war, in Asche läge. Eine Heeresabtheilung sollte dorthin gesandt werden, um das Zerstörungswerk zu vollbringen und alle Geistliche zu ermorden. Als diese Kunde nach Fulda kam, gebot Sturm den Klosterbrüdern, daß sie sich mit dem Leichname des hl. Bonifacius eilends auf den Weg nach Hamelburg machen sollten; er selbst aber begab sich in die Wetterau, um bewaffnete Mannschaft zusammen zu bringen und mit deren Hilfe die drohende Gefahr abzuwenden. An der Eder wurden die Sachsen geschlagen und am vierten Tage kehrten die Klosterbrüder, welche noch nicht bis Hamelburg gekommen waren, sondern am jenseitigen Ufer des Sinnflusses ein Lager aufgeschlagen hatten, mit ihren Reliquien wieder in das Kloster zurück. Als nun Carl d. Gr. im folgenden Jahre einen neuen Zug gegen die Sachsen unternahm, mußte der Abt Sturm mit mehrern Brüdern ihm wieder dorthin folgen. Sturm war aber schon bei Jahren und seine Körperkraft war gebrochen. Carl ließ ihn deßhalb in der Veste Eresburg, welche in dem ihm schon früher überwiesenen Bezirke lag, zurück, damit er den Unterricht und die Bekehrung der Einwohner des Orts und der Umgegend vollende; er selbst aber drang mit seinem Heere bis an die Elbe vor. Als Carl nach Eresburg zurück kam, fand er den Sturm äußerst schwach und krank. Er ließ ihn deßwegen nach Fulda zurückkehren und gab ihm seinen Leibarzt Wintar mit dorthin. Die verordneten Arzneien vermehrten aber das Uebel nur noch und Sturm fühlte wohl, daß sein Ende herannahe und menschliche Hilfe vergebens sei. Er versammelte deßhalb alle Klosterbrüder um sein Sterbebett, verkündete ihnen, daß sein Ende sehr nahe sei, und verlangte, daß Alle für ihn beten sollten; er ließ unterdessen alle Glocken der Kirche läuten, wohl das erste Beispiel des Trauergeläutes der Sterbeglocke in Teutschland und ermahnte in ernsten, feierlichen Worten die trauernden Brüder zur Beharrlichkeit im Guten, bat alle die er etwa beleidigt haben möchte, um Verzeihung, wie er Allen von Herzen verzieh, die ihn betrübt hatten. Dann nahm er Abschied von ihnen, erinnerte wiederholt daran, daß sie für ihn beten möchten und entließ sie. Seine Kräfte wurden schwächer und am folgenden Tage, den 17. December 779, entschlief er in dem Herrn. Papst Innocenz II. versetzte ihn auf dem Lateranensischen Concilium im J. 1139 feierlich unter die Zahl der Heiligen, und der Bischof Johann von Würzburg ordnete im J. 1439 das Diöcesanfest zu seiner Verehrung an. Die Reliquien des hl. Sturm wurden in Fulda bewahrt; Brarer sagt, daß er dieselben am 12. März 1613, als sie dem Herzoge Wilhelm von Bayern gezeigt wurden, selbst gesehen und die Gebeine auffallend groß gefunden habe. Als im J. 1779 das tausendjährige Jubiläum gefeiert wurde, hatte der Fürstbischof und Abt Heinrich VIII. dieselben kostbar mit Silber, Gold und Edelsteinen fassen lassen. Zur Feier dieses Jubiläums ist auch die „Lebensgeschichte des hl. Sturmius, ersten fuldischen Abtes und der Sachsen Apostel ꝛc." von dem P. Sturmius Bruns in Fulda, nach der Vita S. Sturmii auct. S. Eigile bei Mab. Act. SS. III. II. pag. 242—259. verfaßt. [Seiters.]

Styliten (Säulenheilige), so genannt von ihrem Stehen auf Säulen, durch ihre äußere Erscheinung schon symbolisierend den christlichen Geist der Los-

reißung vom Irdischen und des erhöhten Strebens nach dem Himmlischen. Sie entstanden in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts und als ihr Stifter ist unstreitig der große Simeon Stylites (s. d. A.) anzusehen. Der Irrthum, als wären vor diesem schon Säulensteher gewesen, schreibt sich von Mißverständnissen her. Es heißt zwar in einer syrischen Lebensbeschreibung des hl. Ephräm, bei seinem Begräbniß seien auch Styliten gegenwärtig gewesen, also im J. 378 schon; diese Biographie aber ward erst im sechsten oder siebenten Jahrhundert geschrieben und die Erwähnung der Säulensteher unter den übrigen Asceten diente dem Verfasser nur als Schmuck zur Verherrlichung der Bestattung des berühmten Kirchenlehrers. Die Worte des hl. Gregor von Nazianz in einem seiner Gedichte, worin er von den Asceten sagt, Glaube und Gottesfurcht habe sie zu festen Säulen gemacht, wurden auch falsch übersetzt „bewog sie, Säulen zu besteigen.“ Noch weniger läßt sich der Jesuit Rosweid entschuldigen, wenn er den Ursprung des Säulenstehens nach dem Berichte des Asconius bei dem Römer Mänius finden will. Die Maeniana waren Anbaue an Gebäude, um von da aus die Gladiatorenspiele bequemer zu sehen, also wesentlich verschieden von den Säulen, worauf unsere Styliten lebten, verschieden nach dem Baue, Zwecke und der Art der Benützung. — Die Säulen der Styliten waren nicht hohl, so daß sie darin eingeschlossen lebten, wie Petrus Galesinius von der Säule des hl. Simeon behauptet, noch weniger waren es Säulenzimmer, in denen die Styliten wohnten, wie in der Allgem. Zeitg., Jahr 1843, in einer Abhandlung über cilicische Alterthümer, in einer Beilage, vermuthet wurde, sondern die Styliten standen frei auf denselben; die Capitäle waren aber mit einem Gitterwerke eingefaßt, über welchem der obere Körper hervorragte, oder auch zuweilen ummauert. Um diesen Büßern nahe zu kommen, wurden Leitern oder Treppen angelegt, oder es waren manchmal Stufen angebracht, auf denen man zu ihnen hinaufsteigen konnte. Zum Schutze gegen Stürme und Regen wurden hie und da, im äußersten Nothfalle nur, Wetterdächer aus Fellen errichtet. Der Raum, auf dem die Styliten standen, war äußerst eng, wie bei dem großen hl. Simeon Stylites nur 2 Ellen im Umfang. Zu bemerken ist noch, daß um die Säulen herum eine Mauer und Gebäude sich befanden, theils für die Schüler der Heiligen, theils für die herbeiströmende Menge Fremder: denn nicht unthätig lebten diese Heiligen, sondern mit Betrachtung, Gebet und Abtödtung verbanden sie eifrige Sorge für das Seelenheil Anderer und die Angelegenheiten der Kirche. Welches Ungemach mit dieser Lebensweise und welche Leiden damit verbunden waren, läßt sich leicht ermessen. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir zu einigen einzelnen Styliten über. — Ihres Stifters Simeon des ältern erster Nachfolger war Daniel, gebürtig von Maratha in der Nähe von Samosata in Syrien. Er besuchte vom Kloster aus, in welches er schon im zwölften Lebensjahre eingetreten war, den hl. Simeon, und durch sein Beispiel und Zureden bewogen, nach vollkommener Ascese zu streben, lehnte er nach dem Tode des Abtes die Wahl zu dieser Würde ab, verließ heimlich das Kloster, kehrte zu Simeon zurück, und nachdem er bei ihm 14 Tage zugebracht und dann eine Pilgerreise in's heilige Land angetreten hatte, ward er von Simeon in einem Gesichte geheißen nach Constantinopel zu ziehen. Dort wohnte er neun Jahre lang in einem verlassenen Götzentempel und bestieg dann auf göttlichen Antrieb eine Säule, auf welcher er bis zum 80. Jahre lebte *). Sein Tod fällt auf 489, sein Geburtsjahr also

*) So berechnet Stephan Evod. Assemani im 2. Bd. Acta Martyr. oriental. S. 255 die Zeit. Daniel stand also nur 30, nicht 68 Jahre lang, wie Andere sagen. In Aschbachs Kirchenlexicon nämlich S. 813. Bd. 4. lesen wir: „Nur einmal in 68 Jahren verließ Daniel die Säule.“ Es heißt aber in jenem Artikel auch, Daniel habe erst nach dem Tode Simeons, also im J. 459 die Säule bestiegen, und sei um das Jahr 490 gestorben. Rechnen wir 459 von 490 ab, so bleiben nur 31, nicht 68 Jahre zum Säulenstehen Daniels übrig. Es muß also in jenem Artikel heißen, im 68. Jahre seines Lebens, welches auf das J. 477 nach Chr. fiel, wo Kaiser Basiliscus noch regierte.

auf 409. Das Säulenstehen begann er im J. 459, also im Todesjahre des hl. Simeon. Auch Daniel wirkte segensreich für die Kirche und genoß allgemein seiner großen Tugenden wegen hohe Verehrung. Kaiser Leo schätzte ihn besonders und besuchte ihn oft. Vorzüglich bewunderungswürdig war dieser Stylite der Ueberwindung des Schlafes wegen, den er fast ganz entbehren konnte. Der am schwarzen Meere schrecklich wüthenden Stürme wegen, die ihn einst dem Tode nahe brachten, ließ er endlich, durch des Kaisers Leo dringende Bitten bewogen, ein Wetterdach über seine Säule errichten. Von dieser stieg er nur Einmal herab, weil der Patriarch von Constantinopel Acacius ihn um Beistand gegen den Kaiser Basiliscus anrief, welcher der Geistlichkeit ein Circularschreiben aufdringen wollte, wodurch er die Synode von Chalcedon verdammte. Daniel schreckte durch seine strengen Verweise ihn ab. Wie Simeon besaß er die Gabe wunderbarer Krankenheilung und Weissagung (vgl. den Art. Simeon Stylites). Nach Daniel ist der berühmteste Stylite Simeon der jüngere. Sein Lehrer, der Stylite Johannes bei Antiochia, bewog ihn als fünfjährigen Knaben schon, im J. 526, das Leben auf einer Säule als seinen Beruf zu erwählen. Dieß versuchte er zuerst auf einer niedern 6 Jahre lang unter den Augen des Lehrers, 8 Jahre lebte er dann auf einer 40 Fuß hohen. Im 20. Jahre zog er endlich auf einen Berg bei Antiochia, der von ihm der vielen Wunder wegen, die Simeon wirkte, der wunderbare genannt wurde. Dort stand er zuerst zehn Jahre auf einem Felsen unter freiem Himmel, dann 45 Jahre noch auf einer Säule. Er starb, 75 Jahre alt, um das Jahr 596, ausgezeichnet durch die Gabe der Wunder, hoch gefeiert seiner großen Tugenden wegen, zu deren Erringung er als Knabe schon so feurigen Eifer zeigte, daß er fast keine Ruhe genießen wollte und sein Meister Johannes ihn ermuntern mußte, auch für den Körper Sorge zu tragen und ihm ein wenig Schlaf und Speise zu gönnen. — Andere Styliten waren ein gewisser Josue in Syrien gegen das Ende des fünften Jahrhunderts; Alypius unter dem Kaiser Heraclius; Julianus, ein Zeitgenosse des jüngern Simeon, u. a. m. Daß nach und nach auch Tadelnswürdiges unter die Styliten sich einschlich, sehen wir an dem Styliten Nicander gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts. Diesen tadelt ein jüngerer Nilus, nicht zu verwechseln mit Nilus dem Schüler des hl. Chrysostomus, wegen Eitelkeit und Liebe zum Geschwätz mit Weibern. — Sehr zahlreich waren die Styliten im 7. und 8. Jahrhundert. In Syrien dauerte diese Lebensweise bis in's zwölfte, in Mesopotamien bis in's 15. Jahrhundert. Bei den Monophysiten oder Jacobiten in Syrien, deren Mönchswesen sehr streng ist, sollen noch Styliten sich finden (vgl. den Art. Jacobiten Bd. V. S. 465). [Zingerle.]

Suarez, Franz, Jesuit, geb. zu Granada 1548, nacheinander Professor zu Alcala, Salamanca, Rom, Coimbra, gest. zu Lissabon 1617, einer der vorzüglichsten scholastischen Theologen der letztern Zeit, war ein so fruchtbarer Schriftsteller, daß seine Werke, gedruckt zu Lyon, Mainz und Venedig, nicht weniger als 23 Bände in Fol. ausfüllen. Spöttisch bemerkt der Carmelit Alexander von St. Johann a Cruce in seiner Fortsetzung der Kirchengeschichte Fleury's (ad a. 1617), die Jesuiten schrieben ihrem Suarez eine von Oben eingegossene Gabe der Wissenschaft zu und legten ihm Titel wie „communis omnium Magister, Auctor gravissimus, Doctor eximius, alter hujus saeculi Augustinus, theologorum coriphaeus, in Scholasticis gigas, hujus aetatis prodigium et oraculum etc.“ bei. Die Wahrheit ist, daß Suarez wirklich ein logischer, scharfsinniger, philosophischer Kopf und ein Meister in der scholastischen Theologie war, und daß er nicht bloß von den Jesuiten hoch geschätzt wurde; so z. B. nennt ihn Hugo Grotius einen so tiefen Philosophen und Theologen, daß ihm kaum ein anderer gleich gestellt werden könne; Benedict XIV. beehrt ihn in seinem Werke de Syn. dioec. mit dem Titel eines „Doctor eximius“ und ihm den andern Jesuiten Vasquez beigesellend, nennt er beide „zwei Lichter der Theologie“; nicht weniger rühmlich sprechen Bossuet, Alphons Liguori

u. A. von Suarez. Ausstellen kann man an ihm seine Weitschweifigkeit und den Ueberfluß von aufgeworfenen Quästionen. Ein eigenes Schicksal hatte seine Schrift: defensio fidei adv. Anglicanae sectae errores: das Parlament von Paris beschloß 1614 die Verbrennung dieses Buches durch den Scharfrichter, weil darin ausgesprochen war, daß dem Papst eine Zwangsgewalt gegen die weltlichen Fürsten zustehe. Einen Auszug aus den Schriften des Suarez in zwei Bänden Fol. hat der Jesuit Noël geliefert; P. Deschamps hat das Leben des Suarez beschrieben (Perpignan 1671). S. Fellers Lexicon, Allegambe, Script. S. J. [Schrödl.]

Subalterne Kirchenbeamte nennt man in der Stufenleiter der jurisdictionellen Hierarchie die Inhaber sogenannter niederer Kirchenämter oder Officia im Gegensatze zu den sog. Höheren oder Praelaturae (s. Kirchenamt VI. 119). Denn obgleich das Rangverhältniß der Kirchenbeamten nach der Unterordnung der verschiedenen Kirchenämter ein durchgreifendes in der Art ist, daß auch der höhere wieder einen höheren bis zum Papste aufwärts hat (s. Majoritas, VI. 774, und Obedienz, canonische, VII. 676); so versteht man unter Subalternen doch nur solche Kirchenbeamte, die keine Jurisdiction auf eigenen Namen haben, wie Decane, Pfarrer, Beneficiaten.

Subdelegation heißt die Uebertragung eines jurisdictionellen Rechtes oder der Cognition und Entscheidung eines Rechtsstreites von Seite eines zur Ausübung der betreffenden Befugniß selbst nur delegirten Richters (delegatus) an einen andern als dessen Stellvertreter (subdelegatus); s. Delegirte Gerichtsbarkeit Bd. III. 89 f. Dagegen kann eine mandirte Gerichtsbarkeit von dem Mandatar nicht wieder an einen anderen überwiesen, d. i. submandirt werden (s. Mandirte Gerichtsb. VI. 793 f.).

Subdiaconat. Die älteste Kirche kannte nur drei Stufen des Clericates: den Episcopat, Presbyterat und Diaconat, — der niedern Weihen geschieht in den hl. Schriften sowie in der unmittelbar nachapostolischen Zeit noch keine Erwähnung. Die Bischöfe und Presbyter bildeten das Sacerdotium und die Diaconen dienten denselben wie bei der Verrichtung der hl. Handlungen so bei der Ausübung ihrer sonstigen Pflichten als Gehilfen — andere ministri gab es nicht. Als aber die Zahl der Gläubigen immer mehr zunahm und sich der Gottesdienst in immer reichern Formen entfaltete, reichten die Dienstleistungen der Diaconen für alle Functionen nicht mehr hin, und so entwickelte sich aus dem Diaconat eine Reihe von andern Gehilfen, welche die Diaconen unterstützten und diejenigen Functionen des Ministeriums übernahmen, die als sehr untergeordnete sich mit der Würde des Diaconats weniger vertrugen. „In primitiva ecclesia, sagt Thomas von Aquin, propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur. Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate; sed postea ampliatus est cultus divinus, et ecclesia, quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit diversis“ (Thomassin, P. I. L. II. c. 33. n. 5). Unter diesen aus dem Diaconate, wie die Zweige aus dem gemeinsamen Stamme, hervorgegangenen niedern Weihegraden finden wir schon sehr frühe den Subdiaconat: sein Dasein in der africanischen Kirche bezeugt um die Mitte des dritten Jahrhunderts der hl. Cyprian in mehreren Stellen seiner Briefe (Epist. 2. 3. 29. 30. 40. 79), dasselbe geschieht später durch das vierte Concil von Carthago (398); an der römischen Kirche bestanden sie gleichfalls schon um das Jahr 250, wie aus einem Briefe des Papstes Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien hervorgeht, wo gesagt wird, die römische Kirche habe 46 Presbyter, 7 Diacone, 7 Subdiacone, 42 Acolythen und zusammen 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier (bei Euseb. H. E. VI. 43); in Spanien geschieht der Subdiaconen etwa um's Jahr 305 von der Synode zu Elvira c. 30. Erwähnung und im Oriente bestanden sie jedenfalls um die Mitte des vierten Jahrhunderts, wie ein Brief des hl. Athanasius (Ad Solitar. a. 330) und der 21.

Canon der Synode von Laodicea (361) — c. 26. Dist. 23 — beweisen. Daß der Subdiaconat an den verschiedenen Kirchen nicht gleichzeitig entstand, versteht sich von selbst — das jeweilige Bedürfniß führte ihn ein, — und eben darum sind auch die ihm zugetheilten Verrichtungen nicht überall dieselben gewesen. Die hauptsächlichsten waren folgende: 1) Sie hatten die Diaconen beim Altardienste zu unterstützen, ihnen den Kelch und die Patene zu überreichen, die Gefäße und Tücher zur Händwaschung in Bereitschaft zu halten (c. 1. § 6. Dist. 25). Wenn aus dem schon erwähnten Canon 21 der Laodicenischen Synode (c. 26. Dist. 23: „non oportet subdiaconos licentiam habere in sacrarium sive secretarium [quod Graeci diaconium appellant] ingredi et contingere vasa dominica") geschlossen worden ist, es sei ihnen die Berührung der hl. Gefäße überhaupt untersagt gewesen, so ist dieß dahin zu berichtigen, daß unter „vasa dominica" die Gefäße mit dem Leib und Blute Christi zu verstehen sind — diese zu berühren war immer ein Vorrecht der Diaconen, dagegen die Berührung der leeren Gefäße war den Subdiaconen von jeher gestattet (Van-Espen, Scholia in Canones Laodicenos, ad can. XXI.). 2) Sie nahmen die Oblationen aus den Händen der Opfernden und legten sie auf den Altar; daher wurden sie auch Oblationarii genannt. In der Kirche hatten die Oblationarii außerdem noch mehrere Verrichtungen, namentlich über die Gräber der hl. Martyrer die Aufsicht zu führen, für die Lichter bei denselben zu sorgen und für den dort zu haltenden Gottesdienst die nöthigen Vorrichtungen zu treffen (Binterim, Denkwürdigk. I. 1. S. 328). 3) Während der feierlichen Communion standen die Subdiaconen an der Kirchenthüre, um das Aus- und Eingehen zu verhindern; nach den apostolischen Constitutionen (Lib. VIII. c. 11) scheint diese Verrichtung zwischen den Diaconen und Subdiaconen in der Weise getheilt gewesen zu sein, daß jene an den Thüren der Männer, diese an denen der Frauen Wache hielten. 4) In den Zeiten der Verfolgungen wurden die Subdiacone von den Bischöfen als Boten gebraucht, durch welche sie sowohl mit der eigenen Kirche als auch mit fremden Christengemeinden communicirten — wie dieß namentlich vom hl. Cyprian während seines Exils bekannt ist (Epist. 2. 3. 29. 30). 5) Mit dem eucharistischen Opfer standen die Subdiacone nur in entfernterer Beziehung: sie durften während desselben den Altar nicht betreten, auch die hl. Gefäße nicht unmittelbar auf denselben setzen, sondern sie bloß den Diaconen überreichen. — Wie der Ursprung des Subdiaconats und diese seine Verrichtungen hinlänglich andeuten, gehörte er, was in der griechischen Kirche noch heute der Fall ist, zu den niedern Weihen — und erst seit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts wird er in der lateinischen Kirche den ordines majores beigezählt. Schon in den früheren Zeiten finden wir vielfach die Ansicht verbreitet, daß der Subdiaconat höher stehe und vorzüglicher sei als die übrigen ordines minores und hiezu trug ohne Zweifel der Umstand viel bei, daß den Subdiaconen im Gegensatz zu den übrigen Minoristen gestattet war, die hl. Gefäße zu berühren, weßhalb denn auch Gregor der Große (c. 1. Dist. 31) die bisher nur den Majoristen obliegende Verpflichtung zum Cölibate auch auf die Subdiacone ausdehnte, was auf der andern Seite gleichfalls wieder dazu beitrug, die Bedeutung und das Ansehen dieses Weihegrades zu erhöhen. Einen weitern Schritt in dieser Richtung that Urban II. (1091) auf dem Concil zu Benevent: zwar zählt der erste Canon desselben (c. 4. Dist. 60) den Subdiaconat noch zu den niedern Weihen — „Nullus in episcopum eligatur, nisi in sacris ordinibus religiose vivens fuerit inventus. Sacros autem ordines dicimus diaconatum et presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur habuisse ecclesia" — sogleich aber fügt die Synode bei: „subdiaconos vero, quia et ipsi altaribus ministrant opportunitate exigente concedimus, si tamen spectatae sint religionis et scientiae. Quod ipsum non sine Romani pontificis vel metropolitani licentia fieri permittimus." Nach der bisherigen Praxis nämlich konnten nur Majoristen zu Bischöfen gewählt werden,

der angeführte Canon aber dehnte die Fähigkeit, gewählt zu werden, auch auf die Subdiacone aus, wenn sie nur überhaupt tauglich seien und die höhere Dispensation erfolge, eine Bestimmung, die das Ansehen dieses Weihegrades nothwendig erhöhen und ihn den ordines majores noch näher rücken mußte. Wirklich bildete auch in der unmittelbar folgenden Zeit die Frage, ob der Subdiaconat zu den höhern oder niedern Weihen gehöre, bereits eine theologische Controverse und die eine wie die andere Ansicht hatte bedeutende Männer zu Vertheidigern. Während z. B. Petrus Lombardus (Sentent. L. IV. dist. 21) nur zwei höhere Ordines kennt und Hugo von St. Victor die Ansicht der damaligen Theologen mit den Worten ausdrückt: „sacros ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos censent, quia hos solos primitiva legitur ecclesia habuisse“ (Thomassin, l. c. c. 33. n. 4), rechnen andere Schriftsteller dieser Zeit den Subdiaconat bereits unter die höhern Weihen; so sagt der Canonicus von St. Victor Petrus Cantor (de verbo mirifico): de novo institutus subdiaconatus sacer ordo und derselben Ansicht huldigt (Sentent. L. IV. dist. 23) Bandinus, der Zeitgenosse des Lombarden. — Diese aus der bisherigen Entwicklungsgeschichte des Subdiaconats ganz natürlich hervorgegangene Unsicherheit glaubte Innocenz III. für immer beseitigen und alle darüber obschwebenden Zweifel lösen zu müssen. Mit specieller Anführung der Verordnungen Gregors des Großen und Urbans II. erklärt er c. 9. X. de aetat. et qualit. 1. 14 den Subdiaconat geradezu für eine höhere Weihe und bestimmt, daß die Wahl eines Subdiacons zum Bischofe keiner Dispensation mehr bedürfe, sondern ebenso frei vollzogen werden könne, wie die eines Diacons oder Presbyters. — Ganz von demselben Standpuncte aus entschied der große Papst in einer andern Angelegenheit. Nach dem bestehenden Rechte konnte ein Sclave, der ohne Vorwissen seines Herrn die niedern Weihen empfing, von diesem wieder zurückgefordert werden; hatte er aber bereits eine der höhern empfangen, so wurde er seinem Herrn nicht mehr zurückgegeben, sondern je nach den Verhältnissen vom ordinirenden Bischofe oder mit seinem eigenen Vermögen losgekauft (c. 9. 10. 19. Dist. 54). Innocenz aber änderte (c. 7. X. de servis non ordinand. 1. 18) die bisherige Disciplin dahin ab, daß ein Sclave, der bereits Subdiacon geworden, ebensowenig als ein Diacon von seinem ursprünglichen Herrn zurückgefordert werden könne; er stellte also beide auf gleiche Linie, d. h. den Subdiaconat unter die höhern Weihen. Von dieser Zeit an wurde er denn auch von der Gesetzgebung wie von der Wissenschaft allgemein als höherer Weihegrad behandelt, nur im Ordinationsritus haben sich noch einige Spuren der frühern Disciplin erhalten: die Candidaten des Subdiaconats werden nicht, wie die des Diaconats und Presbyterats, vom Archidiacon dem ordinirenden Bischofe vorgeführt, auch wird vor ihrer Ordination das Volk nicht um sein Zeugniß befragt, ebenso wird die Weihe nicht, wie bei den beiden andern ordines majores, durch die Händeauflegung des Bischofs, sondern durch die bloße traditio instrumentorum et vestium vollzogen. — Ueber die Amtsfunctionen, die nach gegenwärtiger Praxis mit dem Subdiaconate verbunden sind, sagt das Pontificale: „Subdiaconum oportet aquam ad ministerium altaris praeparare, diacono ministrare, pallas altaris et corporalia abluere, calicem et patenam ad usum sacrificii eidem offerre“; in in welcher Zeit die Lesung der Epistel, welche gegenwärtig die Hauptverrichtung des Subdiacons ausmacht, mit diesem Ordo verbunden worden sei, läßt sich nicht genau ermitteln, nur so viel geht aus einer Stelle bei Amalarius (De divin. offic. I. 11) hervor, daß diese Function um die Mitte des neunten Jahrhunderts an einigen Kirchen vorkam, aber noch keineswegs allgemein eingeführt war. — Seitdem der Subdiaconat unter die Zahl der höhern Weihen gehörte, blieben viele angesehene Personen in diesem Grade stehen und verwalteten die wichtigsten Aemter in der Kirche, gegenwärtig aber ist er in der Regel nur eine formelle Vorbereitungs- und Uebergangsstufe zum Presbyterat und seine Functionen werden theils, wie in

Privatmessen, vom celebrirenden Priester, theils von bloßen Laien, theils, wie bei feierlichen Hochämtern, von eigentlichen Presbytern versehen. — Das Weihealter des Subdiaconats war zu verschiedenen Zeiten verschieden: das zweite Concil von Toledo (531) verlangte c. 1 das zwanzigste Lebensjahr (c. 5. Dist. 28), Justinian (Nov. 123. c. 13) das fünfundzwanzigste, Clemens V. auf dem Concil zu Vienne (1312) das achtzehnte (c. 3. de aetat. et qualit. in Clement. 1. 6), nach gegenwärtiger Disciplin wird das angetretene zweiundzwanzigste Lebensjahr erfordert (Trid. XXIII. c. 12 de ref. Fagnani, Comment. ad c. 7. X. de elect. 1. 6. n. 131). Zwischen der Verleihung der niedern Weihen und dem Subdiaconat, sowie zwischen diesem und dem Diaconat soll je ein Jahr als Interstitium beobachtet werden, jedoch ist es dem Bischofe gestattet, aus hinreichenden Gründen diese Zeit im Wege der Dispensation abzukürzen (Trid. XXIII. c. 11. 13. de ref.); die Frage, ob der Subdiaconat mit den niedern Weihen an Einem Tage ertheilt werden dürfe, muß nach dem gemeinen Rechte zwar verneint werden, aber an vielen Orten besteht die Gewohnheit, sie an demselben Tage zu conferiren, was von der Congregatio Concilii und den angesehensten Canonisten gebilligt wird, wenn es ob necessitatem aut utilitatem ecclesiae geschieht. (Reiffenstuel, L. I. tit. 11. § 6. n. 166 seq.) Der Empfang des Subdiaconats setzt einen Ordinationstitel voraus (Trid. XXI. c. 2. de ref.), während die niedern Weihen ohne einen solchen ertheilt werden können (Reiffenstuel, l. c. § 3. n. 70); wer den Subdiaconat empfangen hat, kann nicht mehr in den Laienstand zurücktreten, er hat alle Pflichten der Clerici majorum ordinum, namentlich die des Breviergebetes und die Beobachtung der Cölibatsgesetze. — Vgl. Thomassin, P. I. L. II. c. 30 sqq. Morinus, De sacr. ordinationib. P. III. Exercit. 12. c. 1 sqq. Van-Espen, J. E. U. P. I. tit. 1. c. 3. Binterim, Denkwürdigkeiten I. 1. S. 321 ff. Seitz, Rechte des Pfarramtes II. 1. S. 415 ff. und die Artikel Ordination und Ordines. [Kober.]

Subdiaconatsweihe. Der Subdiacon (subminister) hat seinen Namen von seiner Bestimmung, dem Diacon am Altare zu dienen; und zwar sind seine Verrichtungen nach dem römischen Pontificale die nachfolgenden: er hat 1) das Wasser zum Altardienste bereit zu halten und vor der Oblation des Kelches dem Weine etwas Wasser beizumischen, indem er, zum Priester gewendet, spricht: Benedicite Pater Reverende; 2) muß der Subdiacon den Diacon unterstützen, demselben dienend zur Seite stehen, die Altartücher und Corporalien waschen; 3) den Kelch und die Patene zum Opfer dem Diacon darreichen; endlich 4) feierlich, d. i. ex officio und mit dem Manipel während des Hochamtes die Epistel singen. Nach andern Ritualien hat der Subdiacon noch gewisse Nebenverrichtungen, nämlich das zu consecrirende Brod für das Volk auf den Altar zu legen, und bei Wall- und Bittgängen das Kreuz voranzutragen. Ehemals war es auch Sitte, daß Subdiaconen sich an die Kirchenthüren stellten, um die Katechumenen einzulassen, oder die öffentlichen Büßer hinauszuweisen, und zur Zeit der Opferung die Thüren geschlossen zu halten. Auch erhielten sie (nach dem ersten Briefe des Papstes Fabian) im Alterthume den Auftrag, die Gesta der Martyrer zu sammeln und aufzuzeichnen. Die Weihe des Subdiaconats wird vom Bischofe ertheilt durch die Darreichung eines leeren Kelches mit einer leeren Patene, und des Epistelbuches: bei der erstern Darreichung spricht der Bischof die Worte: Vide, cujus ministerium tibi traditur; ideo te admoneo, ut ita te exhibeas, ut Deo placere possis; bei der letztern Darreichung sind es die Worte: Accipe librum Epistolarum, et habe potestatem legendi eas in Ecclesia Sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen. Es erscheint also eine zweifache nächste Materie dieser Weihe, einmal die Darreichung des leeren Kelches mit der leeren Patene, dann die Darreichung des Epistelbuchs. Der doppelten Materie entspricht eine doppelte Form in den bei jedem Acte gesprochenen Worten. Uebrigens ist das

Epistelbuch und dessen Tradition nur eine secundäre Materie, da die ältesten Ritualien von 500 bis 1200 derselben nicht erwähnen. Auch spricht das vierte Concilium von Carthago vom Jahre 398 nur von der erstgenannten Materie. „Subdiaconus, cum ordinatur, heißt die betreffende Stelle, quia manus impositionem non accipit, patenam de manu Episcopi accipiat vacuam, et calicem vacuum.“ Es ist überall die Rede von einem leeren Kelche; sollte jedoch aus Versehen vom Bischofe ein Kelch mit Wein dem Ordinanden überreicht werden, so wäre die Ordination dennoch gültig. Das Subdiaconat wird heutzutage zu den höheren und heiligen Weihen gerechnet, wie aus der Bestimmung des Tridentinums Sess. XXIII. cap. 2 hervorgeht: Subdiaconatus est ordo major et sacer. Diese Bezeichnung erhielt die Subdiaconenweihe im Alterthum nicht. Vgl. darüber den Art. Subdiaconat. Der Ritus der Subdiaconatsweihe ist folgender. Es müssen zur Weihe ein leerer Kelch mit einer Patene, Kännchen mit einem Handtuche, und ein Epistelbuch in Bereitschaft sein, die Candidaten des Subdiaconats erscheinen angethan mit Humeral und Albe mit Cingulum, tragen auf dem linken Arme den Manipel und eine Dalmatik, in der rechten Hand eine Kerze. Nach beendigter Acolythen-Weihe wird das Graduale, die Collecte und Lection gelesen nach den Rubriken des römischen Pontificals; hierauf wendet sich der Archidiacon zu den Ordinanden und spricht: diejenigen, welche die Weihe des Subdiaconats erhalten wollen, treten herbei. Der Notar ruft einen Jeden derselben mit Namen, mit dem Zusatze, ob er auf den landesfürstlichen Tischtitel, oder auf sein elterliches Vermögen oder auf den Titel der Armuth in einem geistlichen Ordensstande die Weihe empfange. Jeder antwortet: Ich bin da. Nun werden die Ordinanden von dem sitzenden Bischofe angeredet mit: Filii dilectissimi, ad sacrum subdiaconatus ordinem promovendi etc. In dieser Anrede erinnert sie der Bischof an die Wichtigkeit ihres Vorhabens, daß das empfangene Subdiaconat nicht mehr den Rücktritt in den Laienstand gestatte, sowie an die freiwillige Uebernahme des Cölibats. Hierauf wird die Allerheiligen-Litanei angestimmt, vorher ruft der Archidiacon auch die zum Diaconate und Presbyterate zu Weihenden mit Accedant etc. Sodann werfen sich sämmtliche Ordinanden ausgestreckt auf den Boden nieder, die übrigen Anwesenden knieen, und beten die Litanei mit dem Bischofe. Nach der Bitte: „daß Du allen verstorbenen Christgläubigen die ewige Ruhe geben wollest, wir bitten Dich, erhöre uns! erhebt sich der Bischof, nimmt den Stab in die Hand, wendet sich zu den im Halbkreise noch daliegenden Ordinanden, und spricht in feierlichem Tone: Ut hos electos bene ✝ dicere digneris etc., dann kniet er sich vor dem Sessel abermals nieder, und die Litanei wird zu Ende gebetet. Nach derselben erhebt er sich mit der Infel, der Archidiacon spricht: Recedant in partem, qui ordinandi sunt Diaconi et Presbyteri. Nun ertheilt der Bischof den im Halbkreise vor ihm knieenden Weih-Candidaten eine Ermahnung, beginnend mit den Worten: Adepturi, filii dilectissimi etc., worin er dieselben an die Verrichtungen und Pflichten ihres Dienstes mahnt, als da sind: das Wasser zum Altardienste zu bereiten, dem Diacon dienen, die Leinwande des Altars und die Corporalien waschen, den Kelch und die Patene beim hl. Meßopfer dem Diacon darreichen u. s. w. Alsdann überreicht der Bischof einem Jeden einen leeren Kelch mit einer leeren Patene, beides berühren sie mit der rechten Hand, indeß der Bischof spricht: Videte, cujus ministerium vobis traditur etc. Der Archidiacon überreicht Allen die Meßkännchen, gefüllt mit Wasser und Wein, und ein Waschbecken mit einem Handtuche, und läßt sie das Alles berühren. Der Bischof steht auf und spricht stehend mit der Infel, zum Volke gewendet: Oremus Deum ac Dominum nostrum, fratres charissimi etc. Nach dieser Anrede wendet er sich gegen den Altar und spricht: Oremus etc. Nun wendet er sich wieder zu den Weihe-Candidaten mit den Worten: Domine sancte Pater omnipotens etc. Nach diesem Gebete setzt er sich, mit der Infel, und legt jedem Ordinanden das Humerale, welches bereits um den Nacken gelegt ist, auf das Haupt

mit den Worten: Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis etc.; hierauf steckt er einem jeden den Manipel an den linken Arm, mit den Worten: Accipe manipulum etc. Nach diesem legt der Bischof einem jeden die Dalmatik bis über die Schultern, und läßt den Theil auf der Rückseite ganz hinabfallen, sprechend: Tunica jucunditatis et indumento laetitiae etc. Endlich läßt er alle das Epistelbuch mit der rechten Hand berühren und spricht: Accipite librum Epistolarum, et habete potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis etc. Hierauf begeben sich die Geweihten auf ihre Plätze zurück, und Einer derselben liest zu seiner Zeit die Epistel. — Manches von dem obigen Weihe-Ritus findet sich schon in den ältesten Pontificalien vor, so die Abbetung der Allerheiligen-Litanei, und jener Theil der Belehrung, welcher die Weihe-Candidaten zu einem auferbaulichen Wandel auffordert (derselbe steht schon in dem 1200 Jahre alten Codex bei Assemani); die Darreichung des leeren Kelches findet ihren Ritus schon in der Synode von Carthago im J. 398. Jüngeren Datums ist die Darreichung des Epistelbuches nebst der dabei gebräuchlichen Formel (s. Schmids Liturgik III. Bd. 3. Aufl. S. 263). Die alten Ritualien von 500 an bis 1200 kennen diesen Gebrauch nicht. Die Sitte der feierlichen Anlegung der Cultkleider ist allmählig entstanden. Sehr verschieden vom lateinischen Ritus ist die Weise, wie bei den Orientalen das Subdiaconat ertheilt wird. Aus einem bei den Nestorianern gebräuchlichen Formular, das Morinus mittheilt, geht hervor, daß der Bischof über die zu ordinirenden Subdiaconen zuerst eine Oration spricht: Aspice in hos servos tuos etc., alsdann macht er über sie das Kreuzzeichen, und empfängt das Buch von der Hand dessen, der ordinirt wird, küßt denselben auf das Haupt, und übergibt das Buch dem Archidiacon, empfängt darauf die Stole, und hängt sie demselben um den Hals u. s. w. In Rücksicht der Verbindlichkeit des Cölibates herrscht in der lateinischen Kirche eine von der griechischen Kirche abweichende strengere Disciplin. Zwar ist vor dem eilften Jahrhunderte auch in der lateinischen Kirche in Betreff der Subdiaconen das Gebot der Enthaltsamkeit nicht überall strenge gehandhabt worden; nachher aber knüpfte sich dieses Gebot eben so allgemein bindend an das Subdiaconat, wie an die übrigen höheren Weihen, und Keiner, der vor der Ordination zum Subdiacon schon verehelicht war, durfte seine Frau nachher beibehalten; die Ordination wurde nur dann ertheilt, wenn beide Ehetheile in eine lebenslängliche Scheidung vom Bette willigten; nur wenn das Weib durch richterliches Urtheil als eine Ehebrecherin erklärt war, konnte sie der Mann wider ihren Willen entlassen, und ohne ihre Zustimmung zu den heiligen Weihen befördert werden. Bei den Griechen besteht zwar auch das Verbot der Ehe für diejenigen, welche die höheren Weihen empfangen haben; haben sie aber als Laien oder als Lectoren bereits eine Ehe eingegangen, so dürfen sie dessenungeachtet zu den höheren Weihen ordinirt werden, und ihre Weiber beibehalten. Darin liegt der Grund, warum bei den Griechen fast alle Priester, Diaconen und Subdiaconen vorher bereits verheirathet sind, die Mönche ausgenommen. Diese letztern können auch allein zum Episcopate gelangen, weil man bei den Bischöfen wenigstens noch nach altem Rechte das Gebot der Enthaltsamkeit aufrecht erhalten wissen will. Während nämlich die lateinische Kirche auch in dieser Beziehung sich fester an das kirchliche Alterthum hielt, hat die griechische Kirche schon 692 auf dem Concil. Quinisext. (in Trullo) zu Constantinopel can. 13. die laxere Praxis in Betreff des Cölibats sanctionirt. — Zur Gültigkeit des Empfanges des Subdiaconats gehören folgende Requisite; 1) Der Empfänger muß ein Mann, 2) getauft sein, 3) die Intention haben, diesen Ordo zu empfangen, 4) muß die rechte Materie und Form angewendet werden von dem rechtmäßigen Spender. Zur Erlaubtheit des Empfangs wird erfordert: 1) der Empfänger soll gefirmt sein, keiner kirchlichen Censur unterliegen und darf nicht irregulär sein. 2) Er soll die Tonsur und die vier minderen Weihen empfangen haben; 3) er soll das gesetzliche Altar, d. i. nach dem Tridentinum (Sess. XXIII.

cap. 12. de reform.) das 22. Lebensjahr erreicht haben. 4) Er soll den gesetzmäßigen Titel seines Lebensunterhaltes (s. Tischtitel) aufweisen können. 5) Er darf nicht verheirathet sein. 6) Er muß die zureichende Wissenschaft besitzen, sowie die entsprechende Heiligkeit des Wandels. In Bezug auf die Wissenschaft muß der Ordinand vor allem die Kenntniß haben von der Materie und Form seines Ordo, und von den damit verbundenen Obliegenheiten; er muß zu dem Ende das Brevier beten können, und mit den Mitteln, die Keuschheit zu bewahren, vertraut sein; endlich muß in ihm ein reger Drang zum Studium, und die Fähigkeit vorhanden sein, Alles das zu lernen, was für die höheren Weihen von ihm gefordert wird. Das Trid. (Sess. XXIII. cap. 11) gibt schon in Bezug auf die niederen Weihen die Bestimmung: „ut nemo iis initietur, quem non scientiae spes majoribus ordinibus dignum ostendat." Die Heiligkeit des Lebenswandels setzt entweder die ursprüngliche Taufunschuld voraus, oder erfordert wenigstens, daß der Subdiaconats-Candidat seine Sündenflecken seit geraumer Zeit durch die Acte einer wahren Buße getilgt habe, daß er keine Anlage oder herrschenden Hang zu irgend einem Laster in sich verspüre, vielmehr in den Tugenden, vornämlich in der Tugend der Keuschheit, bereits beruhigende Proben abgelegt habe. In dieser Vorsicht der Kirche liegt der Grund, weßwegen sie ehemals keine Neophyten zur Ordination zuließ. Vergl. hiezu die Artikel Diaconat, Diaconatsweihe, und Levitenamt. [Dür.]

Subintroductae, *συνεισάκτοι.* Die Nothwendigkeit weiblicher Dienstleistung veranlaßte von den ältesten Zeiten an die Geistlichen, Frauenspersonen in ihr Haus aufzunehmen, sei es nun, wenn sie verheirathet waren, zum Dienste ihrer Frauen, oder wenn sie im Cölibate lebten, zur Besorgung ihrer Haushaltung. Als „mit in das Haus Aufgenommene" heißen sie *συνεισάκτοι*, subintroductae. Auch nannte man sie, gleichsam in vorbeugender Entschuldigung mit Beziehung auf 1 Cor. 9, 5 Schwestern, um anzudeuten, daß sie wie Bruder und Schwester mit einander lebten, oder *ἀγαπῆται*, um ihre Dienste als christliche Liebesdienste zu bezeichnen, bisweilen auch, zur Umgehung der kirchlichen Gesetze, adoptivae, um ihr Verhältniß als eine Verwandtschaft darzustellen. Aber so unschuldig auch das Verhältniß in Wirklichkeit sein mochte, so konnte es doch nicht fehlen, daß es nicht vielfach Verdacht erregte, und auch abgesehen von diesem Aergerniß, mußte das Zusammenleben mit Frauen als eine zu gefährliche Klippe für die priesterliche Reinigkeit erscheinen. Schon früh wendete sich daher der Eifer der Kirche gegen dieses gefahrvolle Aergerniß. Die Synode von Antiochia im J. 270 verurtheilte den Paulus von Samosata besonders auch deßwegen, weil er durch sein Beispiel die Priester und Diacone verführt hatte, *συνεισάκτους* bei sich zu halten (Eusebius hist. l. 7. c. 2). Die Synode von Elvira gestattet dem Cleriker nur eine Gott verlobte Schwester oder Tochter bei sich zu haben, aber durchaus keine Fremde (can. 27). Der hl. Basilius befahl sogar einem siebzigjährigen Priester, seine Magd zu entlassen (ep. 17), und mit gleichem Ernste eiferten Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus gegen den gefährlichen Gebrauch. — Auch das Concilium von Nicäa sah sich veranlaßt, sein Augenmerk darauf zu richten, und es erließ darüber den III. can., der in der Uebersetzung des Dionysius also lautet: Interdixit per omnia magna Synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono nec alicui omnino, qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem: nisi forte matrem, aut sororem aut amitam, vel eas tantum personas, quae suspiciones effugiunt. Dieser Canon bildet die Grundlage der ganzen spätern Gesetzgebung der Kirche de cohabitatione clericorum et mulierum. In mehreren Uebersetzungen, wie im codex Romanus, bei Ruffinus, Isidor und Ferrandus steht anstatt subintroducta, — mulier extranea, also eine Frau, die nicht zum Hause, zur Familie gehört. Es kann daher über die Bedeutung des Wortes und des ganzen Canons kein Zweifel sein. Deßungeachtet wollte Baronius den Canon als ein

Cölibatgesetz geltend machen, indem er unter den subintroductae Ehefrauen verstand. Allein dieß hat nicht nur den Sprachgebrauch der Väter, die Uebersetzungen und die Erklärung aller spätern Concilien, die diesen Canon erneuern, gegen sich, sondern der Canon verbietet ausdrücklich nur Personen, die einen üblen Ruf veranlassen könnten, was bei einer Ehefrau nicht der Fall ist, und legt allen Clerikern ohne Unterschied diese Verpflichtung auf, also auch denen der niedern Weihen, welche zur Enthaltsamkeit weder in der griechischen noch in der römischen Kirche verpflichtet waren. Endlich verbietet der Canon nicht bloß, mit den subintroductis in geschlechtlicher Gemeinschaft zu leben, sondern überhaupt mit ihnen unter einem Dache zu wohnen, während es den vor der Ordination verheiratheten Geistlichen nie untersagt, sondern vielmehr anempfohlen war, ihre Frauen im Hause zu behalten, und wie Bruder und Schwester mit ihnen zu leben; ja, wenn man dem Socrates und Sozomenus glauben darf (s. d. A. Nicäa), weigerte sich sogar auf den Rath des Paphnutius das Concil, die verheiratheten Cleriker zur Enthaltsamkeit zu verpflichten. — Von dem allgemeinen Verbote der Haushälterinnen nimmt der Canon nur Mutter, Schwester und Tante aus, fügt aber bei: *ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγεν.* Es ist nun nach den verschiedenen Uebersetzungen ungewiß, ob diese Clausel restrictiv sei, so daß auch die genannten Personen nur unter der Voraussetzung ihrer Unbescholtenheit als zulässig anerkannt werden, oder ob sie vielmehr die Zulässigkeit außer den Genannten auch auf alle andere Personen ausdehne, die keinem Verdachte unterliegen. Gratian hat (can. 16. dist. XXXII.) diesen letztern Sinn angenommen mit der Uebersetzung aut etiam eas idoneas personas, quae fugiant suspiciones: und in diesem Sinne ist auch der Canon im neuern Kirchenrechte anerkannt, während früher immer der Hauptnachdruck auf der Forderung der Verwandtschaft lag. So wurde der Canon oft erneuert und eingeschärft, zum Beispiel in der römischen Kirche von Siricius im J. 385 (can. 31. dist. LXXXI.), und Gregor dem Großen (L. III. cp. 26), der jedoch nicht unterläßt, die Geistlichen wenigstens aufzufordern, daß sie lieber gar keine Frau, nicht einmal die vom Concilium in Nicäa gestatteten, im Hause dulden sollen (L. VII. cp. 39), indem er auf die Worte des hl. Augustinus hinweist: quae cum sorore mea sunt, sorores meae non sunt. Das Carthaginiense III. (can. 27. dist. LXXXI.) dehnt zwar die Verwandtschaftsgrade weiter aus, gestattet aber durchaus keine Fremden. In gleicher Strenge erneuern den Canon das Concilium von Braga (563), von Orleans (538), von Tours (567) und von Agde. Noch weiter ging der Kaiser Justinian, der in der Novelle 123 cap. 29 dem Bischof verbietet, irgend eine Frau in seinem Hause zu haben. Dieselbe Maßregel der Aufhebung des vom Nicänum gestatteten Indultes ergriff man im Abendlande, als im achten und neunten Jahrhunderte die öffentliche Sittlichkeit so sehr in Verfall kam. Eine Synode von Rom unter Zacharias a. 743 duldet auch keine verwandten Frauen im Hause der Geistlichen; das nämliche beschließt das von Paulinus von Aquileja im J. 791 gehaltene Concil von Friaul; diese Strenge wendet auch der Bischof Theodulph von Orleans an (cap. 12) und ebenso die Concilien von Aachen 837, Mainz 813 und 888 (c. 2. X. de cohab. cler. [III. 2]), Nantes. Auf diese Anstrengung folgte eine völlige Erschlaffung, und die Folge war, daß im zehnten und eilften Jahrhundert die Kirche geradezu gegen den offenen Concubinat der Geistlichen zu kämpfen hatte. Mit besonderer Kraft trat der hl. Gregor VII. dem Unwesen entgegen; auch Innocenz III. erneuerte die alten Gesetze und viele Provincialconcilien kamen ihm zu Hilfe. Aber die Verwandtschaft der Hausgenossinnen wurde schon nicht mehr mit derselben Strenge urgirt, so gestattet ein Concilium zu Salzburg 1420 „quae propter aetatem, morumque gravitatem, aut si fieri potest, consanguinitatem omnem merito suspicionem excludant." Auch das Concilium von Trient richtet seine Schärfe zunächst nur gegen die Concubinen und verbietet von andern Frauenspersonen nur ganz allgemein: „de quibus possit haberi suspicio"

(Sess. XXV. de reform. cap. 14). In gleicher Allgemeinheit hält sich in der Regel auch die neuere Gesetzgebung. Von einer Beschränkung der Hausgenossenschaft auf die Verwandtschaft ist kaum mehr die Rede, höchstens wird noch ein reiferes Alter zur Bedingung gemacht; die Bestimmung desselben bleibt aber natürlich sehr schwankend, so daß die kirchlichen Maßregeln gegen dieses Uebel mehr repressiver als prohibitiver Art sind. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß es im Rechte und in der Pflicht der Bischöfe liegt, nicht bloß im einzelnen Falle eine Person als verdachterregend zu bezeichnen und so das schon entstandene Aergerniß zu beseitigen, sondern auch durch allgemeine Verordnungen Bedingungen der Zulässigkeit weiblicher Hausgenossinnen aufzustellen und so vorbeugend den guten Ruf und die Sittlichkeit der Geistlichkeit zu schützen. [Weinhart.]

Subsidium charitativum, s. Abgaben.

Substanz, substantia. Von substare gebildet bedeutet dieses Wort das unter und in einer Sache Seiende, den Grund des Daseienden, das sog. Wesen des Erscheinenden und ebendamit näher das Beharrliche und Gleichbleibende im Gegensatze zu dem Wechselnden und Vergänglichen an den Dingen. Mithin ist Substanz zunächst ein Relativbegriff inwiefern das Beharrliche, Gleichbleibende &c. an den Dingen nicht anders als unter Beziehung desselben auf das Vorübergehende, Wechselnde &c. daran gedacht wird, wobei dann letzteres als ein zu der Substanz Hinzugekommenes und an ihr Haftendes, als Accidenz erscheint. Sieht man aber von dieser Beziehung ab, so bleibt als Inhalt des Begriffes das wahrhaft Seiende schlechthin und substantia ist so viel als essentia, ὄντως ὄν. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem griechischen Worte, dessen Uebersetzung substantia ist, nämlich οὐσία, nur daß hiebei der Begriff des Seins schlechthin als das Frühere, die Relation als das Spätere bezeichnet ist (Vgl. Aristot. de Categor. und hiezu Trendelenburg, Geschichte der Categorien. Berlin 1846.). Es leuchtet ohne Schwierigkeit ein, der Begriff des schlechthin Seienden könne mit dem Worte Substanz nur dann verbunden werden, wenn Gott, der Begriff des relativ Seienden aber nur dann, wenn Geschaffenes Substanz genannt wird, und auch umgekehrt, es dürfe mit dem Ausdruck Substanz, wenn er auf Gott angewandt wird, nur der Begriff des schlechthin Seienden, wenn er auf Geschaffenes angewandt wird, nur der Begriff des relativ Seienden verbunden werden, denn Gott ist als schlechthin seiend nicht nur insofern zu begreifen als er ewig seiend keinen Ursprung d. h. keinen außer ihm liegenden Grund des Daseins hat, sondern auch insofern als er absolut für sich seiend und in sich selbst existirend nicht erst in einem Andern zur Existenz und Erscheinung kommt; das Geschaffene hingegen ist schon darum wesentlich Relatives, das nicht ohne ein Anderes gedacht werden kann, weil es den Grund seines Seins außer sich hat, dann aber nicht minder auch darum, weil es sich als das, was es ist, nicht an und in sich selbst, sondern nur in einem zu ihm Hinzugekommenen und insofern in einem Anderen und durch ein Anderes zur Erscheinung und Geltung zu bringen vermag. Es hält nicht schwer die hieher gehörigen Distinctionen zu beachten und so die sonst leicht möglichen Irrungen zu vermeiden. Verbindet man mit dem Wort Substanz den Begriff eines Seins, dem wesentlich Accidenzien inhäriren, so geht es nicht an, Gott Substanz zu nennen. In diesem Sinne hat Augustin bemerkt, es sei ein Mißbrauch Gott substantia zu nennen; der Ausdruck essentia sei vorzuziehen; und ihm folgten mehrere spätere: Anselm, Abälard, Petrus Lombardus u. s. w. (Aug. de trinit. VII. 4 und 5; Anselm Monolog. c. 25; Abael. introd. ad theol. II. 10; Petr. Lomb. Sentt. I. 8, 8.). Stimmen andere dieser Bemerkung nicht bei (vgl. Petav. de trinit. IV. 3), so darf man nicht ohne Weiteres urtheilen, sie haben eine abweichende Ansicht über das Wesen Gottes; es kann einfach darum geschehen, weil sie mit Substanz den Begriff des schlechthin Seienden ohne alle weitere Beziehung verbinden. Verbindet man dagegen mit dem Worte Substanz

den Begriff eines relativ Seienden d. h. eines Seienden, dem Accidenzien inhäriren und das in Accidenzien zur Existenz und Erscheinung kommt und nennt deßungeachtet Gott Substanz, dann äußert man eine Anschauung, die wir als pantheistische zu bezeichnen pflegen (s. d. Art. Pantheismus). Hält man streng den Begriff des schlechthinigen Seins fest, so darf man eigentlich nur Gott als Substanz bezeichnen. In diesem Sinne sagt Cartesius, nachdem er Substanz als eine res definirt hat, quae nulla alia re indigeat, ad existendum, „Et quidem substantia quae plane nulla alia re indigeat, ens unicum tantum esse potest, nempe Deus“ und setzt bei: „atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et creaturis univoce.“ (Princ. phil. P. I. 51.). Welche Anwendung von dieser Begriffsbestimmung Spinoza gemacht, ist bekannt. Faßt man dagegen Substanz als Gegensatz von Accidenz ins Auge und nennt man demgemäß alles Substanz, was nicht Accidenz ist, dann muß man das Geschaffene als solches, die Welt im Ganzen als Substanz bezeichnen, inwiefern die Creatur eben nicht Accidenz einer zu Grunde liegenden Substanz, eines pantheistischen Gottes, sondern ein durch einen Willensact ins Dasein Gesetztes, mithin ein Fürsichseiendes und insofern wahrhaft Seiendes ist. Die einzelnen Bestandtheile der Welt sodann erscheinen stets als beides zugleich, als Substanzen und als Accidenzien; als Substanzen inwiefern jedem Seienden Anderes in der Eigenschaft eines Accidentellen inhärirt, als Accidenzien inwiefern jedes Einzelne auf ein Anderes als seinen Grund zurückweist. Dabei aber kommt man nothwendig auf ein Letztes, was nur Substanz, nicht Accidenz ist. Nach dem vorhin Bemerkten könnte man geneigt sein als solches ohne Weiteres die Welt im Ganzen zu bezeichnen. Bei näherer Betrachtung gewahrt man jedoch bald, daß man sich hiemit nicht nur zu allgemein und unbestimmt, sondern geradezu unrichtig ausdrückte. Bei dem angedeuteten Regressus gelangt man nämlich zuletzt bei zwei Substanzen an, wovon keine als Accidenz der andern gelten kann und die auch alle beide nicht mehr die Accidenzien einer weitern Substanz sind, die mithin gleicherweise als Substanzen allein zu gelten haben. Diese beiden Substanzen sind Geist und Natur, genauer einerseits die Eine Natur — es gibt nur Eine Natursubstanz — andererseits die unendlich vielen Geister, deren jeder ebenso Substanz ist wie die Eine Natur. Inwiefern der Mensch obgleich Natur und Geist in sich vereinigend doch keines von beiden ist, ist er als dritte Substanz zu bezeichnen, die nicht mehr Accidenz ist. Dieß ist der Sinn des christlichen vom Lateranense IV. formulirten Dogma, daß Gott zwei Creaturen geschaffen habe, die geistige und die körperliche und dann noch als dritte, die jene beiden in sich vereinige, die menschliche. Weitere Erörterungen, die hier anzuknüpfen wären, über die in der Verschiedenheit der Bethätigung oder Aeußerung zu Tage tretende Verschiedenheit der Substanzen, über die wissenschaftliche und practische Bedeutung dieser Einsicht *c. sind durch das in mehreren andern Artikeln, namentlich Dualismus, Geist, Mensch, Pantheismus, Scholastik, Beigebrachte überflüssig geworden. — Die wichtigste Rolle spielt der Begriff Substanz in der Lehre von der Dreifaltigkeit, wohl auch in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, ferner in der Lehre von der Person Christi und den Sacramenten. — Was die göttliche Dreifaltigkeit betrifft, so pflegen wir statt „Ein Gott, drei Personen“ wohl auch zu sagen „Eine Gottheit, Eine göttliche Substanz oder Ein göttliches Wesen und drei Personen“ — una divinitas, una substantia s. essentia, tres personae. Dabei ist weder Substanz (Gottheit, göttliches Wesen) als abstractes Allgemeines genommen, das in den drei Personen als Concreten zur Existenz käme, nach Art der Species und Genera, noch unter den drei Personen drei Erscheinungsweisen der Substanz verstanden. Jenes ist in der Verwerfung des Tritheismus, dieses in der Verwerfung des Sabellianismus zurückgewiesen, und die göttliche Substanz erscheint ebenso als Persönlichkeit (divinitas = deus) wie die drei göttlichen Personen als Substanzen. Darum ist an sich der Ausdruck keineswegs unrichtig dessen sich Einige bedient haben, in trinitate esse tres substantias et unam

naturam oder auch selbst unam personam. Es ist bloß zu Folge einem Uebereinkommen, daß man sagt una substantia, tres personae; was besonders darin deutlich zu Tage tritt, wenn, wie bei den Alten nicht selten geschieht, die Einheit in Gott substantia, die drei Personen subsistentiae genannt werden, welch letzteres Wort Uebersetzung des griechischen ὑπόστασις ist. Die hieher gehörigen Erörterungen sammt der endlichen Feststellung der zu gebrauchenden Ausdrücke sind nur Uebertragungen aus dem Griechischen, wo nach mehrfachen Schwankungen die Sache endlich dahin fixirt wurde, daß man die Einheit Gottes mit *οὐσία* = *φύσις*, die drei Personen mit *ὑποστάσεις* = *πρόσωπα* bezeichnete. (Vgl. hierüber Petav. de trinit. IV. 1 ff. und Hergenröther, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Naz., bes. S. 67 ff.; vor Allem aber mehrere Schriften der drei Cappadocier, vorzüglich die dem Basilius und dem Gregor von Nyssa zugeschriebene de differentia Essentiae et Hypostaseos — *περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Ausdruck Substanz in der Lehre von den Eigenschaften Gottes und der Person Christi. Ueber das Verhältniß der göttlichen Substanz zu den Eigenschaften Gottes vgl. den Art. Gott, über die Namen aber, womit die beiden Naturen und die Persönlichkeit Christi bezeichnet werden, sowie die Irrungen, die erst dann ein Ende nehmen konnten, nachdem die Ausdrücke für das Eine und Andere festgestellt waren, was man bezeichnen wollte (*μία ὑπόστασις*, *δύο φύσεις*, una persona = subsistentia, duae naturae) die Art. Communio naturarum, Christus, Ephesus, Chalcedon. — Die weitaus interessanteste Erörterung über den Begriff der Substanz muß die Lehre von den Sacramenten enthalten. Weil nämlich in den Sacramenten (nicht bloß in dem der Eucharistie, sondern in allen sieben) Transsubstantiation stattfindet, d. h. an die Stelle der vorhandenen Substanz oder des vorhandenen Wesens eine andere Substanz, ein anderes Wesen gesetzt wird, während das Aeußere, das der sinnlichen Wahrnehmung Zugängliche, unverändert bleibt, so fällt vor Allem der Lehre von den Sacramenten die Erörterung der Frage zu, in welchem Verhältnisse Substanz und Accidenz zu einander stehen. Um indessen hier nicht anderwärts Gesagtes zu wiederholen (s. d. A. Sacramente und Transsubstantiation), beschränken wir uns auf die kurze Bemerkung, es werde in der angeregten Frage unter Substanz weder das Individuum als solches (die Aristotelische *πρώτη οὐσία*) noch ein Allgemeines (die Aristotelische *δευτέρα οὐσία*) noch auch das verstanden, was den Inhalt des sogenannten Begriffs einer Sache bildet und in der Definition ausgesprochen wird (das Aristotelische *τί ἐστιν*), ja auch nicht das, was man gemeinhin das Was oder Wesen einer Sache schlechthin zu nennen pflegt (das Aristotelische *τό τι ἦν εἶναι*), sondern das in einer bestimmten Beziehung concentrirte Wesen des betreffenden Gegenstandes, wie z. B. die (in der Taufe aufgehobene d. h. durch ein Anderes ersetzte) adamitische Geschlechtlichkeit des einzelnen Menschen, eine Beziehung oder Seite des Menschen, welche nicht geradezu dessen Wesen ist, in welcher aber dieses (wie auch in anderen) concentrirt sein kann. Demgemäß darf man dem Begriff der Transsubstantiation nicht die Aristotelischen Kategorien zu Grunde legen, und es ist ein nicht nur ungenauer, sondern sogar unrichtiger Ausdruck, wenn man als deren Folge das Bestehenbleiben der Accidenzien ohne entsprechende Unterlage, des *ἐν ὑποκειμένῳ* Seienden oder *καθ' ὑποκειμένου* Ausgesagten ohne *ὑποκείμενον* bezeichnete. — Diese Bemerkung leitet uns zum Schlusse. Substanz ist, wie alles Beigebrachte ergeben hat und wie durch zahlreiche Hinweisungen noch weiter zum Ueberflusse dargethan werden könnte, ein vieldeutiger Begriff; die verschiedensten Dinge werden Substanzen genannt und darnach gestaltet sich das Verhältniß von Substanz und Accidenz auf die mannigfaltigste Weise. Daraus folgt von selbst, es gehe nicht an, bestimmte feste Schemen, wie z. B. die Aristotelischen Kategorien, zu Grunde zu legen, wenn es gilt ein Urtheil abzugeben über Dinge, die als Substanzen und über Verhältnisse die als Substantialitätsverhältnisse oder als

Beziehungen zwischen Substanz und Accidenz bezeichnet sind. Will man nicht irregeführt werden, so sehe man stets, wo das Wort Substanz gebraucht ist, auf die Sache allein und baue nie auf einen mit dem Worte a priori verbundenen Begriff. [Mattes.]

Subtile, s. Kleider, heilige.

Subunisten und Subutraquisten, s. Husiten.

Succursalisten, s. Desservants.

Sudarium, s. Schweißtuch.

Südamerica (Spanischer Colonisation). Strenge genommen kann man die Länder nördlich der Landenge von Panama nicht zu Südamerica rechnen; geographisch gehören die Staaten von Mittelamerica, Yucatan und Mexico mit einer Bevölkerung von mehr als 11 Millionen Seelen zu Nordamerica. In kirchlicher Hinsicht lassen sich diese Länder jedoch füglich mit den früheren spanischen Besitzungen in Südamerica zusammenstellen. Guiana, obwohl es gegenwärtig vierfach getheilt, und theilweise von andern Nationalitäten als der spanischen eingenommen ist, rechnen wir zum spanischen Südamerica aus Gründen, die aus der Darstellung selbst einleuchten werden. Auch kann bei der Behandlung der kirchlichen Zustände des spanischen Südamerica's ein wiederholter Rückblick auf Brasilien, das schon in einem eigenen Artikel in diesem Werke besprochen worden ist, nicht vermieden werden. — Ganz Südamerica enthält einen Flächenraum von etwa 333,000 teutschen Quadratmeilen, wovon auf die ehemaligen spanischen Länder mit Einschluß von Patagonien und Guiana 188,927 □M. und auf Brasilien 144,000 □M. kommen. Nimmt man hierzu die Staaten von Mexico, Yucatan und Centralamerica, 52,580 □M., so erhält man ein Gebiet von 385,947 □M. Humboldt rechnete auf die spanischen Besitzungen zu Anfange des 19. Jahrhunderts 236,000 □M. Auf diesem unermeßlichen Ländergebiete, das ohne Zweifel die fruchtbarsten und schönsten Gegenden der Erde in sich begreift, ist mit Ausnahme einiger kleineren Districte die katholische Religion die herrschende, wenn gleich die christliche Cultur noch bei Weitem nicht bei allen südamericanischen Völkern durchgedrungen ist. Die Bekehrung dieser Länder wird ein unvergängliches Denkmal des Ruhmes für die katholische Kirche bleiben, dem außer der Begründung des Christenthumes in der Römer- und Griechenwelt, und außer der Bekehrung des germanischen und scandinavischen Nordens die Kirchengeschichte schwerlich etwas Ebenbürtiges an die Seite zu setzen hat. Die Kirche hat sich hier ein Gebiet erworben, und Völker und Staaten gegründet, die eine große Zukunft in sich tragen, und die ihr einst noch für die große Sorgfalt, womit sie die Urvölker America's dem drohenden Untergange, dem sie auf allen vom Protestantismus beherrschten Gebieten anheimgefallen sind, entrissen hat, ihren Dank abtragen werden. Allerdings macht der Protestantismus gegenwärtig die äußersten Anstrengungen, der Kirche ihr schönes Erbtheil in America zu entreißen, wozu der politische Zerfall der südamericanischen Staaten seit der Erringung ihrer Unabhängigkeit vom Mutterlande ihn vielfach ermuthigt hat; indeß ist mit Zuversicht zu erwarten, daß die Kirche, welche diese Völker zu bekehren wußte, auch Mittel besitzen wird, sie in ihrer Gemeinschaft zu erhalten. — Wir theilen gegenwärtige Abhandlung, der mit Rücksicht auf den Zweck des ganzen Werkes natürlich sehr enge Grenzen gesteckt sind, in 3 Abschnitte ein, wovon der erste über die Bekehrung, der zweite über den politischen und religiösen Zustand dieser Länder in der Gegenwart, der dritte über die kirchliche Statistik einen kurzen Ueberblick gibt. I. Abschnitt. Derselbe Geist der katholischen Kirche, der nicht ruhet, so lange auf Erden noch Völker leben, die von der Erkenntniß Christi ausgeschlossen sind, führte den Christoph Columbus über den Ocean, damit auf der andern Hemisphäre das Kreuz des Erlösers aufgepflanzt würde. Getreu diesem Geiste, der zur Entdeckung der neuen Welt führte, hat auch das spanische Volk,

und wetteifernd mit ihm die Portugiesen, seine Aufgabe in America durchaus nicht von dem weltumfassenden Berufe der Kirche getrennt. Man hat vielfach den Spaniern in America unmenschliche Grausamkeit, unersättliche Habgier und ein Uebermaß von Lastern aller Art zum Vorwurfe gemacht. Die Geschichtschreiber ergehen sich in romanhaften Schilderungen der Ausrottung zahlreicher Völkerschaften, der gewaltsamen Bekehrung durch rohe Kriegsknechte u. dgl. mehr. Aber man darf nicht vergessen, daß es meistens englische und niederländische und zum Theil französische Schriftsteller sind, durch deren Vermittlung der Norden von Europa die Kunde der americanischen Begebenheiten bekommen hat, und daß der Geist der Häresie und des Sectenhasses aus begreiflichen Gründen die Quellen gerade hier mehr getrübt hat, als irgendwo anders. Selbst die Berichte des Lascasas flossen uns nur durch eine höchst verdächtige Vermittlung zu, und werden durch andere Nachrichten und namentlich durch höchst schätzenswerthe Specialberichte und Tagebücher einzelner Missionäre vielfach berichtigt oder in ihrem Eindrucke gemildert. Wahr ist es, daß die spanische Nation unter ihren Eroberern, Kaufleuten, Beamten, Kriegern &c. viele habsüchtige, grausame, rohe Männer nach America gesendet hat, unter deren schlechter Behandlung die Völker der neuen Welt unendlich viel gelitten haben. Sie verloren ihre politische Selbstständigkeit, viele Menschen gingen in Folge der blutigen Kriege zu Grunde, ganze Völkerschaften wurden durch Mißhandlung aller Art fast ausgerottet. Indeß wo in der Welt hat je ein Volk bestanden, das nicht in allen seinen Ständen schlechte Elemente enthielte, die, sich selbst überlassen, durch die Aussicht auf reiche Beute oder durch Herrschsucht gelockt, unter ähnlichen Verhältnissen nicht gerade so, wie die so hart getadelten Spanier in America gehandelt hätten oder handeln würden? Man betrachte nur heut zu Tage diese Schaaren teutscher oder brittischer Auswanderer, die America und Australien überschwemmen, und frage, was man von ihnen zu erwarten berechtigt wäre, wenn sie unter ähnlichen Umständen, wie früher die Spanier nach Peru und Mexico gekommen wären. Dagegen bleibt das der unvergängliche Ruhm des spanischen und zum Theile des portugiesischen Volkes, daß sie neben den vielen grausamen und habsüchtigen Abentheurern auch eben so viele Helden der Menschenliebe und Tausende von begeisterten Glaubenshelden, von denen Viele den Martertod starben, hervorbrachten, die an der Bekehrung und Rettung der americanischen Völker mit segensreichem Erfolge gearbeitet haben. Der **Kirche** aber gebührt noch ins Besondere der Ruhm, daß sie nicht allein diese Männer zu solchem Thun begeistert, sondern sie auch mit einer Auctorität ausgerüstet hat, wodurch sie in den Stand gesetzt wurden, den Widerstand nicht allein des rohen Haufens, sondern selbst übelgesinnter Statthalter und Vicekönige zu brechen. Die ganze Geschichte der spanischen Herrschaft in America bietet uns eine Reihe ununterbrochener Kämpfe zwischen den Bischöfen und geistlichen Orden einer Seits, und den königlichen Statthaltern andrer Seits dar. Der Gegenstand des Streites waren meistentheils die verkannten Rechte der Ureinwohner, zu deren Schutz die Vertreter der Kirche mit einer wahrhaft bewunderungswürdigen Liebe und Energie auftraten. Indeß darf man doch auch der Regierung nicht ihre hohen Verdienste um die Cultivirung des neuen Welttheils absprechen. Die Spanier haben die Colonisation in einem so hohen Grade verstanden, daß unter den neuern Völkern keines, unter den alten nur die Griechen ihnen darin zu vergleichen sind. Mit dem practischen Sinne, womit sie den richtigen Ort zur Anlegung einer Niederlassung wählten, und seine zukünftige Wichtigkeit für die Beherrschung und Vertheidigung des Landes, für Handel und Bergbau vorherberechneten, verbanden sie jenen ächten von der katholischen Kirche ihnen eingehauchten socialen Geist, gemäß welchem sie ihre Colonien auf einer soliden Grundlage zu bauen wußten. Sie gründeten zuerst eine Kirche; eine Klostergenossenschaft bildete häufig den geistigen Stamm einer zukünftigen Stadt, durch deren Beispiel die Anbauer zur fleißigen Cultur des Bodens aufgemuntert, durch deren unverdrossenes Wirken die noch ungeordneten

Elemente zu einem moralischen Ganzen geformt und gebildet wurden. Die Geschichte zeigt uns spanische Niederlassungen, wie z. B. Buenos-Ayres, die im Anfange mit den außerordentlichsten Mißgeschicken zu kämpfen hatten, und die wiederholt einer völligen Auflösung nahe waren, dennoch aber immer wieder wie ein vom Sturme gebrochener Baum, dessen Wurzel neue Sprossen treibt, gleichsam aus dem Boden neu emporwuchsen, weil sie durch die Kirche in sich selbst einen unverwüstlichen Lebenskeim bargen. So ist es den Spaniern gelungen, europäische Cultur und Sprache über unermeßliche Gebiete auszubreiten. Es ist nicht dieses habsüchtige, nur auf Handel und Gewinn, und auf möglichste Aussaugung der eroberten Länder berechnete System der Engländer und Holländer, welches die Spanier und Portugiesen in America in Anwendung brachten. Ein großer Theil der Einkünfte ihrer überseeischen Provinzen wurde auf die Verwaltung und Einrichtung dieser Länder selbst verwendet. Städte wie Mexico, Puebla, Guadalaxara, Quito, Lima, Buenos-Ayres, Rio-Janeiro, St. Salvador wetteifern an Pracht der öffentlichen Gebäude mit den stolzesten Städten der Mutterländer. Ihre herrlichen Cathedralen, die zum Theile aus Marmor gebaut, und mit Reichthümern an Gold, Silber und Edelsteinen überladen sind, oder wenigstens, so lange die spanische Herrschaft dauerte, überladen waren, finden kaum in Europa ihres Gleichen. Würden die Engländer heut zu Tage aus Ostindien, welches sie doch schon lange beherrscht haben, oder die Holländer von Java und Sumatra vertrieben, so würde man nach 10 Jahren kaum eine Spur ihrer jetzt so mächtigen Herrschaft mehr finden. Die dort ansäßigen Europäer würden ein Land bald verlassen, in dem sie nie recht einheimisch waren; die Sprache würde in Vergessenheit gerathen, und die protestantischen Gemeinden, die hier und da gegründet sind, würden bald wie schwächliche Treibhauspflanzen, denen die künstliche Pflege entzogen ist, vertrocknen. Spaniens Herrschaft dagegen ist in America schon fast seit 40 Jahren untergegangen, aber seine Sprache, seine Cultur und Religion besteht von der Grenze Patagoniens bis zum Rio Colorado fort. Ein ganz besonderes Verdienst erwarb sich die spanische Regierung dadurch, daß sie für die Gründung von Bisthümern in ihren Colonien sorgte, und dieselben auf das Großmüthigste ausstattete. Dadurch senkte sich das Christenthum in den Boden der neuen Welt ein, es wurde dort einheimisch, und konnte alle nachfolgenden politischen Erschütterungen so wie auch den Sturz der spanischen Herrschaft überleben. Der spanischen Sprache und Cultur in America hat bis auf den heutigen Tag durch die Ueberflutung durch anglo-americanische Einwanderung nur in den Gegenden ein Abbruch geschehen können, wo ein der Gründung von Bisthümern nicht günstiges Missionssystem es versäumt hatte, auf dieser von Gott selbst angeordneten Grundlage die neue christliche Gesellschaft zu bauen. Dieses gilt in Nordamerica von Florida, Texas und Obercalifornien, während in Südamerica die in dieser Hinsicht vernachläßigten La Platastaaten und Guiana am meisten bloßgestellt sind. Mit der Gründung der Bisthümer war auch zugleich der Grund zu allen jenen Anstalten der Erziehung, der Wohlthätigkeit, der Krankenpflege 2c. gelegt, die an eine bischöfliche Kirche gleich der Rebe an die Ulme sich anzulehnen pflegen. Es erwachte in der neuen Welt ein selbstständiges geistiges Leben, das nicht nur in den Klöstern und zahlreichen Collegien der religiösen Genossenschaften, sondern auch in einer Anzahl eigner Landesuniversitäten gepflegt wurde, und seine schönste Blüthe trieb, als zuerst in der hl. Rosa von Lima der junge Boden America's eine von der ganzen katholischen Kirche verehrte Heilige hervorbrachte. — Das bewunderungswürdigste Werk der katholischen Kirche im spanischen America ist aber ohne allen Zweifel die Rettung eines großen Theiles der Urvölker dieses Welttheils. Da gerade in Betreff der Behandlung der Eingebornen den Spaniern von ihren politischen und religiösen Feinden die bittersten Vorwürfe gemacht worden sind, so bedarf dieser Punct einer näheren Beleuchtung. Das Benehmen der Spanier gegen die Völkerschaften America's stellt sich am leichtesten in das natürliche Licht

durch die Vergleichung mit der Handlungsweise gerade desjenigen Volkes, welches aus Religionshaß und aus politischer Eifersucht als der hartnäckigste und erbittertste Ankläger der Spanier aufgetreten ist, wir meinen des protestantischen Englands. Beide Völker haben einen großen Theil America's beherrscht, Spanien mit dem stammverwandten katholischen Portugal den Süden, England mit den protestantischen aus ihm hervorgegangenen Unionsstaaten den Norden. Es fragt sich also, welche Folgen hat die beiderseitige Herrschaft für die Urstämme America's gehabt? Wird ein bereits civilisirtes Volk, das regelmäßigen Ackerbau, Städteleben und Pflege der Wissenschaften kennt, durch ein anderes Volk beherrscht, so wird der übermächtige Einfluß, den das beherrschende Volk auf das unterworfene ausübt, in dem geistigen Leben des letzteren ein Gegengewicht finden, welches einer Zerstörung seiner vollen Fortexistenz vorbeugt. Anders verhält es sich aber bei der Beherrschung eines auf niederer Culturstufe stehenden Volkes durch ein geistig völlig entwickeltes Volk. Hier steht jenes in Gefahr, durch das beherrschende Volk gewisser Maßen erdrückt zu werden, und sogar physisch unterzugehen. Ein wildes Volk wird von seinen geistig überlegenen Beherrschern nicht als ebenbürtig anerkannt; es wird zur Sklaverei erniedrigt; es wird in Kriegen und Empörungen aufgerieben, es wird durch habgierige und unbarmherzige Einwanderer von seinem Grund und Boden verdrängt, und tückisch oder gewaltsam ausgerottet, oder endlich durch moralische Ansteckung zu Grunde gerichtet. Dieser Erscheinung begegnen wir überall, wo Europäer sich der Länder der Wilden bemächtigen, und den Strom der Auswanderung in dieselben sich ergießen lassen. Die katholischen Spanier machen hier keine Ausnahme von der allgemeinen Regel. Grausamkeit, Habsucht und Wollust sind in der verderbten Menschennatur so stark, daß es kein noch so edles Volk gibt, in dem nicht zu Zeiten und unter besonders begünstigenden Umständen diese gleichsam zur andern Natur gewordenen Elemente zur Herrschaft gelangten. Durch Kriege, Bedrückung, Demoralisation sind unzählige der Ureinwohner des spanischen America's zu Grunde gerichtet worden, und von dieser Seite ist die Anklage Lascasas (s. d. Art.) gegen seine Landesleute gerecht. Aber ein edles christliches Volk muß auch in sich und in seiner Religion die Hilfsmittel finden, den besagten Uebelständen zu steuern, und erst nach Abwägung der Einwirkung des bösen und des guten Prinzipes liefert das Gesammtresultat einen Maßstab zur gerechten Beurtheilung seiner Verdienste oder seiner Schuld. Die Engländer, welche bisher die beharrlichen Ankläger der Spanier gemacht haben, dachten gar nicht daran, daß auch ihr eignes Thun einem gerechten Gerichte unterworfen werden würde. Jetzt, wo die Resultate überschaut werden können, drückt eine unparteische Vergleichung die Wage zu Gunsten Spaniens tief zu Boden. Auf dem Gebiete America's, welches von den protestantischen Engländern und deren Abkömmlingen beherrscht wird, lebten ehemals nach den zuverlässigsten Berechnungen zwischen drei und vier Millionen Indianer, welche zu den allerkräftigsten und kriegerischsten Stämmen dieses Welttheils gehörten. Heut zu Tage sind alle diese Ureinwohner bis auf wenige dürftige Ueberreste ausgerottet; ihre Stämme sind völlig vom Erdboden verschwunden. Die geringen Ueberreste, welche in Gebirgen und in solchen Gegenden wohnen, die von der Colonisation noch nicht erreicht sind, werden in Zeit von 50 Jahren völlig verschwunden sein, und es ist, wenn bis dahin nicht die katholische Religion wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens in Nordamerica gewonnen haben wird, keine Hoffnung vorhanden, sie zu retten. Der Engländer und protestantische Nordamericaner hat keine Religion, die mächtig genug wäre, eine starke natürliche Apathie, die zur Unterdrückung und Ausrottung der verachteten Wilden treibt, und die nachdrucksamen Forderungen des Egoismus zu überwinden. Eine Verschmelzung der angloamericanischen Nationalität mit den Indianern ist unter solchen Umständen unmöglich. Der Indianer wird mit der immer weiter fortschreitenden Colonisation von seinem eigenen Grund und Boden vertrieben, und durch

die grausamsten und unsittlichsten Mittel zu Grunde gerichtet, und zuletzt verschwindet sogar das Andenken von Völkerschaften, die früher durch Kriegesruhm und Macht eine hervorragende Stelle in Nordamerica eingenommen haben. Dasselbe betrübende Schauspiel wiederholt sich überall, wo englische Colonisten ein von unkultivirten Völkern bewohntes Land besetzen. Auf Vandimensland ist jetzt die letzte Spur der Ureinwohner verschwunden. Die Colonisten haben dieselben, nachdem sie durch Mißhandlung aller Art aufs Aeußerste getrieben waren, gleich wilden Thieren auf gemeinschaftlich abgehaltenen Jagden todtgeschossen, ohne daß die Regierung auch nur Miene gemacht hätte, solche Frevel an der Menschheit als etwas Ungesetzliches zu rächen. Auf dem Festlande von Australien sind alle eingebornen Stämme in der Nähe der englischen Niederlassung durch physische und moralische Mißhandlung entweder schon ganz zu Grunde gegangen, oder unfähig geworden, sich fortzupflanzen. Wie ganz anders dagegen in allen spanischen Colonieländern für die Erhaltung der Urstämme gesorgt worden ist, wird die Endes dieses Abschnittes gegebene Uebersicht der südamericanischen Bevölkerungen nach ihrer Abstammung zeigen. — Die Gefahr, welche die Existenz eines wilden Volkes bei näherer Berührung mit einem civilisirten Volke bedroht, entspringt aber überdieß noch aus den mächtigen unmittelbaren physischen Einflüssen, die namentlich Völker verschiedener Raçe auf einander ausüben. Je ungleicher der Bildungsgrad ist, je mehr das ganze bisherige geistige Leben eines Volkes, seine Religion, seine Sitten, alle seine Ueberlieferungen durch den übermächtigen Einfluß einer ganz fremden Nationalität gleichsam verschlungen werden, um so zerstörender wirken nach den Gesetzen der Pathologie die physischen Einflüsse des andern Volkes auf dasselbe ein, und vernichten die Bedingungen seiner gesunden Forterxistenz. Das Volk wird geistig und physisch unfruchtbar, und siecht hin wie eine Pflanze, deren Wurzel von einem Wurme abgenagt wird. Nähere physische Berührungen der Wilden mit den Europäern durch Heirath u. dgl. hat gar leicht die Erzeugung syphilitischer und pestartiger Krankheiten zur Folge, wodurch unglaubliche Verheerungen unter den wilden Völkern angerichtet werden. Unwissenheit oder böser Wille hat aus dem häufigen Vorkommen dieser Seuchen und Krankheiten unter den südamericanischen und westindischen Urbewohnern lange genug den Spaniern größten Theils ganz ungegründete Vorwürfe gemacht, bis die Wiederkehr derselben Erscheinung in den protestantischen Colonial- und Missionsländern, und zwar hier in einem ungleich höheren Grade auf die Erforschung der wahren Ursache derselben geführt hat. Selbst die Verbreitung des Christenthumes unter ganz wilden Völkern ist für die physische Existenz der letzteren mit großen Gefahren verbunden, die nur der Geist der katholischen Kirche zu überwinden vermag. Der Protestantismus faßt die menschliche Natur als in ihrer Wurzel durch die Erbsünde verderbt auf. Alles auf dem Boden der Natur Gewachsene erscheint ihm demnach als ein Erzeugniß des Bösen, und er glaubt, von einer Einpflanzung des Christenthums könne nicht eher die Rede sein, bis jede Erinnerung an das Heidenthum, jede Spur der früheren Religion mit Stumpf und Stiel ausgerottet sei. Daher sehen wir die protestantischen Missionäre in der Südsee und anderswo unerfahrenen Handwerkern gleich das geistige Leben der in ihre Hände gerathenen Völkerschaften zerstören, und so die Keime im Naturleben ertödten, welche das Christenthum befruchten, und an die der christliche Glaube angeknüpft werden sollte. Außerdem fehlt dem Protestantismus jener allumfassende Geist, der, ohne sich selbst zu verlieren, Allen Alles zu werden versteht, der in fester Richtschnur des Glaubens seiner vollkommen sich mächtig und bewußt bleibend dennoch zu der Denkungsart eines jeden Volkes sich herabzulassen weiß. Die katholische Kirche unterscheidet sofort das Reinmenschliche von dem Sündhaften und Bösen; sie erhält, pflegt und veredelt das Erstere, und überwindet das Letztere mit Hilfe der eigenen zum höheren Leben erneuerten Natur. Sie zerstört nicht durch die Bekehrung zum Christenthum das eigenthümliche Leben der Völker, und vernichtet darum auch nicht die Bedingungen

ihrer Fortexistenz. Wo es dagegen protestantischen Missionären gelingt, irgend ein Volk zu ihrer Lehre zu bekehren, da können sie aus ihren Neubekehrten nur Engländer machen, so barock sich die Wilden in ihrer neuen Ausstaffirung auch ausnehmen mögen, und so zerstören sie in ihnen jede nationale Eigenthümlichkeit, jedes naturwüchsige Leben. Welche Folgen aber eine solche Behandlung habe, zeigt nicht nur der Ruin der nordamericanischen Völkerschaften, sondern ganz vorzüglich die neuere Geschichte der Südseemissionen (s. d. Art. Südseeinseln). So sank unter dem Einflusse der protestantischen Missionäre die Bevölkerung von Taiti von 200,000 auf 8—10,000 Seelen hinab. Die Bevölkerung der Insel Raivavai zählte 1824 gegen 2000 Seelen; 1831 noch 775; 1836 nur noch 419. Auf Rapa schmolz die Bevölkerung in den Jahren 1824—36 von 2000 auf 500 Seelen. In ähnlicher Weise wurde die Bevölkerung von Tonga zu Grunde gerichtet, während die Sandwichinseln statt der früheren 3—400,000 Einwohner kaum noch 90,000 zählen. Vergleichen wir dagegen die Indianerbevölkerungen im spanischen Südamerica, so erhalten wir Resultate, die für das spanische Volk sowohl als für den Segen der katholischen Religion das allergünstigste Zeugniß ablegen. Alle Welt war erstaunt, als Humboldt zu Anfang dieses Jahrhunderts die Bevölkerung des spanischen Americas auf mehr als 16 Millionen Seelen angab, eine Zahl, die seitdem ohne beträgliche Einwanderung von Europa noch bedeutend gestiegen ist. Bei weitem die größere Hälfte dieser Südamericaner besteht aber aus Ureinwohnern, die zum Christenthume bekehrt sind, ohne ihre nationale Eigenthümlichkeit, ja selbst ohne ihre alte Volkssprache eingebüßt zu haben. Ein anderer, nicht so beträglicher Theil ist aus der Verbindung von Indianern und Europäern entstanden. Die Zahl der africanischen Neger ist ganz unbedeutend, während die vereinigten Staaten von Nordamerica nicht weniger, als 3 Millionen schwarzer Sklaven unterhalten. In Mexico rechnet man unter der Gesammtbevölkerung etwa 56,2 Indianer, 31,2 Gemischte, 12,5 Weiße, 0,1 Schwarze. In Centralamerica ist das Verhältniß zum Theile noch günstiger für die Eingebornen. Man rechnet in Guatemala 90 Indianer, 6,4 gemischter Raçe, und nur 3,6 Weiße; in St. Salvador 22 Indianer, 58 gemischter Raçe, 20 Weiße ꝛc. In der Republik Ecuador machen die Indianer 55, die Gemischten 45 Procent der Gesammtbevölkerung aus. In Peru kommen auf 100 Einwohner 60 Indianer, 24 gemischter Raçe; in Bolivia 68 Indianer und 20 Gemischte. Ungefähr dasselbe Verhältniß findet sich in Chile und Argentina. — Wenn also eine americanische Urbevölkerung erhalten worden ist, so verdankt man das den Spaniern und der katholischen Religion. Es wird eine Zeit kommen, wo in allen von Protestanten beherrschten und cultivirten Gebieten America's auch nicht ein einziger Stamm von Urbewohnern übrig sein wird, und wo die zahlreichen zur katholischen Religion bekehrten Völkerstämme dieses Welttheils, denen ohne Zweifel von der Vorsehung neben den europäischen Einwandrern noch eine Zukunft in der Geschichte America's zugedacht ist, der katholischen Kirche ihren Dank für ihre gerettete Existenz abstatten werden. — II. Abschnitt, über den gegenwärtigen politischen und religiösen Zustand des spanischen Südamerica's. — Spanien hat seine sämmtlichen Colonien auf dem Festlande verloren. Dieselben bilden gegenwärtig freie Republiken. Auch Brasilien hat sich vom Mutterlande losgesagt, und bildet jetzt ein constitutionelles Kaiserreich. Spanien verlor seine schönen Besitzungen zunächst durch seine eigene Schuld. Die Kirche hatte im eigentlichsten Sinne der spanischen Nation ihr reiches Erbtheil in America gegeben, nicht sowohl die spanischen Krieger, als vielmehr die Ordensleute und Bischöfe haben die Völkerschaften unterworfen, und sie im Gehorsam unter eines Königs Macht erhalten, der nie den americanischen Boden betreten hat. Diese Orden zogen aber nicht aus Spanien allein ihre Kräfte an sich. Fast die Hälfte der Missionäre, die Brasilien, Guiana, Chile ꝛc. bekehrten, waren Teutsche,

namentlich aus den slavisch-teutschen Provinzen Oestreichs. So waren diese reichen Länder gewisser Maßen nur ein Pfand, welches die Kirche dem spanischen und portugiesischen Staate anvertraut hatte, das für dieselben verloren gehen mußte, sobald die Politik dieser Staaten bleibend eine gegen die Kirche feindselige Richtung nahm. Die Wurzeln der spanischen und portugiesischen Macht in America wurden daher schon unter Aranda und Pombal (s. d. Art.) zerstört. Namentlich schlug die Aufhebung des Jesuitenordens den politischen Urhebern dieser Gewaltthat unheilbare Wunden. Seitdem machte Spanien in America nicht nur keine Fortschritte mehr, sondern es wurde ihm auch äußerst schwer, das bereits Gewonnene zu behaupten; die moralischen Bande, welche die Colonien an das Mutterland knüpften, waren gelockert, bis es endlich einem von Außen schon seit lange lauernden Feind gelang, in die Kluft, welche sich zwischen America und Spanien gebildet hatte, einzudringen. England hatte seit fast 150 Jahren vergebens versucht, der spanischen Macht in der neuen Welt Abbruch zu thun. Die Erwerbung der Insel Jamaica und die Anlegung der unbedeutenden Seeräubercolonie Balize in einer unzugänglichen Sumpfgegend am Mexicanischen Busen waren die einzigen Früchte langjähriger Anstrengungen. Erst als die Engländer zur Zeit des französisch-spanischen Krieges unter dem Scheine von Bundesgenossen freien Zutritt zu allen americanischen Colonien erhielten, hatten ihre treulosen Bemühungen einen bessern Erfolg. In dieser Zeit organisirten sie in allen größeren Städten des Festlandes ihre Freimaurerlogen, welche die Träger einer ungläubigen Aufklärung und die Pflanzschulen neuer Freiheitsideen im Sinne der Engländer und Nordamericaner wurden. Als der König von Spanien nach glücklicher Vertreibung der Franzosen von seinem Throne in Europa wieder Besitz genommen hatte, war America nur noch dem Scheine und dem Namen nach sein Eigenthum. Schon seit dem Jahre 1810 hatten die Unabhängigkeitserklärungen begonnen. Am längsten hielt sich die spanische Herrschaft da, wo sie auf die Treue der Indianer gestützt war, bis im Jahre 1821 auch Peru, der eigentliche Schlüssel dieser Macht, verloren ging. — Es ließ sich erwarten, daß die Folgen dieser gewaltsamen Trennung vom Mutterland für die verschiedenen neugebildeten Staaten zunächst höchst verderblich sein mußten. In sich waren sie noch nicht reif für eine unabhängige Existenz. Die politischen Ideen, welche seit dem Jahre 1810 zur Herrschaft gelangten, waren nicht auf einheimischem Boden erzeugt, nicht aus dem Leben und Bewußtsein der Völker hervorgewachsen, sondern vom Auslande, aus dem Schooße des Protestantismus hineingetragen, und in den Freimaurerlogen treibhausartig gepflegt und großgezogen. Natürlich war es, daß gerade die Klasse von Männern, welche diesen neuen Ideen Eingang bei sich gestattet hatten, nach vollbrachter Umwälzung fast ausschließlich in den Besitz der politischen Macht gelangten. Damit drang denn auch eine unkirchliche, zum Theil entschieden kirchenfeindliche Richtung in die Politik dieser Staaten ein. Die Kirche sollte der Staatsgewalt untergeordnet werden. Die Klöster wurden an vielen Orten aufgehoben, das Kirchengut wie in Brasilien und jüngst in Mexico als Staatseigenthum erklärt. Man dachte in Neu-Granada an Abschaffung des Cölibates, und Brasilien und Mexico eilten wiederholt dem vollen Schisma entgegen. Zuletzt mußten zwar alle derartige Versuche ganz oder theilweise an der Glaubenstreue der Indianer scheitern, aber dieser tief ins Leben einschneidende religiöse Zwiespalt zwischen der herrschenden Klasse und dem eigentlichen Volke machte ein glückliches Gedeihen dieser Staaten völlig unmöglich. Nirgends konnte eine dauernde Staatsform gegründet werden, und bis auf den heutigen Tag bildet die Geschichte der Staaten Südamerica's seit ihrer Trennung vom Mutterlande eine ununterbrochene Kette von Revolutionen, inneren Erschütterungen und blutigen Kriegen. In Mexico (s. d. Art.) ward der Versuch gemacht, eine monarchische Regierungsform herzustellen, jedoch ohne bleibenden Erfolg. In Paraguay (s. d. A.) behauptete sich Francia als unumschränkter Dictator bis zu seinem Lebensende;

während die Dictatur des Rosas in Buenos-Ayres ein unglückliches Ende fand. Selbst der Staat von Chile, der im Ganzen noch auf der glücklichsten Grundlage sich entwickelt hatte, ist in neuester Zeit von blutigen Bürgerkriegen erschüttert worden. Mexico und Centralamerica, von Norden durch die Nordamericaner, von Osten durch die Engländer, von Innen durch die Thorheit der eigenen Staatsmänner, welche wahnsinniger Weise durch ihre religionsfeindlichen Maßregeln die Existenz der eignen Staaten bedrohen, gefährdet, kämpfen zwischen Tod und Leben. Allein Brasilien scheint einer glücklichern Entwicklung entgegenzugehen. Es ist der einzige Staat von America, der von einem legitimen Fürsten regiert wird. Die früheren Versuche, eine Trennung von Rom hervorzurufen, sind aufgegeben; ein päpstlicher Nuntius hat zu Rio Janeiro seinen Sitz. Der Strom der Auswanderung hat seine Richtung auch zu den Provinzen Brasiliens genommen, und die Cultur des Bodens beginnt sich zu heben. Der glücklich gegen La Plata geführte Krieg hat auch nach Außen das Ansehen des Staates gehoben. Deßungeachtet sind die moralischen und religiösen Zustände Brasiliens keines Weges befriedigend. Die Kirche entbehrt der nothwendigen freien Bewegung; die Zahl der Bischöfe ist zu gering, die Kraft der Orden durch frühere Unterdrückung gelähmt. Viele früher christliche Völkerschaften sinken aus Mangel an Missionären in Wildheit zurück, und der Fortbestand der Sklaverei entsittlicht das Volk. — Aehnliche Zustände mit Ausnahme der Sklaverei herrschen in den Staaten von La Plata. Die Missionen von Patagonien sind so zu sagen ganz aufgegeben. Chile, Bolivia und Peru sind den katholischen Ueberlieferungen im Ganzen treu geblieben. Ecuador und Neu-Granada haben ein streng katholisches Volk, aber meistens schlechtgesinnte Regierungen. Guiana, Centralamerica und Mexico sind durch den Protestantismus bedroht. — Aber trotz aller Mißgeschicke, die seit dem Jahre 1810 über die Länder Südamerica's gekommen sind, und trotz aller gemachten Anstrengungen, den Bau der katholischen Kirche zu erschüttern, hat dieselbe fußend auf den einheimischen Episcopat und auf die unerschütterliche Glaubenstreue der Urbewohner sich unter den allerungünstigsten Verhältnissen behauptet. Ja man sieht, wie sie nach und nach die Hemmnisse, die ihr von allen Seiten entgegenstehen, überwindet, und zu einer würdigeren Stellung sich durchkämpft. Die Gefahr eines Schismas kann im Allgemeinen als überwunden betrachtet werden. Sie ging nirgends vom Volke, sondern in der Regel von den Regierungen, hin und wieder von untergeordneten Geistlichen, in Brasilien von einem und andern der Bischöfe aus. Das Thörichte und Verderbliche dieser Bestrebung hat sich bald aus der Erfahrung gezeigt, so daß sich die Regierungen fast überall, um dem Zurücksinken der Völkerschaften in die Wildheit eine Schranke zu setzen, genöthigt gesehen haben, sich um Errichtung neuer Bisthümer und um Zusendung von Missionären nach Rom zu wenden. Auch wirkt der Gegensatz zu dem eindringenden Protestantismus der Neigung zum Schisma entgegen. — Eine zweite Gefahr für die junge Kirche von America lag in der bei fast allen americanischen Regierungen sich kundgebenden Feindschaft gegen die geistlichen Orden, und in der Aufhebung fast aller Ordenshäuser in Europa. Auch hierin ist eine Wendung der Dinge eingetreten. Selbst der Jesuitenorden gewinnt in Südamerica wieder Boden, und wird, durch die Kräftigung des Ordens in Europa ermuntert, eine um so schönere Zukunft in America haben, je unvergeßlicher seine Verdienste um die Urvölker dieses Welttheiles sind (s. Paraguay). Die Capuziner und Franciscaner haben namentlich in Bolivia, Peru und Argentina ihre segensreiche Wirksamkeit nie eingestellt gehabt. — Die dritte Gefahr endlich droht von Seiten des Protestantismus. Die Missionen, wie der Protestantismus sie an der Ostküste von Centralamerica versucht hat und noch fortsetzt, haben allerdings für die katholische Kirche wenig Bedeutung. Anders aber ist die Anwendung von Gewalt und List, wodurch die nordamericanischen Freistaaten schon Texas, Neumexico und Californien an sich gerissen haben, und

sogar den Bestand der Republik Mexico bedrohen. Der Untergang Mexico's durch nordamericanische Eroberung wäre jedenfalls eine Calamität für die katholische Kirche (s. d. Art. Westindien). Ferner hat der Protestantismus in Guiana ein, wenn auch nicht sehr großes, doch immerhin beachtenswerthes Gebiet auf dem Boden Südamerica's gewonnen, von wo er sich rund umher weiter auszudehnen streben wird. Endlich sucht er sich durch Einwanderung in Südamerica auszubreiten, und gerade dieser Punct bedarf Seitens der katholischen Kirche der sorgfältigsten Beachtung. Die Auswanderung, namentlich aus Teutschland, hat hier vorzüglich ihre Richtung nach Brasilien genommen, und in den südlichen Gegenden, z. B. in Rio Grande do Sul Wurzel gefaßt. Ohne Zweifel wird sie sich bald auch in das Thal des Marannhon ergießen, und in diesen unermeßlich großen, fruchtbaren Gebieten, die nur eine sehr schwache Bevölkerung haben, eine große Bedeutung erlangen. Außerdem ist die Einwanderung nicht unbeträglich in Uraguay, wohin jedoch vorzugsweise Frankreich, Spanien, Italien und die Canarischen Inseln den Ueberfluß ihrer Bevölkerung senden. In Buenos-Ayres sind unter den zahlreichen Fremden viele Engländer und Teutsche, die jedoch nur des Handels wegen für eine Zeitlang sich hier aufzuhalten pflegen; eine Colonisation durch einwandernde Europäer ist hier fürs Erste noch nicht zu erwarten. Dasselbe gilt von Chile, wo in der Stadt Valparaiso des Handels wegen sich viele Europäer angesiedelt haben. Ueberhaupt bilden die Staaten an der Westküste, Chile, Bolivia, Peru und Ecuador die eigentliche Basis für die Macht der katholischen Kirche in America, während die Länder der Ostküste, Venezuela, Guiana, Brasilien, Uraguay bei der Gemischtheit ihrer Bevölkerung, bei ihrer unmittelbareren Berührung mit Europa, bei der Zunahme einer aus allen Nationen zusammenfließenden Einwanderung und der noch sehr unvollständigen kirchlichen Organisation größeren Kämpfen und Erschütterungen entgegengehen, die jedoch am Ende nur dazu dienen werden, ein regeres kirchliches Leben, als bisher, zu wecken. Der Aufschwung der Kirche in Nordamerica (s. d. Art.) mit ihren Synoden, Missionen und von Jahr zu Jahr sich mehrenden Bischofssitzen, so wie die Kräftigung der geistlichen Orden in Europa wird nicht wenig dazu beitragen, ein regeres Leben in der südamericanischen Kirche zu fördern, und es ist nicht zu fürchten, daß der katholischen Kirche ein Besitzthum entrissen werde, auf dessen Behauptung ihre hervorragende Stellung in der neuen Welt wesentlich mit beruht. — III. Abschnitt. Kurze Uebersicht der kirchlichen Statistik. 1) Mexico. Nach den Verlusten, die dieser Freistaat durch den Abfall von Yucatan, Chiapa und Texas, so wie durch die Abtretung von Neumexico und Obercalifornien an die vereinigten Staaten erlitten hat, kann sein Gebiet noch auf 42,000 Quadratmeilen mit etwa 8—9 Millionen Einwohnern gerechnet werden. Ueber die Gefahren, welche den Bestand dieses wichtigen Staates bedrohen, ist Oben bereits geredet. Die katholische Religion ist zwar Staatsreligion, aber die Regierung hat bisher weder in ihrer innern noch in ihrer äußern Politik gezeigt, daß sie von katholischen Grundsätzen geleitet ist. Die vor einiger Zeit decretirte Aufhebung der Kirchengüter wird hoffentlich auf Schwierigkeiten stoßen, deren Ueberwindung nicht in der Macht der Regierung liegt. Eine sehr wichtige Maßregel, die hoffentlich auf den Gang der innern Politik nicht ohne Einfluß bleiben wird, ist die im J. 1851 geschehene Errichtung einer Nuntiatur in Mexico. Der neue Nuntius hat bereits in der Hauptstadt seinen Sitz genommen. Der Jesuitenorden, welcher in den 30r Jahren Aufnahme in verschiedenen Staaten von Mexico gefunden hatte, wurde später wieder in seiner Wirksamkeit gehemmt, ohne daß die Aussicht auf seine Wiedereinführung abgeschnitten wäre. Die Dominicaner, Augustiner, Franciscaner rc. sind im mexicanischen Staate nie aufgehoben gewesen. Sie besorgen nicht allein viele Pfarreien, sondern unterhalten auch zahlreiche Missionen unter den noch heidnischen Ureinwohnern, deren Zahl sich auf etwa 100,000 Seelen belaufen mag. Der ganze Staat enthält ein Erzbisthum

(Mexico) und acht Bisthümer, nämlich Californien, Sonora, Durango, Linares oder Nuova Reyna de Leon, Guadalarara, Mechoacan, Tlascala oder Puebla de los Angelos, und Antequera oder Oaxaca. Dringendes Bedürfniß wäre die Errichtung neuer Bisthümer in Mezatlan, Chiuahua und Matamoras oder anderen Orten in den von den vereinigten Staaten am meisten bedrohten Provinzen. Der neue Cracas führt auch ein Bisthum Veracrux im Staate Mexico an, ohne daß von der Neuerrichtung dieses Sitzes sonst uns eine Nachricht zugekommen wäre. — 2) Yucatan nebst Chiapa. Beide Staaten gehörten früher als Provinzen zu Mexico. Yucatan erklärte sich 1841 für einen unabhängigen Freistaat, ein Schritt, der auf einen bedeutenden Einfluß der Nordamericaner einer Seits, und der Engländer andrer Seits, die beide Absichten auf dieses fruchtbare Land haben, hindeutet. Für Yucatan hat die Unabhängigkeitserklärung zunächst die traurigsten Folgen gehabt, indem nun im Innern ein blutiger Raçenkrieg zwischen Weißen und Indianern sich entzündete. Diese Bedrängnisse im Innern haben die weiße Bevölkerung in neuester Zeit für einen Wiederanschluß an Mexico günstiger gestimmt, und wirklich ist das Land bei der von Nordamerica und von England (Balize) drohenden Gefahr zu klein, um selbst seine Unabhängigkeit zu behaupten, würde aber für Mexico bei seiner Lage am Golf von großer Wichtigkeit sein. Es ist 2150 □M. groß mit etwa 700,000 Einw. Die teutsche Auswanderung (Preußen) hat wiederholt auf Yucatan ihr Auge geworfen. Die Religion ist durchaus die katholische. Es besteht ein Bisthum Merida (Emerita in Indiis), dessen gegenwärtiger Inhaber Josephus Maria Guerra im J. 1832 präconisirt wurde. — Die Provinz Chiapa schwankt noch immer zwischen Mexico, Yucatan und Centralamerica. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine kräftige Regierung in Mexico dieselbe bleibend wieder an diesen Staat fesseln könnte. Chiapa enthält 1511 □M. mit 150—160,000 Einw., die sich alle zur katholischen Religion bekennen. Das Bisthum gleichen Namens rechnet der römische Cracas noch zu den mexicanischen, so daß dieser Freistaat alsdann 1 Erzbisthum und 9 Bisthümer zählen würde. — 3) Balize ist eine englische Colonie zwischen Yucatan und den Staaten von Centralamerica. Die Größe mag 400 □M. mit 25,000 Einw. betragen. Die zahlreichen Indianer sind theils Heiden, theils halbverwilderte Christen. Die Zahl der Weißen mag sich auf 6000 belaufen, worunter 2000 Katholiken. In neuerer Zeit ist das Land unter die Jurisdiction des Apostolischen Vicars der Insel Jamaica (siehe Westindien) gestellt, wo der Jesuitenorden thätig ist, und sich wohl wieder der verlassenen Indianer annehmen wird. — 4) Die Staaten von Centralamerica. Diese früher vereinigten Staaten haben sich seit 1839 in 5 unabhängige Republiken aufgelöst, ohne daß eine Aussicht vorhanden ist, daß die jetzige Gestaltung Bestand haben wird. Die politische Wichtigkeit dieser schönen und fruchtbaren Länder, die den Schlüssel zu Südamerica bilden, und für den Handel mit den Ländern der Südsee eine immer größere Bedeutung gewinnen, hat dieselben zum Schauplatz der Intriguen nordamericanischer und englischer Politik gemacht, ohne daß bisher von Spanien diesen von ihm cultivirten Völkern auch nur eine moralische Hilfe geleistet worden wäre. Engländer, Teutsche und Belgier haben sich, jedoch ohne bleibenden Erfolg, an den fruchtbaren aber für Europäer ungesunden Ostküsten niederzulassen versucht. Jedoch fängt die belgische Colonie zu St. Thomas an der Hondurasbay nach vielen erlittenen Mißgeschicken doch an zu gedeihen. Die mit den Einwanderern nach St. Thomas gekommenen Jesuiten wurden feierlich nach Guatemala eingeladen, mußten aber in Folge angesponnener Intriguen, bei denen England nicht unthätig gewesen zu sein scheint, sogleich wieder abreisen. In einem Districte des Staates Costarica haben die Engländer einen Häuptling auf ihre Seite gebracht, den sie als unabhängigen König ehren, und der in seinem kleinen Gebiete die protestantischen Missionäre begünstigt. Sonst ist die katholische Religion in allen 5 Staaten durchaus die herrschende. Die Größe der 5 Staaten wird zwischen 6500 und

12,000 □M. angegeben. Am wahrscheinlichsten rechnet man 8—9000 □M. mit etwa 2 Millionen Einw., obwohl auch hier die Angaben zwischen 1,100,000 und 2,115,000 schwanken. Es besteht ein Erzbisthum zu Guatemala im Staate gl. N. und 4 Bisthümer in den 4 andern Staaten, und zwar St. Salvator im Staate gl. N., neuerrichtet im J. 1843 durch Gregor XVI. (erster Bischof Georgius de Viteri et Ungo); zu Comayagua der Hauptstadt von Honduras; zu Nicaragua im Staate gl. N. und St. Jose im Staate Costarica. Vorzüglich thäte hier die Errichtung einiger neuen Bisthümer in Honduras Noth. — Alle bisher genannten Staaten gehören noch zu Nordamerica. Sie enthalten 11—12 Millionen katholische Einwohner mit 2 Erzbisthümern und 14 Bisthümern. — 5) Neu-Granada, Republik in Südamerica, 17,395 □M. groß mit 2 Millionen Einw. Die Bevölkerung ist in rascher Zunahme begriffen. Der Staat Panama hatte versucht, eine eigne Republik zu bilden, ist aber gegenwärtig wieder in sein früheres Verhältniß zurückgekehrt. Die Bevölkerung ist streng katholisch; einige Indianerstämme sind zum Theil in die Wildheit zurückgesunken. Die Regierung hat oft in ihren Grundsätzen geschwankt. Die früher zurückgerufenen Jesuiten sind vor einigen Jahren wieder vertrieben. Es besteht hier das Erzbisthum Sta. Fe in der Hauptstadt Bogota und 6 Bisthümer zu Antioquia, Cartagena, St. Martha, Popayan, Panama und zu Neu Pampelona. Letzteres ist von Gregor XVI. im J. 1836 errichtet. In den weiten Ebenen im Südosten des Staates wäre die Errichtung einiger neuen Bisthümer sehr nothwendig. — 6) Venezuela, östlich von Neu-Granada gelegener Freistaat, 18,690 □M. groß mit mehr als einer Million Einw. Bevölkerung, Bodencultur und Handel ist im Aufblühen begriffen. Die Einwanderung findet vorzüglich von Madeira und den Canarischen Inseln statt. Die katholische Religion ist durchaus die herrschende. In Guiana, welches zum großen Theile hierher gehört, wohnen noch viele unbekehrte Heiden. Die Engländer suchen von der Insel Trinidad für die Verbreitung des Protestantismus zu wirken. Es besteht im Staate ein Erzbisthum St. Jacobi zu Caracas, und 2 Bisthümer, das eine zu Merida (Maracaybo), das andere unter dem Titel von Guiana zu St. Thomas d'Angostura. Die letztere Diöcese erstreckt sich über ein unermeßliches Gebiet am rechten Ufer des Orinoco, weßhalb der Bischof einen apostolischen Vicar von Guiana zu seiner Aushülfe hat. Wenigstens 3 neue Bisthümer müßten in Venezuela errichtet werden. — 7) Guiana, in wiefern es von europäischen Staaten abhängt. Es ist ungefähr 7000 □M. groß mit kaum 200,000 Einw. In dem englischen und niederländischen Guiana ist der Protestantismus vorwiegend, in dem französischen die katholische Religion. Die Indianer, welche die größere Hälfte der Einwohner ausmachen, sind entweder Heiden oder halb in Wildheit zurückversunkene früher bekehrte Stämme. Die Intoleranz der englischen und holländischen Regierung hat hier der katholischen Kirche tiefe Wunden geschlagen, die sie in neuerer Zeit bei Gestattung größerer Freiheit mit Erfolg zu heilen strebt. Das englische Guiana enthält etwa 100,000 Einw., worunter sich 7000 Katholiken brittischer und irischer Abkunft befinden. Seit der Emancipation der Katholiken in England ist hier ein apostol. Vicariat errichtet. Der Bischof hat seinen Sitz zu Demerary. Seit einiger Zeit blüht die Kirche hier sichtbar empor. Die Missionen unter den Eingebornen haben schon begonnen. Das niederländische Guiana mit 60—70,000 Einw. und etwa 8000 Katholiken (nur schätzungsweise) hat glücklicher Weise jetzt auch ein apostolisches Vicariat mit einem Bischofe in p. (Mons. Groos, Bischof v. Canea in p. inf., früher apost. Vicar von Batavia) erhalten. Die Freiheit der Kirche ist noch sehr gehemmt. Das französische Guiana war bisher sehr vernachläßigt. Es besteht für ein Land von 1400 □M. nur eine apostol. Präfectur zu Cayenne, und man weiß, was das in französischen Colonien zu sagen hat. An der Bekehrung der Eingebornen wurde wenig gearbeitet. In neuester Zeit jedoch hat die Regierung auf dieses

wichtige Land eine größere Aufmerksamkeit gewendet. Die Errichtung einer großen Verbrechercolonie wird den Anbau des Bodens befördern. Zur Aushilfe in der Seelsorge hat die Regierung selbst die Sendung von 6 Jesuitenvätern gewünscht. Hoffentlich wird auch hier wie auf Martinique und Guadaloupe ein Bisthum errichtet werden. — 8) Brasilien, ein Kaiserthum, der Größe nach der erste, der Bevölkerung nach vielleicht der zweite Staat der neuen Welt. Man rechnet den Flächeninhalt am sichersten in runder Zahl auf 144,000 □M. In keinem Staate America's nächst den nordamericanischen Unionsstaaten nimmt die Bevölkerung in dem Grade zu, wie in Brasilien, wozu die Einwanderung und die noch immer starke Sclaveneinfuhr das Ihrige beitragen. Man darf ohne die zahlreichen wilden Ureinwohner mindestens eine Bevölkerung von 8 Millionen rechnen. Die Staatsreligion ist die katholische; andere Religionen sind geduldet. Der Protestantismus mag etwa 6000 Anhänger in den teutschen Colonien zählen. Die Namen der teutschen Colonien sind folgende: St. Leopold mit 10,275 Teutschen, 400 Brasilianern und 288 Sclaven; Schwaben-Schneiße, Baum-Schneiße (von den Brasilianern Dos dois Irmaos genannt), Bom Jardim, Caffee St. Joseph, Tres Torquichas mit 605 Teutschen (protestantisch); Torres mit 567 Teutschen (katholisch); Santa Cruz mit 175 Teutschen; Monte Benito 2c. Alle liegen in der Provinz Rio Grande do Sul. Da die Vorsteher der Compagnie, welche die Einwanderung leitet, größtentheils Protestanten sind, so wurden die Katholiken nicht nur zurückgesetzt, sondern auch mitten in einem katholischen Staate häufig gezwungen, ihre Kinder in eine protestantische Schule zu schicken, bis das kräftige Auftreten des päpstlichen Nuntius in Rio Janeiro diesem Unwesen ein Ziel gesetzt hat. Seitdem ist für diese Gegenden ein neues Bisthum errichtet, und teutsche Jesuiten leiten den Gottesdienst in den genannten Colonien. Die aus Buenos Ayres durch Rosas vertriebenen Jesuiten wurden gerne in Brasilien aufgenommen. Der ganze Staat hat ein Erzbisthum zu St. Salvador oder Bahia und 9 Bisthümer, nämlich Rio Janeiro (St. Sebastiani), Belem oder Para, Cujaba, Olinda oder Fernambuco, Goyas von Gregor XVI. errichtet, Ludovico in Maranhao, Marianne, St. Paolo und St. Petro in der Provinz Rio Grande do Sul. Letzteres Bisthum ist durch Pius IX. errichtet. Die nördlichen und nordwestlichen Gegenden sind in Bezug auf kirchliche Organisation noch gar zu sehr vernachlässigt. — 9) Der Freistaat Uraguay. Längere Zeit war dieses Land streitig zwischen Brasilien und Argentina, wurde dann für einen freien Staat erklärt, der nur mit fremder Hilfe seine Unabhängigkeit gegen Buenos-Ayres behaupten konnte. In letzter Zeit hat Brasiliens bewaffnete Vermittlung Uraguays Freiheit gesichert. Die Einwanderung aus Italien, Spanien, Frankreich und von den canarischen Inseln hat die Bevölkerung auf fast 250,000 Einw. gebracht. Ein Bisthum besteht noch nicht. Die katholische Religion ist die herrschende. Zu Montevideo hat jedoch der Präfect der südamericanischen Missionen seinen Sitz, welcher allen Missionscorporationen zur Aushilfe der Bischöfe, die in Chile, Bolivia, Peru 2c. zerstreut wirken, vorsteht. — 10) Die vereinigten Staaten von Südamerica (Argentina). Sie umfassen ein Gebiet von 41,260 □M. Ueber keinen Staat herrscht in Betreff der Bevölkerung eine größere Ungewißheit als über diesen. Die Angaben schwanken zwischen 600,000 und fast 3 Millionen. Der Congreß vom J. 1826 gab die waffenfähige Mannschaft zu 569,444 Individuen an, wonach die Annahme einer Gesammtbevölkerung von beinahe 3 Millionen gerechtfertigt erscheint. Wenn man die große Ausdehnung und die Fruchtbarkeit des Landes in Betracht zieht, und die La Platastaaten mit den übrigen spanischen Colonieländern vergleicht, so kann die Annahme einer Bevölkerung von 3 Millionen nicht zu hoch erscheinen. Was diese Annahme noch mehr bestätigt, ist der Umstand, daß in den La Platastaaten nicht etwa nur ein Theil des Landes mit Colonien besetzt ist, während die größere Hälfte wie in Neu-Granada, Venezuela, Peru von India-

nern bewohnt ist, sondern daß selbst das Innere bis zur Nord- und Westgrenze ganz beträgliche Wohnorte aufzuweisen hat, wie San Louis de la Punta, Mendoza, St. Juan de la Frontera, Cordova, St. Miguel de Tecuman, Rioja 2c. In Folge der drückenden Herrschaft des Dictators Rosas und der fortwährenden Kriege mit Uraguay, Brasilien, England und Frankreich haben auch die kirchlichen Verhältnisse und namentlich die Missionen unter den zum Theil noch wilden Stämmen gelitten. Die Jesuiten wurden im J. 1836 durch Rosas zurückgerufen, aber bald wieder vertrieben. Sie werden, wenn sie jetzt, nach dem Sturze des Rosas, wie zu erwarten steht, zurückkehren, ein weites Feld für ihre Arbeit finden. Ueberhaupt ist zu hoffen, daß die Staaten von La Plata und Uraguay jetzt, wo eine günstigere Lage der politischen Verhältnisse eintritt, auch in kirchlicher Hinsicht zu einer den Bedürfnissen entsprechenden festen Gestaltung gelangen werden. Wenigstens müßte ein Erzbisthum und 5 bis 6 Bisthümer in den La Platastaaten, und etwa ein Erzbisthum mit zwei Bisthümern in Uraguay errichtet werden. In Wirklichkeit bestehen aber im Ganzen nur 3 Bisthümer. Sie gehören zum Metropolitanverbande von Charcas in Bolivia. Die Stadt Buenos Ayres hat unter ihren 90,000 Einw. viele englische und teutsche Kaufleute, sonst gibt es keine Protestanten im Lande. Unter den zahlreichen Kirchen der Hauptstadt zeichnet sich die prächtige bischöfliche Cathedrale aus. Die beiden andern bischöflichen Sitze Cordova (Corduba in Indiis) und Salta sind seit lange unbesetzt. — 11) Der Freistaat Paraguay. Er bildet einen Theil des früher so berühmten Missionsgebietes der Jesuiten. Die Größe des Staats wird zwischen 4 und 5000 □M. angegeben; die Bevölkerung beläuft sich auf 600,000 bis 800,000 Seelen. Die katholische Religion ist die ausschließlich herrschende. Es besteht hier das ebenfalls zum Metropolitanverbande von Charcas gehörige Bisthum Paraguay (Assumptio), welches seit dem Jahre 1844 wieder besetzt ist. — 12) Patagonien nebst den Feuerlands- und Falklandsinseln. Bis zu der kalten, zum Theile unfruchtbaren Südspitze Americas ist die spanische Colonisation nicht vorgedrungen, obwohl wiederholt Versuche dazu gemacht worden sind. Das Land ist heut zu Tage von wilden Stämmen bewohnt, die zusammen über 100,000 Seelen stark sein mögen. Die La Platastaaten und Chile haben sich als Herrn des Landes betrachtet, ohne eine bleibende Herrschaft daselbst erlangen zu können. Zu Anfang der vierziger Jahre haben die Chilesen eine kleine Verbrechercolonie an einem Meeresarme gegründet, der das Feuerland vom Festlande trennt. Ein Priester aus der Diöcese St. Carlo (Chilöe) hatte in der Colonie seinen Wohnsitz, und suchte mit den Ureinwohnern Verbindungen anzuknüpfen. Den neuesten Nachrichten zufolge wären jedoch die Gefangenen in voller Empörung begriffen. Auch der Protestantismus hat Versuche gemacht, sich hier festzusetzen. Die Londoner Patagonian Missionary Society schickte im September 1850 einen früheren Seeofficier Gardiner als Missionär zum Feuerlande, der aber mit seinen 6 Gefährten auf Picton Island verhungerte. Wiederholt war die Rede davon, daß die Spanier, die sich noch immer, und wohl nicht ganz ohne Grund, als rechtmäßige Herrn von Patagonien betrachten, eine Colonisation des Landes versuchen wollten; jedoch hat man von einer Ausführung des Vorhabens noch nichts gehört. Die Falklandsinseln, 120 □M. groß mit 20 Einw., haben die Engländer sich zugeeignet; sie gehören eigentlich zu den La Platastaaten. — 13) Die Republik Chile, am stillen Meere gelegen, enthält etwa 6600 □M. mit 1,600,000 Einw. Die katholische Religion ist die ausschließlich herrschende. Die kirchlichen Verhältnisse sind gut geordnet. Es besteht hier ein Erzbisthum St. Jago de Chile in der prächtigen, von 100,000 Einw. bewohnten Hauptstadt des Landes, und drei Bisthümer zu Coquimbo oder Serena von Gregor XVI. neu errichtet, zu Conception und zu Carlo auf der Insel Chilöe. Das letztere, von Gregor XVI. neu errichtete Bisthum erstreckt sich auch über das Gebiet der zum Theile noch unabhängigen

Araucaner. In der blühenden Handelsstadt Valparaiso besteht ein Procurahaus für die Missionen der Südsee. Der Jesuitenorden hat im Staate wieder Eingang gefunden. — 14) Die Republik Bolivia oder Oberperu enthält 21,460 □M. mit 1,639,000 Einw. Die katholische Religion ist die allein herrschende. Es besteht hier ein Erzbisthum Charcas oder La Plata, und 4 Bisthümer, La Paz, Cruz de la Sierra, das von Gregor XVI. neu errichtete St. Juan de Cejo, und das neuerrichtete Bisthum Cochambamba, seit 1848 besetzt durch J. Maria Yanez de Montenegro. — 15) Die Republik Peru. Sie enthält 26—27,000 □M. mit 2,400,000 Einw. Auch hier ist die katholische Religion die ausschließlich herrschende. Die Indianer in den östlichen Bezirken leben noch zum Theile in der Wildheit. Es besteht für Peru ein Erzbisthum in der Hauptstadt Lima und 5 Bisthümer, Arequippa, Custo, Guamancha oder Ayacucho, neu errichtet durch Gregor XVI., Truxillo und Maynas mit der Residenz zu Chachapoyas. — 16) Die Republik Ecuador mit 15,500 □M. und 6—800,000 Einw., die sich mit Ausnahme einiger wilden Stämme in den östlichen Gegenden zur katholischen Religion bekennen. Unter dem Aequator gelegen und von den schneebedeckten Anden durchzogen, ist Ecuador eines der herrlichsten Länder der Erde. Außer Quito hat das Land noch viele bedeutende mit schönen Kirchen und Klöstern versehene Städte. Der Staat hat einen erzbischöflichen Sitz zu Quito. Wenigstens führt der neue Cracas Quito als Sitz eines Erzbischofs auf, während es früher nur Bischofssitz war. Außerdem bestehen 2 Bisthümer, Cuenca (Concha in Indiis) mit unermeßlichen Missionsdistricten, und das von Gregor XVI. neuerrichtete Bisthum Guayaquil. — Die sämmtlichen südamericanischen Staaten enthalten demnach 21,514,000 Katholiken, vielleicht 100,000 Protestanten und etwa eine Million Heiden. Rechnet man die spanischen Staaten von Nordamerica hinzu, so ergibt sich eine katholische Bevölkerung von etwa 33 Millionen Seelen, so daß mit Einschluß von Westindien, den vereinigten Staaten von Nordamerica und dem englischen Nordamerica die katholische Gesammtbevölkerung dieses Welttheils die Zahl von 40 Millionen Seelen übersteigt. Bringt man Brasilien und das von Europäern beherrschte Guiana in Abzug, so ergibt sich für das eigentlich spanische America eine Bevölkerung von etwa 24—25 Millionen Seelen, während Humboldt zu Anfange dieses Jahrhunderts noch nicht 17 Millionen rechnete. Für die oben aufgeführten 33 Millionen Katholiken bestehen 9 Erzbisthümer, 49 Bisthümer, 3 apostolische Vicariate und 2 apostolische Präfecturen, während für die nach neuesten Angaben noch nicht auf 3 Millionen sich belaufenden Katholiken der vereinigten Staaten schon 6 Erzbisthümer und 26 Bisthümer gegründet sind, und abermals auf die Errichtung mehrerer neuer Bisthümer angetragen worden ist. Vergl. hiezu die Art. America, Brasilien, Mexico, Missionsanstalten, Nordamerica, Paraguay und Spanien. [Eduard Michelis.]

Südseeinseln (Missionen). Diese haben in neuester Zeit eine besondere Berühmtheit erlangt durch die daselbst gegründeten Missionen. Die Geschichte derselben hat eine um so größere Bedeutung, weil sie eine Gelegenheit darbietet, die Wirkungen der katholischen und protestantischen Missionen auf einem und demselben von beiden bearbeiteten Felde mit einander zu vergleichen. — Unter dem Namen Südseeinseln versteht man im Allgemeinen alle im stillen Meere gelegenen Inseln, inwiefern sie zu Australien gerechnet werden. In der Aequatorgegend kann man gegen Osten den 270° östl. Länge, gegen Süden den 54° südl. Breite als Grenze annehmen. Westlich ist die Grenze um Neuseeland herum, die Ostküste von Neuholland entlang, durch die Torresstraße, um Mindanao und die Philippinen zur Ostküste von Japan zu ziehen. Als Nordgrenze kann man den 30° nördl. Breite annehmen. Die Südseeinseln theilen sich in zwei große Hauptmassen, die sowohl durch geologische Beschaffenheit, als auch durch die Eigenthümlichkeit ihrer Bewohner von einander verschieden sind. Die erste große Inselreihe beginnt mit Neu-

guinea, und zieht sich, in einem großen Halbkreise Neuholland nach Osten und Südosten umgürtend, bis zum 53° oder 54° südl. Breite hinab. Im Südosten bildet Neuseeland mit den dazu gehörigen Inseln das äußerste Glied dieser Kette. Die andere Hauptmasse liegt außerhalb dieses Halbkreises in einzelnen oft weit von einander getrennten, oft dichter zusammengehäuften Gruppen über den ganzen Ocean bis zum 270° östl. Länge zerstreut. Die Inseln der ersten Abtheilung gehören der Urformation an, und sind der Regel nach von negerartigen Völkerschaften bewohnt, während die anderen Gruppen entweder vulcanischen Ursprunges sind, oder der Korallenformation angehören, und von einem hellfarbigen Menschenstamme (den sog. Oceaniern) bewohnt werden. Die Zahl der sämmtlichen Inseln läßt sich unmöglich bestimmen; sie beläuft sich auf viele Tausend. Die Inseln der Urformation mögen zusammen 15—16000 □M. mit 1,200,000 Einw. enthalten. Die Philippinen allein mit den dazu gehörigen Eilanden sind etwa 5000 □M. groß mit 4—5 Millionen Einw. Alle übrigen zur zweiten Hauptmasse gehörenden Inseln mögen zusammen 15—2000 □M. mit 450—500,000 Einw. enthalten. — Ueber die Abstammung der Bewohner der Südseeinseln sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden. Offenbar bilden die Negerstämme auf den der Urformation angehörenden Inseln die ältesten Bewohner. Sie gehören zu demselben großen Stamme, der von den Euphratländern ausgehend sich über die Länder am Persischen Meerbusen verbreitete, früher ganz Ostindien besetzte, wo er noch im Innern des Landes, namentlich in den südlichen Gebirgsgegenden, vorhanden ist, und sich von da über die vorder- und hinterindischen Inseln, über Neuholland und einen großen Theil der Südseeinseln ausbreitete. Die Oceanier, welche man früher mit dem nichtssagenden Namen „Malaien“ zu benennen pflegte, scheinen viel später von Ostasien und Japan aus sich auf den nördlichern und östlichern Gruppen der Südseeinseln angesiedelt zu haben. Die zwischen beiden Gebieten in der Mitte liegenden Inseln haben eine gemischte Bevölkerung. Doch bemerkt man, daß überall, wo die beiden Hauptstämme mit einander in eine feindliche Berührung kamen, die Oceanier eine Ueberlegenheit behaupteten, und die Neger mehr und mehr von ihrem Gebiete verdrängten. Auf Neuseeland, welches übrigens zu den Inseln der Urformation gehört, fand man nur Oceanier. — Der Ruhm der Entdeckung der Südseeinseln gebührt vor allen den Spaniern. Im J. 1513 erblickte Balboa, vom innern Mexicanischen Hochlande her gegen die Küste vordringend, zuerst unter allen Europäern den stillen Ocean. Im J. 1520 umschifften die Spanier unter der Anführung des Portugiesen Magellan die Südspitze von America, gelangten in die Südsee, und entdeckten die Marianen und Philippinen. Von dieser Zeit an wurde die Südsee regelmäßig von den spanischen Schiffen befahren, während sie den andern Nationen noch kaum dem Namen nach bekannt war. Zwischen Acapulco in Mexico und Manilla bestand eine regelmäßige Schifffahrtsverbindung. Nach und nach traten auch die andern Inselgruppen aus der Unbekanntschaft hervor. Von den Marianen und Philippinen aus wurden die Carolinen und Pelavinseln (Pelewinseln) entdeckt. Cano fand 1526 die Insel Bartholomeo; Saavedra, Mendaña, Quintana ꝛc. einen Theil der Mulgravesinseln. Gaetan gelangte 1542 wahrscheinlich zu den Sandwichinseln (Königsinseln). Alvaro de Saavedra hatte schon 1527 Neuguinea gefunden, welches von Ynigo Ortitz de Retz näher untersucht wurde. Im J. 1567 fand Alvaro Mendaña de Neyra die Salomonsinseln, und im J. 1595 die Gruppe von Sta Crux. Auch berührte Mendaña im J. 1596 die Schifferinseln, und entdeckte die Markesasen, die er nach dem damaligen Vicekönig von Peru, dem Marquise de Mendoza benannte. Torres und Quiros fanden die Neuhebriden, wo sie eine Colonie, Neu-Jerusalem zu gründen suchten. Endlich entdeckte Quiros im J. 1606 die Insel Taiti. Das Festland von Australien fanden die Portugiesen. Während die Spanier

nicht allein des Handels und der Eroberung wegen, sondern auch wegen der Missionen und zu wissenschaftlichen Zwecken die Südsee bereits nach allen Richtungen durchfuhren, erschienen die Holländer und Engländer in diesen Meeren nur der Freibeuterei und der Seeräuberei wegen. Sie machten Jagd auf die spanischen Handelsschiffe. Wenngleich sie auf ihren Kreuz- und Querfahrten manche Entdeckung machten, so schadeten sie im Ganzen doch sehr der Entwicklung der Weltkunde, und nöthigten die Spanier zu einer großen Zurückhaltung in ihren Mittheilungen. Selbst Drake war eigentlich nichts mehr, als ein Seeräuber. Erst im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts besuchten bedeutende Seefahrer anderer Nationen zum Theile aus rein wissenschaftlichem Interesse die Südsee, und erweiterten die von den Spaniern gemachten Entdeckungen. Von Cook wurden 1769 bis 1778 die Insel Taiti, die Sandwichinseln, die Schiffer- und Freundschaftsinseln, Neucaledonien und Neuseeland theils näher erforscht, theils neu entdeckt. Zu gleicher Zeit unternahm Bougainville seine berühmten Entdeckungsreisen. Die neuesten Reisen wurden unternommen von den Russen unter Bellinghausen 1819—21, unter Lazarew 1822—24, unter Kotzebue 1823—26; von den Britten unter Beechey 1824—27; von den Franzosen unter Freycinet 1817—20, unter Duperrey 1822—25, unter d'Urville 1826—29, unter Delaplace 1830—32, unter Dupetit Thouars 1836 bis 1839. — Was die Religion der Südseeinsulaner anbetrifft, so weisen die religiösen Vorstellungen, Gebräuche, Opfer und politisch-religiösen Gesellschaften der Oceanier unzweifelhaft auf Hinterindien, China und Japan hin. Göttlich ist ihnen das Geistige als solches. Zu dem Irdischen läßt sich das Göttliche herab, es beseelend, durchdringend, es zur Ekstase in Begeisterung und Gesang erhebend. Alles vom Geiste Besessene ist tabu (sacrum et sanctum), ist dem gemeinen Gebrauche enthoben, seine Berührung heiligt. Tabu ist das Haupt des Menschen, selbst die Gebeine der Verstorbenen bleiben Eigenthum der Seelen, und sind für die Zurückgebliebenen ein Tabu. Heilig ist auch die Person des Fürsten, Edlen und Priesters. Die Seele des Verstorbenen bleibt an die Erde gebannt, bis sühnende Opfer sie erlöst haben. Dann wird sie von den Göttern verspeiset, und so, in eine höhere Natur umgewandelt, zum Aufenthalte der Seligen erhoben. Von dort aus unterhalten die Hingeschiedenen einen Raport mit den Lebenden, steigen in die Priester nieder, und geben im Zustande der Ekstase, worin sie diese versetzen, durch den Laut ihrer Stimme die Identität ihrer Personen zu erkennen. Wer das Tabu verletzte, mußte sterben. Die Unkenntniß mit diesem Gebrauche zog manchem Europäer, wahrscheinlich auch dem Capitän Cook den Tod zu. Die Menschenopfer waren auf allen Inseln der Südsee verbreitet, und trugen nicht wenig zur Entvölkerung derselben bei. Den Tyrannen boten sie häufig eine willkommene Gelegenheit, eine politische Gegenpartei völlig zu vernichten. Ein König der kleinen Insel Futuna, die gegenwärtig kaum 1000 Einw. zählt, brachte in seinem Leben nicht weniger, als 1000 Menschenopfer dar. Zauberei und der Gebrauch des Tatowirens waren allgemein. Der Kindermord war erlaubt, wenn er vollbracht wurde, ehe das Kind irgend eine Speise genossen hatte, und wurde in einer Ausdehnung geübt, wovon man selbst in China nichts Aehnliches kennt. — Die Geschichte der christlichen Missionen in der Südsee zerfällt in drei Perioden, deren Hauptbegebenheiten und Ergebnisse wir kurz zusammenfassen. I. Periode von der Entdeckung der Südseeinseln bis zum Sinken der spanischen Macht. 1) Die wichtigste Mission der Spanier in der Südsee ist die auf den philippinischen Inseln. Diese ganze Gruppe, aus etwa 1200 Inseln bestehend, enthält ohne Mindanao und Palawan etwa 4000, mit Einschluß dieser Inseln gegen 6000 □M. mit etwa 5 Millionen Einw. Die Hauptinsel Luçon, der Sitz des Generalcapitäns, ist 2500 □M. groß. Die übrigen Hauptinseln heißen Zebu, Mindoro, Masbate, Panay, Negros, Leyte,

Samar. Im J. 1851 wurde der Sultan der Suluinseln nach Eroberung seiner Hauptstadt zinsbar gemacht, und 1852 noch ein Theil von Mindanao besetzt. Magellan landete 1521 auf Zebu, wo die ihn begleitenden Augustinermönche sogleich eine Mission eröffneten, und den König mit mehreren Hundert seiner Unterthanen tauften. Nach Magellans Tode wurde das begonnene Werk der Bekehrung wieder zerstört. Den Bemühungen des Augustiners Andreas Urdaneta war es zuzuschreiben, daß endlich im J. 1564 von der Westküste America's aus eine neue Expedition zu den Philippinen unternommen wurde. Mit unglaublich kleiner Macht besetzten die Spanier die Insel Zebu, brachen durch eine Reihe glorreicher Siege die Macht der Mohammedaner auf den kleineren philippinischen Inseln, und faßten schon im J. 1569 auf Luçon festen Fuß. Noch größere Siege jedoch als die Flotte und das Heer errang die Kirche, der in kurzer Zeit die Bekehrung eines beträglichen Theiles der Ureinwohner gelang, so daß diese vom Mutterlande so weit entfernte, größten Theils auf ihre eigenen Kräfte angewiesene Colonie inmitten zahlloser mächtiger Feinde sich behaupten, und die oft wiederholten Angriffe der Mohammedaner, Holländer und Engländer siegreich von sich abwehren konnte. Die eigentlichen Bewohner der Philippinen, die Tagalen, waren vor der Ankunft der Spanier schon auf dem Puncte gewesen, den Angriffen der malaiischen Mohammedaner gänzlich zu erliegen. Auf den kleinern Inseln waren sie schon gänzlich unterjocht, und selbst auf Luçon waren sie dem gänzlichen Erliegen nahe. An diese nun wandten sich vorzugsweise die Missionäre, und bildeten aus ihnen ein dem christlichen Glauben treu ergebenes Volk. Schon die beiden ersten Provinciale der Augustiner, Diego de Herrera und Martin de Rado gaben den Missionen einen großen Aufschwung. Im J. 1577 landeten 17 Franciscaner Missionäre unter Pedro de Alfaro, welche mit innigster Freude von den Augustinern aufgenommen wurden. Ihnen folgten dann die Capuciner, Dominicaner und Jesuiten, welche nach und nach zu 5 blühenden und zahlreichen Ordensprovinzen erwuchsen. Die Weise, wie die Missionäre die einheimische Bevölkerung zu behandeln wußten, wie sie selbst ihre Sitten annahmen, um desto leichter eine christliche Umgestaltung der Sitten erwirken zu können, bleibt für alle kommenden Zeiten ein Muster. Es gelang ihnen, die tagalische Sprache christlich zu machen, und christliche Begriffe in ihr auszudrücken. Die hl. Schrift wurde in sie übersetzt, und christliche Lieder in ihr verfaßt. Ein Franciscanermönch brachte das erste tagalische Lexicon zu Stande. Zu den Heldenkämpfen, welche die christliche Bevölkerung fast 150 Jahre lang gegen die Macht der Mohammedaner von Sulu und Mindanao zu bestehen hatte, wurde diese vor allem durch die Väter des Jesuitenordens (Pater Mastrillus) begeistert. Der spanischen Regierung muß man es zum Ruhme nachsagen, daß sie in wahrhaft großartiger Weise die Bemühungen der Missionäre unterstützte. Eine Verordnung des Königs Philipp II. bestimmte, daß in allen Kirchen, die nicht einen Privatpatron hätten, der Bedarf an Wein und Oehl aus den königlichen Kassen bezahlt werden solle. Auch wurden aus den Einkünften von Mexico regelmäßige Zuschüsse für Kirchen und Klöster bewilligt. — Im J. 1581 langte der erste Bischof für die Philippinen, Don F. D. de Salazar aus dem Orden des hl. Dominicus zu Manilla an. Papst Gregor XIII. hatte Manilla zum Bischofssitze erhoben. Clemens VIII. errichtete 1598 ein zweites Bisthum in der im nordöstlichen Theile von Luçon durch Don Gonsalvo Ronquillo gegründeten Stadt Neo-Segovia. Der erste Bischof war Don Michael de Bonavides. Neo-Segovia wurde der Hauptsitz der Missionen der Dominicaner. Sehr große Schwierigkeiten boten die Missionen auf den kleinern Inseln dar, deren Bekehrung namentlich durch die Bemühungen der Jesuiten und Augustiner erst allmählig gelang, nachdem viele Missionäre ihr Blut für den Glauben vergossen hatten. Unter diesen Martyrern nennen wir nur die Väter del Carpio, Zamora, Mendoza, Sanchez, Aresius,

Paliola, Ronek, Damiani, Lopez, Montiel. Der Papst Gregor XV. erhob 1621 Manilla zu einem Erzbisthume, und errichtete ein drittes Bisthum in der durch Don Francesco de Landez im südlichen Theile von Luçon erbauten Stadt Neo-Caceres; endlich ein viertes auf der Insel Zebu (Nominis Jesu). Die Aufhebung des Jesuitenordens war allerdings für die Missionen auf den Philippinen ein harter Schlag; doch war das Christenthum bereits so tief eingewurzelt, daß es selbst noch heftigere Stürme, die über die Colonie ergehen sollten, überdauern konnte. Besonders war es höchst wichtig, daß nach Begründung der Bisthümer ein zahlreicher einheimischer Clerus sich bildete. Die Weltpriester sind fast ausschließlich Tagalen. Die Erzdiöcese Manilla enthält gegenwärtig etwa 1000 Pfarreien oder Missionsstationen; die Diöcese Neo Segovia 500, Neo-Caceres 600, Zebu 900. Die 12 Mitglieder des Domcapitels von Manilla sind lauter Eingeborne. Die Zahl der Christen auf allen Inseln steigt über 4 Millionen. — 2) An die Missionen auf den Philippinen schließt sich die Mission auf den Babyanen, Batanen und Bashiinseln an. Diese bilden drei Gruppen meistens kleiner Inseln nördlich von Luçon in der Richtung auf Formosa. Die Bewohner sind mit den Tagalen stammverwandt. Die Bekehrung dieser Inseln ist ein Werk der Dominicaner, die von Neo-Segovia hierhin vordrangen, und mit Hilfe christlicher Tagalen die Bekehrung vollendeten. Gegenwärtig bilden die drei Gruppen eine spanische zum Generalcapitanat Manilla gehörige Provinz, die etwa 9—10,000 Einw. zählt. In kirchlicher Hinsicht gehören die Inseln zum Bisthume Neo-Segovia. Die drei Hauptmissionsstationen sind auf der Insel Calayan, auf Camiguin, und zu St. Domingo auf der Insel Batan. — 3) Ebenfalls schließt sich an die Mission auf den Philippinen die Bekehrung der Marianen oder Ladronen. Diese von Magellan entdeckten Inseln gehören jedenfalls zu den merkwürdigsten der Südsee. Ihre Bewohner, wenn gleich stammverwandt mit den Tagalen, standen offenbar im Verkehre mit Japan. Die merkwürdigen Trümmer auf der Insel Tinian, so wie auch ein tiefer Verfall der Sitten, zum Theil eine raffinirte Lasterhaftigkeit, welche zur Zeit der Ankunft der Spanier herrschte, zeugen von einem untergegangenen höheren Culturzustande. Die Marianer betrachteten sich als die gebildetsten der Menschen, und blickten mit Verachtung auf alles Fremde hinab. Man unterschied aber zwei Classen der Bevölkerung. Das Volk, in völliges Helotenthum versunken, war ohne Grundbesitz, und stand in einer durch die Religion geheiligten mehr als sclavischen Abhängigkeit von den Vornehmen. Diese, wahrscheinlich Abkömmlinge erobernder Einwanderer, mieden jede Berührung mit der Kaste der Parias. Wollüstig, genußsüchtig in jeder Art, unersättliche Rachsucht oft jahrelang unter dem Scheine von Gleichgültigkeit oder Freundschaft verbergend, von unglaublicher Veränderlichkeit und von einem Leichtsinne ohne Gleichen, waren sie dennoch von einem Freiheitssinne beseelt, der schlechthin den Gedanken einer Unterwerfung unter fremdes Joch zu fassen unfähig war, und zu den heldenmüthigsten Kriegesthaten sie entflammte. Die etwa 50—60 □M. enthaltenden, in eine nördliche und südliche Hauptgruppe eingetheilten Inseln mochten bei der Ankunft der Spanier etwa 50,000 Einw. zählen. Die Hauptinsel heißt Guahan, auch St. Juan, und gehört nebst Saypan (St. Joseph), Tinian (Buenavista) und Rota zur südlichen, so wie Assumption, Agrigan (St. Francesco Xaverio) rc. zur nördlichen Gruppe. Den ersten Gedanken zu einer Mission auf den marianischen Inseln faßte der Jesuit Don Diego Ludowico de San Vittore, aus einem berühmten spanischen Geschlechte entsprossen. Er fand beim König Philipp IV. und besonders bei der Königinn Maria Anna die gewünschte Hilfe, und landete 1668 mit den Genossen de Medina, de Casanova, Cardenoso und de Morales an der Hauptinsel Guahan. Die Missionäre wurden mit den Wilden gewissermaßen Wilde, und gründeten nach großen Anstrengungen mehrere Christengemeinden. Anfangs trat fast der ganze Adel auf

ihre Seite. Als aber die Missionäre anfingen, auch das geringe Volk in die Kirche aufzunehmen, wurden die Vornehmen schwierig. Es war ihnen unerträglich, mit den geringen Leuten zusammen in der Kirche sein zu sollen. Daß ihre Kinder mit den Kindern der armen Leute aus Einem Becken getauft werden sollten, erregte ihnen einen unwiderstehlichen Eckel. Dazu kam, daß ein Chinese, der nach Guahan verschlagen worden war, alle seine Künste ausbot, die Missionäre zu verdächtigen. Als aber die Spanier begannen, Festungen auf den Inseln anzulegen, und Besatzungen zu unterhalten, da entbrannte der Haß zu förmlicher Wuth. Der Pater de Medina fiel 1670 als erster Martyrer der Marianen auf der Insel Saypan. Schon im J. 1671 errang der edle San Vittore die Martyrkrone. Er ward von einem Häuptling, dessen Tochter er taufte, erschlagen. Nachdem auch die Missionäre Diaz und San Basilio, die muthig fortfuhren, mitten unter den Insulanern zu wohnen, getödtet worden, faßten die Heiden den Entschluß, alle Spanier nieder zu machen. Der Pater Monroy ward mit allen seinen Begleitern grausam gemartert, auf allen Puncten der Inseln brach zu gleicher Zeit die Empörung mit beispielloser Wuth aus, und das Schloß der Hauptstadt St. Ignatio de Aganna ward belagert. Erst nachdem von den Philippinen Hilfe geschickt worden war, wurde man des Aufruhrs Meister. Die Christengemeinden waren in der härtesten Bedrängniß ihrem Glauben treu geblieben. Im J. 1681 traf als neuer Gouverneur Don Antonio de Sarabia ein, mit größeren Vollmachten, als seine Vorgänger ausgerüstet, und machte Anstalten, die sämmtlichen Inseln militärisch zu besetzen. Die Missionäre, welche von nun an dieses dornenreiche Feld mit ihrem Schweiße und Blute tränkten, waren vornehmlich Teutsche, namentlich Oestreicher. Schon im J. 1684 brach ein neuer Aufstand aus, blutiger als alle vorhergehenden. Waffen unter den Kleidern verborgen haltend, drangen die Insulaner unvermuthet in Arganna ein, und stürzten zuerst auf die Residenz der Jesuiten los. Der Pater de Solorzano und der Bruder Dubois sanken unter ihren Streichen. Als sie in die Kirche eindrangen, ging ihnen der Pater Kerschbaumer, ein Teutscher, der gerade am Altare stand, mit der hl. Hostie entgegen, und scheuchte sie zurück. Ein wüthender Sturm auf das feste Schloß ward von der kleinen spanischen und tagalischen Besatzung blutig zurückgeschlagen. Aber die Noth im Schloß wuchs von Tag zu Tag. Auf den Philippinen wußte man nichts von den Vorgängen auf Guahan. Eine Flotte von 70 feindlichen Segeln bedrängte auch von der Seeseite das hart bedrängte Schloß von Arganna. Ohne die treue Hilfe des christlichen Häuptlings Ineti hätte die Festung unmöglich sich länger halten können. Indeß ward der Pater de Angelis in seiner Gemeinde auf Guahan erschlagen, Strohbach und Boranga, beide Oestreicher, erlitten auf Rota den Martyrtod. Ein Fort nach dem andern wurde erstürmt, und am Ende war nur noch die Feste von Aganna und ein Fort auf Saypan in den Händen der Christen. Der öſtreichische Pater Euculinus stand dem heldenmüthigen Quiroga, der mit 40 Mann sich auf Saypan behauptete, mit Rath und That zur Seite. Nachdem diese Heldenschaar den Feind auf Saypan zurückgedrängt, unternahmen sie einen kühnen Zug zum Entsatze von Aganna, der vollständig gelang. Noch lange wüthete jedoch der Krieg von Insel zu Insel fort. Als die Insulaner ihre letzten Hoffnungen schwinden sahen, verließen große Schaaren für immer ihr Vaterland, südwärts eine andere Heimath suchend. Andere stürzten sich freiwillig in den Tod, der Rest ward durch Hunger und Seuchen so geschwächt, daß nur wenige Tausende von Einwohnern übrig blieben. Allmählig aber erholten sich die Inseln unter der weisen Leitung der Missionäre wieder. Gegenwärtig bilden die Marianen eine spanische zum Generalcapitanat von Manilla gehörige Provinz, die 1837 nach officiellen Angaben 8522 Einw. zählte, und gegenwärtig 9—10,000 Einw. haben mag. Die Hauptstadt St. Ignatio de Aganna zählt etwa 6000 Einw., hat eine schöne Pfarrkirche und ein Kloster der Augustiner. In kirchlicher Hinsicht gehören

die Marianen zur Diöcese von Zebu, jedoch führt der Erzbischof von Manilla im Einverständnisse mit dem Bischofe von Zebu die geistliche Verwaltung, weil von Manilla aus leichter eine Verbindung mit Aganna unterhalten werden kann. — 4) Die Missionen auf den Carolinen. Diese in einer Ausdehnung von etwa 400 teutschen Meilen von Westen nach Osten sich hinziehenden Inselgruppen gehören noch heut zu Tage zu den am wenigsten bekannten der ganzen Südsee. Die erste ungewisse Kunde von ihnen gewann 1686 Francesco Lazeano auf seiner Fahrt von Acapulco zu den Philippinen. Er nannte eine Insel Carolina nach dem König Carl II. Eine bestimmtere Nachricht erhielt man durch Juan Rodriguez, der 1696 an der Bank Stä Mariä Schiffbruch litt, und die Insel Taroilep entdeckte. Am 28. Dec. 1696 landeten zwei Carolinische Barken, vom heftigen Ostwinde verschlagen, bei dem Dorfe Guivan auf der Philippinischen Insel Samar, wo sie von den christlichen Bewohnern erquickt und freundlich aufgenommen wurden. Die Jesuiten verfaßten schon damals nach den von diesen Schiffbrüchigen eingezogenen Erkundigungen die erste ziemlich richtige Karte von den Carolinen. Die auf Samar Gelandeten, zusammen 31 Seelen, nahmen den christlichen Glauben an. Die Jesuiten auf den Philippinen rüsteten ein Schiff zur Entdeckung der Carolinen aus, das jedoch in den unbekannten Meeren Schiffbruch litt. Die Missionäre mit der ganzen Mannschaft kamen um. Dem Pater Andreas Serrano gelang es, nachdem er selbst nach Europa gereist war, und dem Papste Clemens XI. die Karte der neu entdeckten Inseln überreicht hatte, die Ausrüstung eines neuen Schiffes, des Trinidad, mit 86 Mann Besatzung, zu bewirken. Auf dem Schiffe waren die Patres Duberon, Cortil und der Bruder Stephan Baudin. Beide Väter landeten mittelst einer Schaluppe an der Insel Sonrol, die zur Gruppe der Palaosinseln (Pelewinseln) gehört, das große Schiff aber konnte sich nicht der Küste nähern. Es wurde vom Sturme erfaßt, und in das offene Meer getrieben. Von den beiden Missionären hat man nie wieder etwas gehört. Wahrscheinlich haben sie den Martyrtod gelitten. Der unermüdliche Serrano rüstete nochmal ein Schiff, auf dem er selbst mit einem andern Missionär unter Segel ging. Aber das Schiff scheiterte, und Serrano mit seinem Genossen fand seinen Tod in den Wellen. Während durch die wiederholten Unglücksfälle der Eifer für die Mission zu den „bezauberten Inseln“, wie man die Carolinen nannte, auf den Philippinen geschwächt wurde, erwachte derselbe mit doppelter Stärke an einem andern Puncte der Südsee, auf den Marianen. Wiederholt wurde eine Anzahl Carolinier nach Guahan verschlagen, ward dort gastlich aufgenommen, und zum Christenthum bekehrt. Endlich gelang es dem berühmten Pater Cantova, eine Mission nach den Carolinen zu Stande zu bringen. Er selbst landete mit dem Pater Walter, einem Teutschen, an der Insel Mogmog, und gründete dort und auf den benachbarten Eilanden die ersten christlichen Gemeinden. Während aber Walter nach Guahan zurückreiste, um neue Gehilfen zu holen, wurde Cantova ermordet und die Mission verwüstet. Seitdem ist noch kein Missionär wieder auf den Carolinen gelandet. Spanien rechnet aber die Inseln noch immer zu seinen Besitzungen, wenn gleich es dieselben noch nicht besetzt hat. In neuester Zeit soll man aber Anstalten treffen, die Mission auf den Carolinen zu erneuern. — 5) Die Missionen von den Küsten America's aus. Die zunächst der Westküste America's gelegenen, nicht eigentlich zur Südsee gehörigen Inseln wurden zum Theile früh von den Spaniern entweder colonisirt oder zum Christenthume bekehrt. Die wichtigste unter diesen ist die Insel Chiloë, auf welcher die Jesuiten die Stadt Castro gründeten. Durch den Papst Gregor XVI. erhielt die Insel ein eigenes Bisthum, das von St. Carlo. Die Missionen und Colonisationsversuche auf den fernern Inseln aber, auf den Neu-Hebriden, Salomons-, Heiligkreuzinseln u. s. w. konnten nicht gedeihen, weil die englischen und holländischen Freibeuter diese Meere zu unsicher machten, und die Verbindungen unterbrachen. Endlich wurde im

J. 1774 von Callao dem Hafen von Lima aus die Insel Taiti in Besitz genommen, und eine Mission gegründet, die aber schon 1775 wieder aufgegeben wurde, und keinen Erfolg gehabt zu haben scheint. Von dieser Zeit an ward die spanische Uebermacht in den Gewässern der Südsee mehr und mehr erschüttert, bis zuletzt die Engländer ganz das von Spanien verlorene Feld einnahmen. Daran knüpft sich denn auch der Beginn der protestantischen Mission. II. Periode von dem Sinken des spanischen Uebergewichtes bis auf die neueste Zeit. Der Beginn der protestantischen Missionen in der Südsee ist von der Zeit an, wo die Engländer an der Botany-Bay eine Verbrechercolonie gründeten, also von 1787 und 1788 zu rechnen. Allmählig mehrte sich die Zahl der Niederlassungen an den Küsten von Neuholland. Auch auf der Insel Vandiemensland und auf Norfolk wurden Verbrechercolonien gegründet, in allen aber nur die Ausübung der protestantischen Religion gestattet. Zwar handelte es sich bei Etablirung der Hochkirche in diesen Gegenden nicht eigentlich um eine Missionsthätigkeit, jedoch konnte das Emporblühen der neuholländischen Niederlassungen nicht verfehlen, auf die Inseln der Südsee einen Einfluß auszuüben, der später den Missionären den Weg bahnen mußte. Die Inseln wurden von nun an immer häufiger von europäischen Schiffen besucht, welche die Einwohner mit den Sitten der Europäer bekannt machten. Zahlreiche entkommene Verbrecher oder entlaufene Matrosen ließen sich auf allen Inseln nieder, und übten auf die Einwohner einen großen Einfluß, der zwar für die Moralität äußerst nachtheilig war, aber zugleich das Seinige dazu beitrug, die Anhänglichkeit der Insulaner an ihre alten Götter zu zerstören. Diese Menschenklasse hat selbst nach dem Eingeständnisse Meinicke's wesentlich zu den späteren Erfolgen der protestantischen Missionäre beigetragen. 1) Die protestantische Mission auf den Gesellschaftsinseln. Es war gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts, wo in England zuerst der Gedanke, unter den Südseeinsulanern eine Mission zu gründen, erwachte. Im J. 1796 ging das Schiff Duff unter dem Capitän Wilson mit 29 Missionären (darunter waren 2 Prediger, 2 Candidaten, die übrigen Handwerker, Krämer und ein Wundarzt) und einer Anzahl von Frauen zu Portsmouth nach der Südsee unter Segel. Es wandte sich zu den Gesellschaftsinseln, deren größte Taiti, etwa 20 □M. groß ist. Dicht daneben befindet sich Eimeo. Westlich von Taiti liegen Raiatea, Huahine, Borabora, Tahaa ꝛc. Der Anfang der Mission war ohne allen Erfolg. Für die Geschichte kann es wenig Interesse haben, daß die ganze Kette von politischen Intriguen, von Betheiligungen an blutigen Bürgerkriegen und Verfassungsstreitigkeiten, welche sich die Engländer zu Schulden kommen ließen, aufgezählt werden. Dazu kamen unter den Missionären selbst große sittliche Aergernisse zum Ausbruche. Der Prediger Lewis heirathete eine Heidin, und wurde deßhalb von den Uebrigen excommunicirt. Man fand ihn bald darauf in seiner Wohnung ermordet, man weiß nicht, ob durch eigene Hand oder durch einen Wilden. Ein zweiter Missionär, Broomhall, gerieth in Unglauben und Verzweiflung, und ward gleichfalls von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Er schloß sich einer Schaar verlaufener Matrosen an. Vom Anfange an waren die Missionäre auf die Seite des grausamen Usurpators Otu (Pomare I.) getreten, der sie ihrer Schießgewehre und Handwerksgeräthe wegen beschützte. Nach dessen Tode schlossen sie sich an Pomare II. an, der mit ihnen, von Taiti vertrieben, nach Eimeo floh, dann aber mit ihrer Hilfe sich der Herrschaft auf der Hauptinsel wieder bemächtigte. Von jetzt an war durch Pomare II. die Einführung des Christenthumes beschlossen, die auch anfangs ohne Widerstand erfolgte. Ungeachtet seiner Laster, die er nie ablegte, wurde der König von den Missionären getauft. Die Weise nun, wie diese, seitdem ihnen durch Pomare alle Gewalt in die Hände gelegt war, auf den Gesellschaftsinseln schalteten und walteten, liefert einen neuen Beweis, wie wenig der Protestantismus für das Missionswesen geeignet ist. Die Missionäre selbst ermangelten

unter sich jeder Disciplin. Ihren Einfluß beim Könige benutzten sie dazu, ein neues Gesetzbuch einzuführen, worin sich politischer Despotismus mit pietistischer Unduldsamkeit paarte. Das Gesetzbuch war eigentlich durch den Missionär Nott, einen früheren Maurergesellen, verfaßt, und zeigte sich bald als völlig unbrauchbar. Alle Erinnerung an das frühere Heidenthum sollte im Volke ausgelöscht werden, weil man nach der protestantischen Lehre alles aus dem Heidenthum Stammende für sündhaft und teuflisch hielt, und so verwundete man die tiefste Lebenswurzel des Volkes. Die durch äußeren Zwang aufgenöthigte Religion erzeugte bald in den Gemüthern Widerwillen und Haß; eine erzwungene abergläubische Sabbathsfeier förderte eine bodenlose Heuchelei, und die Unsittlichkeit verwüstete die sonst so kräftigen Naturen. Die Syphilis begann pestartig auf den Inseln zu wüthen und die Bevölkerung zu decimiren. — Als Pomare II. 1821 in Folge der Trunksucht im 39. Lebensjahre gestorben war, führten die beiden Frauen des Königs die Regentschaft, und zwar mit einer solchen Selbstständigkeit, daß die Missionäre sich bald alles Einflusses beraubt sahen. Sie verbündeten sich daher mit der Partei der Unzufriedenen, namentlich mit den Häuptlingen der verschiedenen Districte und zwangen die Regentinnen zur Annahme einer von ihnen geschmiedeten Constitution und eines neuen Gesetzbuches, welches ganz nach dem Geiste der hl. Schrift verfaßt sein sollte. Der Thronerbe, Sohn der einen der Frauen Pomare's II., wurde von den Häuptlingen den Missionären zur Erziehung übergeben, starb aber schon im J. 1827 als Knabe. Nun bekam Aimata, Tochter der andern Regentin Anwartschaft auf die Regierung. Sie nahm den Namen Pomare an und begann ein wüstes, zügelloses Leben. Die Missionäre, von den Häuptlingen unterstützt excommunicirten öffentlich die königlichen Frauen und ein unter den beiden Parteien drohender Bürgerkrieg konnte nur durch Vermittlung des englischen Schiffscapitäns Sandiland im Keime erstickt werden. Von diesem Zeitpuncte an aber bemerkt man eine völlige Wendung in der Politik der Missionäre, indem sie von nun an auf die Seite der von ihnen bisher so hart bedrängten Königin Pomare traten, während die Häuptlinge als Vertreter der nationalen Partei sich von ihnen zurückzogen. Wahrscheinlich folgten die Missionäre hierin einer durch den Capitän Sandiland überbrachten Weisung der englischen Regierung, die von dieser Zeit an directer in die Angelegenheiten von Taiti einzugreifen begann. Ein englischer Consul, Pritchard, der zugleich Missionär und Minister der Königin war, hatte von dieser Zeit an auf der Insel seinen Sitz. Je mehr aber von nun an die Königin als Beschützerin der Missionäre und ihres Einflußes auftrat, um so eifriger bemühten sich die Häuptlinge, das Heidenthum wieder herzustellen. Ein Aufstand brach auf Taiti und dann auch auf den übrigen Gesellschaftsinseln aus und erst nach vielem Blutvergießen konnte die Herrschaft des Protestantismus äußerlich wieder hergestellt werden, während die Gemüther nur mit Abscheu unter das mit Zwang ihnen auferlegte Joch sich beugten. So war der Zustand der Dinge zu Anfang der 40ger Jahre, nachdem die Missionäre fast ein halbes Jahrhundert unter den günstigsten Umständen die nur je den Missionären geboten werden können, auf Taiti gewirkt hatten. Die Häuptlinge, aller Hoffnung beraubt, durch eigne Kraft ihre Selbstständigkeit der Tyrannei der Königin gegenüber behaupten zu können, suchten von nun an eine Hilfe von Außen und veranlaßten so eine Intervention Frankreichs, die der Selbstständigkeit Taitis ein Ende machte. — Wir können uns bei der Geschichte der übrigen protestantischen Missionen in der Südsee kürzer fassen, weil mehr oder weniger die Vorgänge auf Taiti überall sich wiederholen. Politische Intriguen, durch englischen Einfluß unterstützt und die Unfähigkeit der mit keiner höheren Sendung ausgerüsteten Missionäre in Behandlung heidnischer Völker brachten ungefähr überall dieselben Früchte hervor und trugen einen großen Theil der Schuld an dem moralischen und theilweise physischen Untergang zahlreicher Völkerschaften. — 2) Die protestantische Mission auf den Freundschafts-, Schiffer- und Vitiinseln. Unter den

Freundschaftsinseln ist die ausgezeichnetste Tonga tabu (das hl. Tonga). Sie ist nur etwa 8 □M. groß, nährte aber früher eine sehr starke Bevölkerung. Die Insel war in alter Zeit der Sitz einer vorgeschrittenen Cultur und einer Art von politischer Hegemonie, die sich über viele Inselgruppen erstreckte. Nächstdem sind Hapai und Vavao die größten Inseln dieser Gruppe. Auf Tonga landeten zuerst 10 englische Missionäre, die der Capitän Wilson hingebracht hatte. Drei von ihnen fielen schon bald darauf mit den Waffen in der Hand in einem Kampfe, wobei sie sich einer Partei angeschlossen hatten, die sie irrthümlicher Weise für die mächtigere hielten. Die übrigen flüchteten nach Port Jackson auf Neuholland; Einer jedoch blieb auf Tonga, heirathete eine Heidin und verwilderte. Das geschah im J. 1800. Erst im J. 1822 machte ein gewisser Lawry von Sidney aus einen neuen Missionsversuch, der aber erfolglos blieb, weil die Krankheit seiner Frau ihn bald schon nöthigte, Tonga zu verlassen. Zu gleicher Zeit schickten die Protestanten eine Schaar taitischer s. g. Missionäre zu den Freundschaftsinseln. Zwei von diesen traten auf der Insel Vavao zum Heidenthume zurück, drei aber wurden von der mächtigen Familie Tubo auf Tonga, welche ehrgeizige Plane hegte, eingeladen, sich in ihrem Districte niederzulassen. Von nun an war für die Missionäre der Faden gefunden, an dem sich der ganze Knäuel wie von selbst abwickelte. Die nach der Oberherrschaft strebende Familie Tubo nahm die Religion der Missionäre an, während eben deßhalb die andern Häuptlinge der Insel ihnen feindlich entgegentraten. Der König der kleinen Insel Hapai, der vom Könige der Insel Vavao abhängig war, aus der Familie Tubo auf Tonga stammend, schloß sich wie seine ganze Familie den Missionären an; alle seine Unterthanen wurden ohne Weiteres getauft. Sein Streben ging nun dahin, sich von Vavao unabhängig zu machen, oder gar den dortigen König zu entthronen, was er auch nach vielem Blutvergießen in der treulosesten Weise bewerkstelligte. Der Usurpator bekam von den Missionären den Namen „König Georg." Alle reichen und selbstständigen Männer auf Vavao wurden ihrer Güter beraubt und flohen nach Tonga. Die Prediger führten unter Georgs Schutze ein neues Gesetzbuch ein. Alle Uebertretungen ihrer Religionsgebote belegten sie mit körperlichen, oft entehrenden Strafen. Eine Fürstentochter, die den Versuch gemacht hatte, zu ihrem noch heidnischen Mann auf Tonga zu entfliehen, ward mit Gewalt nach Vavao zurückgeführt, dort an einen Pfahl gebunden und bis aufs Blut gepeitscht. Indeß richtete Georg sein Augenmerk auf die Hauptinsel Tonga, die er mit Hilfe des ihm ergebenen protestantischen Districtes erobern zu können dachte. Endlich ward im J. 1840 eine große Expedition gegen Bea, den befestigten Hauptort Tonga's ausgerüstet, woran ein englischer Schiffscapitän mit 3 Kanonen theilnahm. Die Protestanten wurden aber unter den Wällen von Bea gänzlich geschlagen. Der Schiffscapitän mit 11 andern Engländern fand seinen Tod, die 3 Kanonen wurden von den Tonganern erobert und die Missionäre verließen in schleuniger Flucht die Insel. Damit war denn ihrem Einflusse fürs Erste ein Ziel gesetzt. Auf Vavao und Hapai schmolz unter dem Walten der Missionäre die zahlreiche Bevölkerung bis auf 8000, die von Tonga auf 15,000 Seelen zusammen. Selbst die Vitiinseln, die zusammen vielleicht 200,000 Einw. zählten, waren von jener rauschartigen Bewegung, welche die Völker der Südsee in Folge ihrer Berührung mit den Europäern ergriffen hatte und sie zur Verlassung ihrer alten Sitten und Gebräuche trieb, nicht unberührt geblieben. Taitische und tonganische s. g. Missionäre oder Katecheten predigten dort die neue Lehre. Nachdem sie Bahn gebrochen hatten, ließen sich 2 Wesleyaner, Croß und Cargil auf der Gruppe von Lakemba nieder. Nach und nach wurden noch mehre Stationen gegründet. Der Einfluß der Missionäre ist hier bis jetzt im Steigen begriffen. — Gogo, der König der kleinen Gruppe Niua (Kokos und Verraders), durch den König Georg für die Sache der Missionäre gewonnen, rüstete sofort eine Schaar von Abentheurern und zog auf Raub und Bekehrung aus. Er landete auf der

Insel Wallis, baute ein verschanztes Lager, predigte und verwüstete die Besitzungen derer, welche sein Evangelium nicht annehmen wollten. Endlich ward er vom Könige der Insel in seiner Festung belagert, gefangen genommen und mit all seinen Genossen hingerichtet. Besser glückte es den Missionären auf den Schifferinseln, die von 53,000 Menschen bewohnt werden. Der Missionär Williams knüpfte mit dem Häuptling Malietoa, der die Insel Upolu grausam verwüstet hatte, und in dem Bunde mit den Europäern eine Stütze für sich zu finden hoffte, eine Verbindung an, worauf die s. g. Bekehrung mit Einem Schlage erfolgte. Das Geschäft ging so vortheilhaft, daß die auf den Inseln ansäßigen verlaufenen Matrosen predigend umherzogen und für Geld ganze Schaaren von Insulanern tauften. Dann landete Williams auf den Neu-Hebriden, wurde aber dort von den Einwohnern, die von den Sandelholzsuchern mißhandelt worden waren, erschlagen. Die ferneren Versuche auf den Neu-Hebriden und auf Neucaledonien blieben ohne Erfolg. Selbst auf den Schifferinseln begann ungeachtet des mächtigen Schutzes der englischen Marine und ungeachtet der im J. 1845 erfolgten Ernennung des bekannten Pritchard zum englischen Consul der protestantische Einfluß bald wieder zu sinken und Lauigkeit und Rückkehr zum Heidenthum wurden bald allgemein. — 3) Die protestantische Mission auf Neuseeland. Dieses besteht aus 2 Hauptinseln, von denen die nördliche Ika-na-Mawi, die südliche Tawai-Pönamu heißt. Südlich von Tawai-Pönamu liegt noch die beträgliche Stuartinsel. Alle 3 zusammen mögen 4200 □M. mit 100—150,000 Einw. enthalten. Unzählige kleine Stämme bewohnen namentlich die Küsten. Die Bevölkerung stammt wahrscheinlich von Tonga. Die europäischen und americanischen Seehunds- und Wallfischfänger besuchten vom Ende des vorigen Jahrhunderts an diese Inseln und zahlreiche verlaufene Matrosen ließen sich an den Buchten derselben nieder. Durch sie ist die Bekehrung Neuseelands in dem Sinne, wie dieses Wort in den protestantischen Missionsberichten aus der Südsee gebraucht zu werden pflegt, begonnen, d. h. die Eingebornen lernten im Umgange mit ihnen ihre alte Religion verachten, gewöhnten sich an europäische Sitten und an den Gebrauch des Feuergewehrs. Später ließen sich auch eigentliche europäische Colonisten auf Neuseeland nieder, die an der Inselbay im Nordosten, am Flusse Shokianga im Nordwesten und an andern Puncten die Anfänge von Städten gründeten. Im J. 1814 begann der anglicanische Geistliche Marsden von Sydney aus eine Mission an der Inselbay, dann 1819 eine zweite zu Kerikeri. Mit dem Häuptling von dort, einem gewissen Shongi reisete dann der Missionär Kendall nach Europa und kehrte dann mit einer ganzen Schiffsladung von Waffen und Kriegesbedarf nach Neuseeland zurück. Nun begann Shongi, den die Prediger sich als einen neuen Pomare ausersehen hatten, eine Reihe blutiger Kriege und verwüstete oder unterjochte die ganze nördliche Insel, bis er 1828 an einer in der Schlacht erhaltenen Wunde starb. Er war Beschützer der Missionäre, blieb aber Heide. Der Mißbrauch, den diese englischen Missionäre trieben, indem sie für Feuergewehre und andere Waffen den Grundbesitz der Eingebornen an sich brachten, wodurch sie in allen Theilen der Inseln blutige Bürgerkriege entzündeten und indem sie für werthlose Geräthschaften Tausende von Morgen des besten Landes eintauschten, beschwor endlich selbst im englischen Parlamente einen heftigen Sturm gegen sie herauf, in Folge dessen Kendall entfernt und der Tausch von Feuergewehren gegen Land förmlich verboten wurde. Der nun immer entschiedener hervortretende englische Einfluß und die endlich erfolgte Besitznahme Neuseelands sicherte den anglicanischen und methodistischen Missionären, die sich hier vertragsmäßig in das Gebiet theilten, eine ungehinderte Wirksamkeit. Die Zahl der Stationen wurde von Jahr zu Jahr vervielfältigt und, hätte man protestantischen Berichten Glauben beimessen können, so wäre die Bekehrung der ganzen Bevölkerung zum Protestantismus beinahe schon eine vollendete Thatsache gewesen. Indeß brachte das herrische und

eigensüchtige Wesen besonders der anglicanischen Prediger einen dauernden und hartnäckigen Conflict zwischen den Missionären und den englischen Colonisten, namentlich aber mit der Neuseeländischen Compagnie hervor, wodurch das Eindringen der katholischen Missionäre um Vieles erleichtert wurde. — 4) Die protestantische Mission auf den Sandwichinseln. Diese liegen auf der nördlichen Seite des Aequators und enthalten gegen 290 □M., die früher von 3—400,000 Menschen bewohnt waren, jetzt aber nicht mehr 100,000 Einw. zählen. Die Hauptinseln sind Owaihi oder Hawaii mit 190 □M.; Oahu 250 □M. groß mit der Hauptstadt Honololu oder Honororu; Atowai oder Kauai, 25 □M. groß und Morakai. Die früher hier bestehenden 3 Reiche vereinigte der eroberungssüchtige König Kamehameha I. zu einer Monarchie, deren Hauptstadt Honololu wurde. Er war ein eifriger Anhänger des Heidenthums, begünstigte aber doch europäische Cultur, wodurch die Herrschaft des heidnischen Aberglaubens erschüttert wurde. Die Menschenopfer wurden abgeschafft und die Tempel der Götter standen leer. Als beim Regierungsantritt Kamehamehas II. die einflußreichsten Häuptlinge die förmliche Abschaffung des Heidenthums verlangten, der neue König aber sich widersetzte, drohte ein blutiger Bürgerkrieg auszubrechen. Doch gelang es dem französischen Capitän Freycinet, welcher zufällig zu Honololu landete, durch einen zwischen beiden Parteien vermittelten Vergleich den Frieden zu erhalten. Der König willigte in die Abschaffung des Heidenthumes ein und ließ sich mit den vornehmsten Häuptlingen Kalaimoku und Boki durch den französischen Schiffskaplan Abbé de Quelen im Herbste 1819 taufen. Freycinet versprach dem Könige, ihm eine Anzahl katholischer Missionäre zu senden. Als aber der König die Tempel und Götzenbilder zerstören ließ, griff die heidnische Partei zu den Waffen, wurde aber bei Kuamoo von Kalaimoku gänzlich geschlagen. Das Heidenthum war unerrettbar verloren. Unglücklicher Weise verzögerte sich aber die Absendung der katholischen Missionäre um mehre Jahre, während welchen protestantische Sendlinge aus Boston in Nordamerica die Arglosigkeit der Insulaner benutzten, den Platz jener einzunehmen, und besonders mit Hilfe einiger Frauen am Hofe ihren Einfluß fest zu begründen, ehe die französischen Priester anlangen konnten. Der König Kamehameha II. wurde durch die Intriguen der Weiber, bei denen die Missionäre Alles vermochten, zu allen Maßregeln, die von jenen gewünscht wurden, verleitet. Endlich beredete man ihn, mit Boki eine Reise nach England zu unternehmen. Er betrank sich auf der Fahrt mit den englischen Matrosen häufig in Branntwein und starb 1824 in England. Für die Missionäre hatte seine Reise und sein früher Tod die vortheilhafte Folge, daß nun der ihnen blindlings ergebene Kalaimoku die Regentschaft führte. Von jetzt an war ihre Macht unumschränkt. Eine drückende Gesetzgebung ward eingeführt. Auch die unschuldigsten Vergnügungen wurden verboten und eine abergläubische Sonntagsfeier unterdrückte den heitern Sinn des Volkes. Durch ein Staatsgesetz wurden selbst die Erwachsenen zum Besuche der protestantischen Schulen verpflichtet, eine Verordnung, die selbst auf die europäischen und americanischen Anbauer, die Kamehameha I. in's Land gezogen hatte, ausgedehnt werden sollte und große Unzufriedenheit hervorrief. Ueberhaupt erhob sich von nun an Seitens dieser Europäer und Americaner, unter denen mehrere gebildete und hochverdiente Männer sich befanden, eine heftige Opposition gegen das Treiben der Missionäre, wodurch man in Europa zuerst auf die Ungeheuerlichkeiten, die dort vorgingen, aufmerksam gemacht wurde. An der Spitze dieser Gegner der Missionäre auf den Inseln stand der nordamericanische Consul; ihr auch in Europa gelesenes Organ war zuerst der Christian Examiner, später die Sandwichland-Gazette. Außerdem wurde die traurige Lage der Inseln durch europäische Seefahrer (z. B. Meyen, „Reise um die Erde," Kotzebue u. a.), immer mehr zur allgemeinen Kenntniß gebracht und erregte in immer höherem Grade die Theilnahme der christlichen Welt. Selbst Kalaimoku, ein Mann von großem Talent, der sich anfangs ganz und gar der

Leitung der Missionäre hingegeben hatte, scheint am Abend seines Lebens große Bedenken gegen das von ihnen eingeführte System gefaßt zu haben. Denn er zog sich in's Privatleben zurück und übergab seinen Antheil an der Verwaltung seinem Bruder, dem Fürsten Boki, einem gebildeten und edeldenkenden Manne, der nun gemeinschaftlich mit der den Missionären ergebenen Mutter des künftigen Herrschers, mit der Kaahumanu, die Regentschaft führte. Boki brachte es dahin, daß die menschenfeindlichen Gesetze der Missionäre außer Kraft gesetzt wurden, wodurch deren Einfluß bald dahinschwand. Einen noch entschiedenern Schritt that er, indem er katholische Missionäre zuließ, welche bald auf den Inseln zahlreiche Anhänger fanden. Als aber Boki auf einer Expedition gegen die Neu-Hebriden seinen Tod fand, begann unter Kaahumanu's, und nach deren Tode unter Kinau's Regentschaft eine Bedrückung der Katholiken, welche an die Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte erinnert. Endlich übernahm im J. 1833 der junge König Kamehameha III. die Regierung. Durch die völlig verkehrte Erziehung der Missionäre verderbt, im Geheimen allen Lastern und Ausschweifungen ergeben, warf er sogleich nach seinem Regierungsantritte das Joch des finstern Puritanismus ab und setzte dessen religiöse Zwangsgesetze außer Kraft. Die um ihres Glaubens wegen eingekerkerten Katholiken wurden in Freiheit gesetzt, und katholische Missionäre betraten wieder die Inseln. Das von den protestantischen Predigern aufgeführte Gebäude stürzte wie über Nacht zusammen und ihre Unfähigkeit, durch geistigen Einfluß etwas Dauerndes zu schaffen, trat offner wie je zu Tage. Nachdem sie 20 Jahre lang unter den günstigsten Umständen, die gedacht werden können, gewirkt, standen sie unter den Trümmern ihres eignen Werkes fast begraben. Der König, ihr Zögling, war ihr Feind; die Sittenlosigkeit im Volke war weit größer, als unter der Herrschaft des Heidenthumes und das ganze Volk trug den Keim des Todes bereits in sich. Die Ehen waren unfruchtbar, die Branntweinpest und Syphilis rafften Tausende dahin und statt zuzunehmen, schmolz die Bevölkerung sichtbar zusammen. Endlich faßten die Häuptlinge den Gedanken, den König zu entthronen, wurden jedoch durch die fremden Colonisten daran gehindert. Um ihre Partei zu verstärken, verbanden sich nun die Unzufriedenen mit den protestantischen Missionären, die eine Zeit lang unbeachtet und ohne Einfluß auf den Inseln gelebt hatten und nun begann diesen wieder ein günstigerer Stern zu winken. Da Kamehameha sich immer mehr von seinen Gegnern bedroht sah, that er einen ähnlichen Schritt, als die Königin Pomare auf Taiti gethan hatte, er schloß sich den protestantischen Missionären, seinen bisherigen Gegnern an und wurde, ohne in seiner Lebensweise sich zu ändern, ihr eifrigster Beschützer. Der Prediger Bingham vermochte bei ihm Alles. Die früheren Religionsgesetze wurden erneuert; die katholischen Priester wurden gewaltsam vertrieben und die katholischen Insulaner auf's Grausamste mißhandelt, um sie zum Abfalle vom Glauben zu bewegen. Endlich nahm ein königlicher von den protestantischen Predigern geschriebener Erlaß es sich heraus, in den herausforderndsten Ausdrücken zugleich mit einer Kränkung der französischen Nation die katholische Religion auf allen Inseln für geächtet zu erklären. Das hatte ernste Folgen. — III. Periode, der Wiederbeginn der katholischen Missionsthätigkeit in der Südsee. Wir fassen die Geschichte dieser katholischen Missionäre kürzer zusammen, weil ihre Hauptquellen allgemeiner zugänglich sind, als die Geschichte der beiden früheren Perioden. 1) Die Begründung der katholischen Kirche auf Neuholland und den benachbarten Inseln. Bei der Gründung der englischen Colonie von Botany-Bay wurde die katholische Religion gänzlich untersagt. Die katholischen Irländer, welche in der Strafcolonie waren, wurden mit Peitschenhieben in die protestantischen Kirchen getrieben. Doch übertrug Papst Pius VII. dem apostolischen Vicar der africanischen Insel Mauritius die Jurisdiction über die sämmtlichen Colonien der Engländer in Australien, und im J. 1818 betrat der zum Erzpriester erhobene Missionär Flinn

als erster katholischer Priester den Boden von Neuholland. Er gründete einige Gemeinden, wurde aber durch die protestantischen Behörden in's Gefängniß geworfen und gewaltsamer Weise nach Europa eingeschifft. Die Emancipation der Katholiken in England brachte aber einen völligen Umschwung der Verhältnisse auch für diese Colonie hervor. Der berühmte Ullathorne ward als apostolischer Visitator nach Sydney geschickt und ließ jene berühmten Berichte über den Zustand der Colonie nach Europa gelangen, die eine allgemeine Entrüstung über die Barbarei der englischen Behörden hervorriefen. Im J. 1835 betrat zum ersten Male ein Bischof, der neuernannte apostolische Vicar Polding den Boden des Festlandes von Australien. Von dieser Zeit nahm die katholische Kirche einen raschen Aufschwung. Viel trug dazu der Umstand bei, daß die englischen Behörden, welche früher sich so intolerant benommen hatten, zu der Ueberzeugung gelangt waren, daß ohne Hilfe der katholischen Kirche eine Befestigung der in ihren socialen Zuständen völlig zerrütteten Colonie nicht zu hoffen sei. Selbst für die Insel Norfolk, dem Aufenthaltsorte der schwersten Verbrecher, mußten sie, weil keine protestantischen Prediger sich zu der schwierigen und mühsamen Mission hergeben wollten, katholische Priester zu Hilfe rufen. Eine katholische Kirche wurde daselbst gebaut. Sogar bis über die Eingebornen von Neuholland, welche in Gefahr sind, durch die Berührung mit der englischen Raçe völlig unterzugehen, oder durch die Grausamkeit der Colonisten ausgerottet zu werden, erstreckte sich bald nach Gründung des apostolischen Vicariats die Thätigkeit der immer zahlreicher werdenden Priester. Italienische und vor allen spanische Missionäre kamen hier den Irländischen und Englischen zu Hilfe. Die Benedictiner begannen, vom äußersten Westen (Perth) her eine Reihe von Missionsstationen quer durch Neuholland zur Nordostküste anzulegen. Auch auf der Insel Denwich an der Ostküste ward eine Mission von italienischen Passionisten gegründet. Im J. 1841 reisete der apostolische Vicar Polding nach Rom, um über die Lage des Landes Bericht abzustatten. Sydney (s. d. A.) wurde zum Erzbisthume erhoben und ihm die neuerrichteten Bisthümer Hobart-Town (Vandiemensland) und Adelaide untergeordnet. Im J. 1844 wurde das Bisthum Perth an der Südwestküste und die apostolischen Vicariate von Sonda und Victoria (Port Essington) gegründet. In neuester Zeit kam noch das Bisthum Melburn hinzu. Im J. 1845, am 11. Januar, wurde die erste Synode auf australischem Boden gefeiert, der 4 Bischöfe und viele Priester und Gläubige von der australischen Inselwelt beiwohnten. Der Bischof Brady von Perth war der Erste, welcher ein Lexikon der neuholländischen Ursprache herausgab. Es wurde 1845 zu Rom gedruckt. 2) Die spanischen Missionen. Von der Thätigkeit der spanischen Benedictiner auf Neuholland ist bereits kurze Erwähnung geschehen. Aber auch auf den Philippinen und den benachbarten Inseln hat das Missionswesen neuen Aufschwung genommen. Nach vielen Stürmen, denen diese herrliche Colonie ausgesetzt war, blühet dieselbe an Wohlstand und Macht sichtbar empor. Es ist in neuester Zeit den Spaniern gelungen, den Sultan der Suluinseln, dieses Hauptsitzes des Mohammedanismus, von wo aus seit mehr als 150 Jahren ein beständiger Kampf gegen das Christenthum unterhalten worden ist, in einer Hauptschlacht zu besiegen und dieses Inselreich ihrer Herrschaft zinsbar zu machen. Dadurch ist nun auch die Insel Palawan, auf welcher das Christenthum (Mission der Minoriten) fortwährend bedroht war, dem Eindringen der Missionäre mehr geöffnet. Eine zweite wichtige Folge dieses Sieges ist, daß nun auch die Insel Mindanao, deren maurische Einwohner in allen Kriegen gegen Spanien an dem Sultan von Sulu eine Stütze hatten, wahrscheinlich bald ganz unterworfen sein wird. Bereits wurden die Mauren in einer großen Schlacht geschlagen. Eine große Zahl von Missionären hat sich in Folge dieser Ereignisse in den spanischen Häfen nach den Philippinen eingeschifft und wir haben die gegründete Hoffnung, daß auch die Mission auf den Carolinen erneuert werden wird. — 3) Die Mission auf den Gambierinseln, auf

Taiti und den s. g. niedrigen Inseln. Sie ging von der französischen Missionsgesellschaft aus. Da die protestantischen Missionäre Taiti und die sämmtlichen Gesellschaftsinseln politisch beherrschten, so blieb den katholischen Missionären der Zugang zu dieser großen Inselgruppe nur von der Seite der Gambierinseln offen. Mangareva heißt die größte dieser Inseln, welche von etwa 2500 Menschen bewohnt werden. Am 7. August 1834 landeten hier 2 Priester aus der Congregation des Hauses Picpus (s. d. A.), Caret und Laval mit dem Katecheten Columban Murphy, einem Britten. Anfangs fanden sie große Schwierigkeit, allmählig aber gewannen sie das Vertrauen des Volkes. Der protestantische Missionär Rob, ein Engländer, dem seit längerer Zeit sein Gehalt von der Missionsgesellschaft zu London nicht ausbezahlt worden war, verließ seine Station. Zwei Angriffe der benachbarten Insulaner, welche die Gambier zum Protestantismus zwingen wollten, wurden tapfer zurückgeschlagen und nun konnten die Missionsarbeiten ohne Störung fortgesetzt werden. Der Oberpriester Matua und endlich auch der König Maputeo ließen sich taufen. Letzterer nahm nach dem damals herrschenden Papste den Namen Gregor an. Bald war die ganze Bevölkerung getauft. Kirchen wurden gebauet, Schulen gegründet, Ackerbau gefördert und ohne daß die nationale Eigenthümlichkeit eine wesentliche Störung gelitten hätte, wurde das ganze öffentliche und Privatleben des Volkes nach christlichen Gesetzen geordnet. Ueberhaupt bietet die Geschichte der Gambierinseln eines der schönsten Bilder aus der Missionswelt. Schwerer ward es jedoch den katholischen Missionären, auf den eigentlichen Gesellschaftsinseln festen Fuß zu fassen. Seitdem die katholische Religion auf Mangareva in der Nachbarschaft Taiti's Eingang gefunden hatte, war England bemüht, dem Protestantismus in diesen Gegenden einen politischen Schutz zu sichern und hatte durch den Capitän Sandiland eine Vereinigung zwischen der Königin Pomare und den bis dahin ihr abgeneigten protestantischen Missionären zu Stande gebracht. Dagegen warfen jetzt die Häupter der nationalen Partei, denen die Willkürherrschaft der Königin unerträglich war, ihren Blick auf die katholischen Missionäre. Die Verbindung zwischen Beiden wurde eingeleitet durch den nordamericanischen, später französischen Consul Mörenhout. Auf ausdrückliches Verlangen der mächtigsten Häuptlinge landeten Caret und Laval auf Taiti und begaben sich, umdrängt von der neugierigen Bevölkerung, zur Hauptstadt Papeete, wo der Statthalter, der Häuptling Itoti, gegen den Willen der Königin, ihre Reiseeffecten ausschiffen ließ. Man hatte kurz zuvor ein Gesetz erlassen, das allen Fremden den Eintritt in das Land untersagte. Ungeachtet des kräftigen Protestes des americanischen Consuls gegen dieses das Völkerrecht verletzende Gesetz wurde auf Betrieb des englischen Consuls und Predigers Pritchard gegen die katholischen Missionäre Gewalt gebraucht, indem dieselben aus dem Hause des Consuls geholt und nach Mangareva gebracht wurden. Mörenhout selbst ward in seinem Hause verwundet; seine Gemahlin starb in Folge der erlittenen Mißhandlungen. Diese und ähnliche Auftritte, zumal die alles Völkerrecht verletzende Behandlung französischer Unterthanen veranlaßte die französische Regierung zu einem Einschreiten in die Angelegenheiten von Taiti, wodurch endlich der Unabhängigkeit der Insel ein Ende gemacht wurde. Der Capitän Dupetit Thouars, der im J. 1836 mit der Fregatte Venus zur Südsee geschickt war, um die französischen Wallfischfänger zu beaufsichtigen, fand im Frühjahre 1838 zu Valparaiso Briefe seiner Regierung vor, die ihm die Weisung gaben, unverzüglich nach Taiti zu segeln und für die Mißhandlung französischer Unterthanen Genugthuung zu fordern. Am 27. erschien er auf der Rhede von Papeete und erhielt, was er verlangte. Mörenhout wurde zum französischen Consul ernannt. Bald darauf langte der Capitän Dumont d'Urville mit 2 Kriegsschiffen an und billigte alle von Dupetit Thouars gethanen Schritte. Dem protestantischen Missionär Pritchard erklärte er, wenn er nicht englischer Consul wäre, so würde er ihn in Ketten nach Frankreich bringen und ihn

dort richten lassen. Da aber weder durch Dupetit Thouars, noch durch Dumont d'Urville für die Religionsfreiheit der Katholiken etwas festgesetzt war, so begnügte sich die französische Regierung mit dem Ergebnisse dieser Sendung nicht, sondern beauftragte den Capitän Laplace mit der Fregatte Artemisia nach Taiti zu segeln und die Gleichstellung der katholischen Religion mit der protestantischen zu fordern. Laplace setzte seine Forderung durch und erlangte zugleich einen Platz zum Baue einer katholischen Kirche. Indeß kaum hatte die Fregatte die Rhede von Papeete verlassen, als die Königin Pomare sich weigerte, den Platz für die Kirche herzugeben. Die katholischen Missionäre wurden wieder in aller Weise belästigt, während doch ein Theil der Einwohner und namentlich die Häuptlinge Tati, Itoti, Otomi u. a. denselben geneigt waren. Als daher abermals im September 1842 Dupetit Thouars mit der Fregatte „Königin Blanka" vor Papeete erschien und Genugthuung forderte, richteten die Häuptlinge an ihn die Aufforderung, die Insel mit Belassung einer selbstständigen Verwaltung durch die Königin zu besetzen. Dieses geschah; die Königin willigte gezwungen ein. Die französische Flagge wurde aufgezogen und eine einstweilige Regierung eingesetzt. Aber unter Mitwirkung des englischen Capitäns Thomas Thompson ward eine große Volksversammlung gehalten, die sich für die Unabhängigkeit Taiti's erklärte, Pomare trat wieder als Königin auf, ließ die französische Flagge abnehmen und rief den Schutz Englands an. Da gebrauchte Dupetit Thouars Gewalt. Er erklärte die Königin für entsetzt und ließ den Prediger-Consul Pritchard als Gefangenen nach Europa bringen. England hatte Grund, mit Frankreich keinen Krieg anzufangen und so erfolgte ein Vergleich, wodurch die französische Oberherrschaft anerkannt, aber zugleich die Freiheit des protestantischen Cultus rc. gesichert wurde. Aber die durch diese Wendung der Dinge enttäuschte englische Partei auf Taiti griff zu den Waffen und entzündete gegen die Franzosen einen blutigen Krieg, der endlich damit endete, daß Taiti ganz in die Gewalt der Letzteren gerieth, während Pomare als Königin der kleinern westlichen Inseln anerkannt wurde. Sie nahm ihren Sitz auf Raiatea und bedurfte zuletzt des französischen Schutzes gegen die republicanischen Gelüste ihrer eignen Unterthanen. Gegenwärtig bilden die Gesellschafts- und Gambierinseln ein apostolisches Vicariat. Auf den s. g. niedrigen oder gefährlichen Inseln sind in neuester Zeit ebenfalls katholische Missionen gegründet. — 4) Die Mission auf den Markesasinseln. Diese bilden eine südliche und eine mehr nördliche Gruppe im N. O. von den Gesellschaftsinseln, vom 7° 37′ bis zum 10° 25′ S. B. Die südliche Gruppe besteht aus 5 größern Inseln, St. Christina (Tahuata), St. Magdalena (Fatuiwa), St. Pedro (Motane), St. Dominica (Hiwaoa) und Fetugu. Von der anderen aus 11 Inseln bestehenden Gruppe ist Nuka-hiva die wichtigste; ferner Vapu rc. Zusammen haben die Markesasinseln 18—22,000 Einw. Die protestantischen Missionäre hatten sich daselbst schon seit längerer Zeit niedergelassen, ohne auch nur Etwas auszurichten. Es fehlte ihnen ein politischer Halt. Im J. 1838 brachte Dupetit Thouars zwei katholische Missionäre aus dem Hause der Picpusgesellschaft (s. d. A.) zu Valparaiso hierher, welche auf der Insel St. Christina eine Mission gründeten und die erste Gemeinde sammelten. Im J. 1839 ward auch auf Nuka-hiva durch den Pater M. Gracia eine Mission begonnen und dann eine dritte auf der Insel Vapu. Indeß noch eine harte Prüfung stand hier den Missionären bevor. Der Häuptling Temoana, der Ansprüche auf die Herrschaft von ganz Nuka-hiva zu haben glaubte, war von den protestantischen Missionären auf Taiti erzogen und erregte nach seiner Rückkehr gegen die ihm nicht unterworfenen Stämme einen furchtbaren Kannibalenkrieg, wurde aber am Ende so in die Enge getrieben, daß er französische Vermittlung anrief. Der Capitän Bernard mit der Kriegesbrigg Pylades vermittelte den Frieden und sicherte zugleich die Stellung der katholischen Missionäre. Nun zogen die protestantischen Missionäre, die an Temoana keinen Beschützer mehr

fanden, sich von den Markesasinseln ganz zurück. Im J. 1842 wurden diese Inseln durch die Franzosen förmlich besetzt und sind seitdem eine französische Besitzung geblieben. Gegenwärtig hat ein apostolischer Vicar und Bischof auf den Markesasinseln seinen Sitz. — 5) Die katholische Mission auf den Sandwichinseln. Sie bildet ohne Zweifel eine der interessantesten Missionen der Südsee. Die Geschichte des zweiten Abschnittes hat uns bereits gezeigt, wie statt der katholischen von Freycinet versprochenen Missionäre Protestanten sich auf diesen Inseln festsetzten. Erst im J. 1827 landeten 3 Mitglieder der Picpusgesellschaft und erhielten durch den Statthalter Boki die Erlaubniß, eine Kirche zu bauen. Nach Boki's bald darauf erfolgtem Tode wurde aber die katholische Religion auf Betreiben Binghams durch ein Staatsgesetz verboten. Die Missionäre wurden gewaltsamer Weise wie Verbrecher fortgeschafft und an einer öden Küste Californiens ausgesetzt. Ueber die zurückgebliebene katholische Gemeinde brach eine harte Verfolgung aus, ohne daß Kerker, Mißhandlung jeder Art und Einziehung der Güter die Neubekehrten zum Abfall vom Glauben hätte bringen können. Der englische und americanische Consul leisteten den Bedrängten so gut sie konnten Hilfe. Beim Regierungsantritte des jungen Königs Kamehameha III. begann für die Kirche eine bessere Zeit, die aber aus früher bereits entwickelten Gründen nicht lange dauerte. Bereits wurden die Katholiken wieder eingekerkert und viele starben an den Folgen der grausamen Mißhandlung, als die Brigg Clementine unter englischer Flagge die früher verbannten Missionäre Short und Bachelot nach Honololu zurückführte. Sie wurden ergriffen und an Bord der Clementine gebracht. Da der Capitän keine gewaltsame Einschiffung dulden wollte, so ließ er die ganze Mannschaft das Fahrzeug verlassen, auf welchem nun die Missionäre 2 Monate lang wie in einem Gefängnisse eingeschlossen blieben. Der Consul Charlton verbrannte öffentlich die beschimpfte englische Flagge. So standen die Sachen, als die englische Corvette Sulphur, Capitän Belcher und die französische Fregatte Venus unter Dupetit Thouars in den Hafen von Honololu einliefen. Beide Capitäns forderten die sofortige Freilassung der Missionäre und Belcher steckte die englische Flagge auf der Clementine wieder auf. Bachelot und Short zogen wie im Triumphe in die Stadt ein, ohne daß sie jedoch die Erlaubniß zum freien Aufenthalt erhalten konnten. Der erstere begab sich daher nach Valparaiso, Bachelot aber schiffte nach Punipet, starb aber auf der Fahrt dahin in Folge der zu Honololu erlittenen Mißhandlungen. Am 18. December 1837 gab Kamehameha auf Antrieb Binghams ein neues Gesetz, wodurch die katholische Religion förmlich geächtet, zugleich aber noch mehrere alles Völkerrecht verletzende Verordnungen beigefügt wurden. Die grausame Verfolgung der katholischen Insulaner, welche nun begann, wurde auf kurze Zeit gehemmt, als Capitän Ed. Russell mit dem Actäon und Capitän Vaillant mit der Corvette Bonite vor Honololu anlangten, brach aber nach deren Abfahrt mit erneuerter Heftigkeit wieder aus. Endlich erschien am 9. Juli 1839 die französische Fregatte Artemise unter Laplace und drohete mit sofortiger Beschießung der Stadt, wenn nicht 1) die Freiheit des katholischen Cultus und Gleichheit der Katholiken mit den Protestanten vor dem Gesetze, 2) Abtretung eines Platzes zum Baue einer katholischen Kirche, 3) die Freilassung aller ihres Glaubens wegen gefangenen Katholiken bewilligt würde. Der König mußte nachgeben; der Jubel der Katholiken war unbeschreiblich. Walsh, ein Irländer, war eine Zeit lang der einzige Priester auf den Inseln, aber der Zudrang der Einwohner zum Unterrichte und zur Taufe war so groß, daß 20 Priester vollauf zu thun gehabt hätten. Endlich im J. 1840 kam der Bischof und apostolische Vicar Rouchouze mit einigen Arbeitern von den Gambierinseln herüber. Bereits zu Ende desselben Jahres zählte man 2000 Katholiken; im folgenden Jahre stieg ihre Zahl auf 7000. Aber noch nicht hörten alle Verfolgungen und Bedrückungen auf und noch im J. 1842 war das Erscheinen der Fregatte Embuscade vor Honololu nöthig, um die Rechte der

Katholiken gegen die Plackereien einer Regierung zu schirmen, die sich als Werkzeug der protestantischen Missionäre gebrauchen ließ. Die Wuth der Sectirer ging so weit, daß in Folge ihrer Aufreizungen selbst das Haus des englichen Consuls Charlton, der sich der Katholiken eifrig annahm, überfallen und sein Eigenthum geplündert wurde. Da erschien 1843 der Commandant Lord G. Paulett mit der Fregatte Casysfort und forderte Genugthuung. Der unglückliche, von den Predigern mißbrauchte König legte seine Gewalt in die Hände Lord Pauletts nieder, England genehmigte jedoch die Besetzung der Inseln nicht und setzte den König wieder in seine Herrschaft ein. Seitdem hatten die Katholiken größere Ruhe. Eine harte Prüfung stand der Mission jedoch noch bevor. Der Bischof Rouchouze war nach Europa gereiset, um neue Arbeiter zu werben. Auf der Rückkehr nach Honololu fand er jedoch mit 14 Missionären und einigen barmherzigen Schwestern in der Nähe des Caps Horn in den Wellen sein Grab. Indeß ward der harte Verlust bald durch neue Missionäre ersetzt. Im J. 1845 wurden die Sandwichinseln zu einem apostolischen Vicariate erhoben und die Zahl der Priester wuchs immer mehr. Auf der großen Insel Owaihi traten ganze Districte zur katholischen Religion über. Im J. 1843 zählte man auf der ganzen Gruppe schon 12,500 Getaufte; im J. 1846 war ihre Zahl auf 15,000 mit 16 Priestern und 110 Schulen gestiegen. — 6) Die katholische Mission auf Neuseeland. Im J. 1836 errichtete der Papst Gregor XVI. das apostolische Vicariat Westoceanien, dessen Anbau der Congregation der Maristen zu Lyon anvertraut wurde. Erster apostolischer Vicar wurde J. B. Pompallier, Bischof von Maronea i. p. Nach Gründung mehrerer Missionen auf Wallis ꝛc. besuchte er Sydney, begab sich von dort nach Neuseeland und ließ sich auf der Westküste der nördlichen Insel am Shokianga nieder. Die dort ansässigen Irländer und katholischen Engländer bereiteten ihrem neuen Bischof einen herzlichen Empfang. Unter steter Anfeindung Seitens der protestantischen Missionäre, unterstützt durch die europäischen Ansiedler und durch die neuseeländische Compagnie zu London errangen die katholischen Missionäre schnell eine Stellung und drangen bald tiefer ins Innere zu den wilden Stämmen vor, als die Protestanten während eines fast dreißigjährigen Aufenthalts auf Neuseeland es zu thun vermocht hatten. Die im J. 1839 erfolgte Besetzung der Inseln durch die Engländer verbesserte die Lage der Katholiken merklich; denn seitdem war die politische Macht aus den Händen der protestantischen Missionäre genommen und es konnten sich gesicherte Rechtszustände ausbilden. Nachdem der Bischof Pompallier aus Europa wiederholt Verstärkung bekommen und an den wichtigsten Puncten der Nordinsel Stationen gegründet hatte, besuchte er auch die große südliche Insel, wo auf der Ostküste an der Halbinsel Banks die Franzosen die kleine Colonie Akaroa, die ihnen zugleich als Station für einige Kriegsschiffe diente, angelegt hatten. Auch hier wurden mehre Stationen gegründet. In Zeit von wenigen Jahren hatte die katholische Religion auf Neuseeland das Uebergewicht über den Protestantismus errungen; zu bedauern war nur, daß die Zahl und die Kräfte der Priester nicht ausreichten, um Alle, welche die Gemeinschaft der Kirche verlangten, zu unterrichten und unter ihnen eine bleibende Seelsorge zu gründen. Ein Umstand, der ebenfalls nachtheilig für die katholische Religion wirkte, war der, daß alle Missionäre der französischen Nation angehörten, während doch die französische Regierung bei den Engländern im Verdachte stand, geheime Absichten auf Neuseeland zu hegen. Besonders wurde dieses zum Nachtheile der katholischen Religion von den Predigern sowohl als von den englischen Beamten ausgebeutet während des zerstörenden Krieges, der zu Anfang des J. 1845 seitens der Eingebornen gegen die Engländer begonnen wurde. Die protestantischen Missionäre hatten früher versucht, ein unabhängiges Reich unter den Neuseeländern zu gründen, weßhalb diese, nachdem die Besitzergreifung durch die Engländer erfolgt war, gegen diese einen tödtlichen Haß einsogen. Der Häuptling Heki, ein Zögling der protestantischen Missionäre, stellte

sich an die Spitze der Unzufriedenen und suchte, nachdem das Kriegesfeuer zu entbrennen begonnen hatte, den katholischen Bischof mit seinen 30,000 Katholiken auf seine Seite zu ziehen. Pompallier benahm sich zwar sehr klug und mahnte Heki vom Kriege ab, konnte aber doch dem Mißtrauen der englischen Behörden nicht entgehen. Heki schlug die Engländer bei Kororareka an der Inselbay und eroberte und zerstörte die Stadt mit Ausnahme der katholischen Kirche. Wiederholt schlug er die Engländer in den blutigen Gefechten bei Waimate, dem Hauptsitze der protestantischen Mission. Im December 1845 wurden aber die Aufrührer in ihrer festen Stellung am Flusse Kawa-Kawa am Sonntage während des protestantischen Gottesdienstes von den Engländern überfallen und nach außerordentlich hartnäckiger Gegenwehr geschlagen. Indeß wüthete der unselige Krieg noch lange fort und machte das Wirken der Missionäre fast unmöglich. Darum beschloß Pompallier einstweilen nach Europa zu gehen und zu Rom Bericht über die Erfolge seiner Arbeit abzustatten. Warum er aber 4 Jahre lang in Europa blieb, während welcher Zeit viele Früchte seiner Arbeit wieder verloren gingen und Tausende der von ihm Gewonnenen zum Protestantismus oder zum Heidenthum zurückfielen, ist unbegreiflich. Gegenwärtig ist Neuseeland in 2 bischöfliche Diöcesen eingetheilt, deren eine ihren Sitz zu Auckland (Bischof Pompallier), die andere zu Port-Nicholson (Bischof Viard) hat. — 7) Die Mission in Centraloceanien. Zuerst wurde hier die Insel Wallis (Uwea), wo Pompallier im J. 1837 eine Mission gegründet hatte, mit ihren 2600 Einw. bekehrt und in ähnlicher Weise, wie die Gambierinseln eingerichtet. Der König erkannte später die französische Oberherrschaft an. Ein Gleiches geschah mit der Insel Futuna (Horne), die etwa 1000 Einw. zählt. Der Pater Chanel erlitt hier den Martyrertod. Dann ward eine Mission auf der Insel Rotuma gegründet. Nachdem durch die Bekehrung von Futuna und Wallis die katholische Religion in Centraloceanien festen Fuß gefaßt hatte, wurde letzteres zu einem apostolischen Vicariat erhoben, dessen zukünftiger Sitz Tonga Tabu, die Hauptinsel der Freundschaftsgruppe sein sollte. Nach der Niederlage des protestantischen Königs von Vavao bei Bea schiffte Pompallier, der 1842 eine Visitationsreise nach Wallis und Futuna gemacht hatte, sich nach Tonga ein und bat die Häuptlinge von Bea um Aufnahme und Schutz für einen Missionär. Trotz der Drohung des protestantischen Häuptlings von Niukalofa wurde der Pater Chevron zugelassen. Bald kam noch ein zweiter, der Pater Hieronymus Grange hinzu. Obschon der von den Protestanten gedrohte Angriff unterblieb, so fand die katholische Religion bei den gegen alle Europäer mißtrauisch gewordenen Einwohnern nur sehr schwer einigen Eingang. Jedoch der Umstand, daß der Pater Grange über den großen Kometen, der im J. 1843 erschien, Aufschluß zu geben wußte, verschaffte ihm die allgemeinste Achtung der Insulaner, so daß er bald eine kleine Gemeinde um sich sammeln konnte. Die kurze Anwesenheit des französischen Kriegsschiffes Bucephalus, das den Bischof von Neu-Caledonien an Bord hatte, that den Missionären ebenfalls große Dienste. Im J. 1844 besuchte der neugeweihte Bischof Bataillon zum ersten Male die Insel Tonga. Die Zahl der Getauften mag daselbst gegenwärtig 1000 betragen. Ein Haupthinderniß der schnellern Verbreitung des katholischen Glaubens liegt auch hier in dem Umstande, daß die Missionäre Franzosen sind, gegen welche die Engländer wegen der geschehenen Besetzung von Taiti und der Markesasinseln bei allen Südseeinsulanern ein großes Mißtrauen zu erregen gewußt haben. Die nationale Eifersucht der Engländer wirkt in diesen Gegenden mit aller Macht der Verbreitung der katholischen Religion entgegen. — Auf seiner Rückreise von Tonga nach Wallis besuchte der Bischof Bataillon die Gruppe der Vitiinseln, wo er auf der Insel Namuka die erste katholische Mission gründete. Endlich mußte auch die Mission auf den Schifferinseln, dem Hauptbollwerk des Protestantismus in Centraloceanien, in Angriff genommen werden. Die Engländer, welche voraussahen, was bevorstand, schickten den von Taiti

entfernten Pritchard als brittischen Consul nach Savaii, der Hauptinsel dieser Gruppe, die angeblich den Protestantismus angenommen hatte. Als nun katholische Missionäre landeten, suchte Pritchard die Häuptlinge zu überreden, dieselben sofort zurückzuweisen. Er drang aber mit dieser Forderung nicht durch; und so faßte der katholische Glaube in kurzer Zeit auf diesen Inseln festen Fuß. Die eigentliche Entwicklung der Missionen auf den Schiffer-, Viti- und Freundschaftsinseln muß übrigens erst abgewartet werden. — 8) Die Mission auf Neu-Caledonien und auf den Neu-Hebriden. Die erstere Insel ist über 300 □M. groß, und mag 50,000 Einw. enthalten. Die katholischen Missionäre (Maristencongregation), welche 1843 hier landeten, waren die ersten Europäer, die sich hier bleibend niederzulassen wagten. Es war Douarre, Bischof von Amata i. p. vom Papste Gregor XVI. zum ersten apostolischen Vicar von Neu-Caledonien bestimmt mit zwei Priestern und zwei Katecheten. Am Weihnachtsfeste 1843 wurde zum ersten Male das hl. Meßopfer auf dieser Insel gefeiert. Die Mission war überaus schwierig, besonders wegen der Sprache, die den Europäern nicht leicht verständlich wird, wurde aber unerwarteter Weise dadurch erleichtert, daß sich ein früher von der Insel Wallis gewaltsam verdrängter Stamm, der sich auf Neu-Caledonien niedergelassen hatte, vorfand, der sich bald an die Missionäre anschloß. Besonders war es der Vater Viard, (später Bischof von Port-Nicholson auf Neuseeland), der kühn in das Innere des Landes eindrang, und schon einzelne Gemeinden zu gründen begann. Aber die Eifersucht der Engländer wirkte auch hier den Missionären entgegen. Sie erregten gegen die französischen Priester den Verdacht, als seien sie Spione ihrer Regierung, welche die Insel zu besetzen beabsichtige. Es erfolgte eine gewaltsame Vertreibung, ohne daß darum die hoffnungsreiche Mission aufgegeben wurde, zumal da die Walliser auf Neu-Caledonien den Missionären treu blieben. Aber hier sowohl als auf den Neu-Hebriden, wo das Werk der Bekehrung erst begonnen ist, wird es noch vielen Schweiß und vielleicht auch Martyrerblut kosten, ehe die Kirche eine feste Begründung bekommen wird. — 9) Die Mission auf den Salomonsinseln. Papst Gregor XVI. erhob 1844 diesen wichtigen Archipel zu einem apostolischen Vicariat unter dem Namen Melanesien und Mieronesien, und bestimmte den Pater Epalle, Bischof von Sion i. p. zum ersten apostol. Vicar. Von Sydney aus ging dieser auf einem englischen Fahrzeuge nach St. Christoval unter Segel, besuchte dann Guadalcaner und zuletzt die Hauptinsel Isabella. Hier wurde er, nachdem er kaum die Küste betreten hatte, durch die schwarzen Einwohner tödtlich verwundet und gab am Bord des Schiffes seinen Geist auf. Nur mit Mühe konnten die Matrosen durch die Missionäre davon abgehalten werden, an den Insulanern blutige Rache zu nehmen. Dem Traueramte auf dem Verdecke des Schiffes wohnten alle, obwohl Protestanten, mit großer Ehrfurcht bei, worauf die Leiche des Martyrers auf der wüsten St. Georgsinsel vor dem Hafen Astrolabe begraben wurde. Seitdem ist diese schwierige und gefährliche Mission von der neugebildeten Congregation der italienischen Missionspriester zu Mailand übernommen. Vergl. hierzu den Art. Missionsanstalten und Sydney. [Eduard Michelis.]

Sueven, s. Alemannen und Martin von Duma.

Suffraganbischof. Suffragan heißt im weiteren Sinne jedes stimmberechtigte Mitglied eines Collegiums (suffragium = Stimme und Stimmrecht). In der das hierarchische Verhältniß der Bischöfe bezeichnenden Kirchensprache heißt Suffraganbischof derjenige Bischof, der über eine Diöcese gesetzt ist, und diese nicht bloß de jure, wie etwa der auf einen zur Zeit unzugänglichen Sitz in partibus infidelium angewiesene Bischof, sondern auch de facto besitzt, also jeder wirkliche Diöcesanbischof (im Gegensatze zum Weihbischof), und welcher daher auch als solcher auf allen Concilien jure ordinario ein entscheidendes Stimmrecht hat; zugleich aber unter der Oberaufsicht eines Erzbischofes und in dessen Metropolitanverbande steht

(im Gegensatze zum exemten Bischofe). Suffraganbischöfe sind und heißen demnach, wie aus c. 10. c. III. qu. 6. (Nicol. I. ao. 866); c. 11. X. De elect. (I. 6.) zu ersehen, die unter einem Erzbischofe stehenden Bischöfe, deren Diöcesen zusammen mit der Mutterdiöcese die Kirchenprovinz des Metropoliten bilden (s. die Art. Erzbischof und Kirchenprovinz). Bisweilen nannte man in Teutschland auch Weihbischöfe Suffragane, insofern suffragari, wiewohl ungenau, als synonym mit sublevare gefaßt wurde; der Weihbischof aber der für die Ausübung der Pontificalien bestellte Gehilfe oder Stellvertreter eines Diöcesanerzbischofes oder Bischofes ist. In dieser Bedeutung nimmt unseren Ausdruck „Suffraganbischof" Fr. Dürr, De suffraganeis sive vicariis in pontificalibus episcoporum Germaniae, Mogunt. 1782 4. (vgl. d. Art. Episcopus in partibus). [Permaneder.]

Suffragia sanctorum, s. Brevier.

Sufismus, s. Islam und Schiiten.

Suger, Abt von St. Denis, einer der größten Staatsmänner und Kirchenfürsten seiner Zeit, wurde im J. 1082 wahrscheinlich im Gebiete von St. Omer geboren und schon in seinem zehnten Lebensjahre von seinen, dem niederen Stande angehörenden Eltern im Kloster zu St. Denis dem Mönchsstande geweiht. Der Knabe zeichnete sich so frühzeitig durch seine vortrefflichen Gaben des Geistes und Gemüthes aus, daß er von dem Abte Ivo zum Mitschüler und Begleiter des von dem Könige Philipp I. dem Kloster zur Erziehung übergebenen jungen Ludwigs VI. erwählt wurde, um durch seinen Fleiß und seine Kenntnisse den Miteifer des königlichen Zöglings zu erwecken. Durch dieses Verhältniß wurde der Grund zu der innigen Freundschaft gelegt, welche die ganze Lebenszeit Ludwigs VI. überdauerte und dessen Regierung so herrliche Früchte trug. Nachdem er seine Studien in einer berühmten, bei der Abtei von Fontevraut gelegenen Schule vollendet hatte, kehrte er, mit Kenntnissen und Fertigkeiten reich ausgerüstet, in das Kloster von St. Denis zurück, wo er sich hauptsächlich mit der Durchforschung der vor ihm vernachläßigten Archive beschäftigte, um sich dadurch in den Stand zu setzen, die Güter und Privilegien der Abtei gegen die verschiedenen Angriffe, besonders gegen den Bischof Galan von Paris zu vertheidigen. Die Entschlossenheit und der Muth, den er außerdem an den Tag legte bestimmten sein Kloster, ihm die Verwaltung des in der Normandie gelegenen Landes von Berneval zu übertragen, das von den Beamten des Königs von England ungestraft ausgeplündert wurde. Hier trat er mit der größten Kraft und Strenge gegen diese gewaltthätigen Menschen auf und zwang sie sogar, die geraubten Güter zurückzustellen. Einige Zeit nachher zum Propste über die ebenfalls zu St. Denis gehörige Besitzung Toury ernannt, trat er, nachdem Bitten und Ermahnungen sich fruchtlos erwiesen hatten, an der Spitze einer kriegerischen Schaar gegen den Tyrannen Hugo von Puiset, welcher wegen seiner Gewaltthaten und Räubereien der Schrecken der ganzen Umgegend war, in mehrjährigen Kampf, in dem er durch den König Ludwig den Dicken drei Mal Unterstützung erhielt. Der Krieg endigte mit der gänzlichen Besiegung Hugo's, der nach Zerstörung seiner Burg sich in das hl. Land flüchtete, um dort seine Verbrechen abzubüßen. Suger aber wurde jetzt in kurzer Zeit nacheinander von dem Könige mit mehreren diplomatischen Sendungen an Gelasius II. und Calixt II. beauftragt. Auf der Heimreise von Bitonto und Bari, wo er ebenfalls, man weiß nicht in welcher Angelegenheit, eine Zusammenkunft mit Calixt II. gehabt hatte, erhielt er durch einen von den Mönchen des Klosters St. Denis ihm zugesandten Eilboten die Nachricht, daß der Abt den 19. Januar 1122 gestorben, und er selbst von dem Capitel zu dessen Nachfolger erwählt worden sei. Der Gesandte fügte jedoch bei, der König habe die ohne seine Mitwirkung vollzogene Wahl nicht nur nicht bestätigt, sondern sogar die an ihn mit der Wahlurkunde geschickten Abgeordneten in seinem Unwillen in das Gefängniß werfen lassen. In seiner Unentschlüssigkeit, ob er die Wahl ablehnen oder annehmen und der Gefahr sich aussetzen sollte, in dem einen Falle dem Papste, in dem andern

dem Könige zu mißfallen, schickte er Gesandte an Calixtus II. sowohl, um ihn über das von ihm einzuhaltende Verfahren zu befragen, als nach Frankreich, um die Stimmung des Königs ausforschen zu lassen. Auf die Nachricht, daß der Zorn Ludwigs VI. sich gelegt habe, setzte er die Rückreise nach Frankreich fort. In St. Denis angekommen, wurde er an der Thüre des Klosters von dem Könige, mehreren Bischöfen und dem ganzen Convente wie im Triumphe empfangen. Am folgenden Tage, an einem Samstage, erhielt er von dem Bischofe von Senlis die Priesterweihe und an dem darauffolgenden Sonntage aus den Händen des Erzbischofs von Bourges die Weihe zum Abte. Nachdem er die Angelegenheiten der Abtei einigermaßen geordnet, begab er sich an den römischen Hof, an welchem er, von dem Papste Calixt II. aufs ehrenvollste aufgenommen, sechs Monate verweilte. Achtzehn Monate nach seiner Rückkehr nach St. Denis, das von dem Papste unter den apostolischen Schutz gestellt wurde, schickte ihm Calixtus II. die Aufforderung zu, aufs Neue nach Rom zu reisen, mit dem Versprechen, ihn zu einer höheren Würde, wahrscheinlich zum Cardinalate, zu erheben. Mit Geld reichlich versehen, trat er, ohne Zweifel im Einverständnisse mit dem Könige, die Reise an. Als er aber zu Lucca Calixt's II. Tod, der seine Hoffnungen zunichte machte, erfuhr, schlug er den Rückweg ein, um, wie er sagte, der neuen und alten Habsucht der Römer auszuweichen. — Von jetzt an wurde Suger von seinem Könige mit den wichtigsten Staatsgeschäften betraut und zwar in solchem Maße, daß er mit denselben ganz und gar beschäftigt, den ihm näher liegenden Angelegenheiten seiner Abtei zum großen Nachtheile für dieselbe, wenig Aufmerksamkeit mehr schenkte. In die sonst so stillen Mauern des Klosters kehrte jetzt der Lärm der Welt ein. Die Räume, welche bisher dem Gebete und der Beschäftigung mit göttlichen Dingen geweiht gewesen waren, waren den Gerichtspersonen, Kriegern und selbst Frauenzimmern geöffnet, und mit Leuten angefüllt, welche, um Gnaden oder Aemter zu erbitten, gekommen waren. Die Folge hiervon war, daß die von ihren Dienstleistungen und Beschäftigungen abgezogenen Mönche sich einem müßigen Leben überließen. Dazu kam noch, daß der Abt selbst durch sein persönliches Benehmen den Unordnungen und Ausschweifungen Vorschub leistete. Seine Tafel, seine Kleider, seine Equipage kündigten eher einen Großen der Welt, als den Vorsteher eines Klosters an. Doch gab Suger in einem Augenblicke, da man es am allerwenigsten erwartet hätte, diese luxuriöse Lebensweise plötzlich auf. Er reformirte zuerst sich selbst und führte dann die nothwendigen Verbesserungen auch in seinem Kloster ein, aber auf eine so freundliche und sanfte Weise, daß er auch nicht auf den geringsten Widerstand stieß (1127). Auf die Nachricht von dieser zu St. Denis eingekehrten Rückkehr zu dem ächt klösterlichen Leben, schickte der hl. Bernhard Suger, der demselben wahrscheinlich seine Bekehrung zu verdanken hatte, eine Schreiben zu, in welchem er ihm seine freudigen Glückwünsche zu der von ihm zwar ersehnten, aber nicht gehofften Umänderung der Sitten darbrachte (Bouquet, rer. Fransic. Script. t. XV p. 546 sq.). Wohl hätte Suger jetzt gewünscht, sich ganz den Beschäftigungen der Einsamkeit zu widmen. Aber der König wollte seiner Dienste und seines Rathes nicht entbehren. Er suchte daher von jetzt an die strengen Uebungen eines Mönches mit den Pflichten eines Hofmannes zu verbinden und seine Kräfte zwischen der Leitung seines Klosters und der Besorgung der Staatsangelegenheiten zu theilen. Doch ernannte er, damit seine häufige Anwesenheit am Hofe dem Kloster nicht nachtheilig wäre, Hervais, einen Mönch von größerer Klugheit und Energie, als sonstiger geistiger Kraft, zum Großprior. Die demüthige und aller Pracht entkleidete Erscheinung Suger's am Hofe aber war so weit entfernt, sein Ansehen zu benachtheiligen, daß sein Einfluß gegenüber den weltlichen und geistlichen Großen nur noch zunahm, und der König Nichts mehr ohne seinen Rath unternahm. So war es ohne Zweifel ihm zu verdanken, daß Ludwig VI. im J. 1130 jene Versammlung zu Etampes hielt, auf der gegen Anaclet II. zu Gunsten Innocenz' II. entschieden wurde. Suger selbst überbrachte die Nachricht hievon Innocenz II. nach Clugny und bewog denselben, im

folgenden Jahre das Kloster St. Denis mit seinem Besuche zu beehren. Ebenso war er es, der Ludwig VI. nach dem Tode des Kronprinzen Philipp vermochte, Ludwig den Jüngeren zur Vermeidung aller künftigen Streitigkeiten und Unordnungen auf dem Concil zu Rheims durch den Papst krönen zu lassen. Die Gesinnungen des Vaters gegen Suger gingen in vollem Maße auf dessen Sohn, Ludwig VII., über. Suger hatte ihn zu der Heirath mit Eleonore nach Aquitanien begleitet, und hauptsächlich auf seinen Rath war derselbe auf die Nachricht von dem Tode seines Vaters sogleich nach Paris geeilt. Alle Staatsgeschäfte legte der junge König in seine Hand, und er nannte den Willen des Abtes seinen eigenen Willen. Der triftigste Beweis hiervon ist das Vertrauen, dessen er ihn während des zweiten Kreuzzuges würdigte. Suger hatte, von Ludwig VII. über die Unternehmung desselben befragt, ihm verschiedene Gründe vorgelegt, welche ihn bestimmen sollten, das Reich nicht zu verlassen. Als er die Gründe der Politik an dem Gewissen des Königs scheitern sah, bat er ihn, wenigstens zuvor den hl. Bernhard zu befragen, ehe er einen entscheidenden Entschluß fasse. Als Reichsverweser hielt er die Zügel der Regierung mit fester Hand. Er war eifrig besorgt, alle Versuche der Mächtigen zur Beraubung der Schwachen zu unterdrücken. Unterstützt durch den Grafen Theobald, durch den Beistand der Bischöfe und das Vertrauen Eugens III., welcher zu dem weltlichen Schwerte, das der König in seine Hand gelegt hatte, noch das geistliche hinzufügte, indem er ihm die Vollmacht ertheilte, Alle, die sich seinem Willen widersetzen würden, mit dem Banne zu belegen, wußte er Ordnung und Gerechtigkeit zu handhaben und den Räubereien Einhalt zu thun. Besondere Aufmerksamkeit wandte er der Verwaltung der königlichen Einkünfte zu. Ludwig VII. hatte ihm während des Kreuzzuges von verschiedenen Plätzen aus wiederholt Geldforderungen zugesandt. Suger wußte sie nicht allein zu befriedigen, sondern er fand auch Mittel, die königlichen Gebäude, die verfallenen Mauern und Thürme der Städte und Flecken wieder herzustellen und eine beträchtliche Geldsumme zurückzulegen. Am meisten Verdienst aber erwarb er sich um den König durch sein Verhalten gegenüber dem Grafen Robert von Dreux. Dieser war schon im J. 1148 aus Palästina nach Frankreich zurückgekehrt, ohne der Einladung seines Bruders, mit ihm eine Zusammenkunft zu Nazareth zu halten, nachzukommen. Zu Hause angelangt, wollte er die Unzufriedenheit vieler Großen über die kräftige Regierung Sugers sowohl, als über das Mißlingen des Kreuzzuges dazu benützen, um seinen Bruder vom Throne zu stoßen. Suger, durch den Grafen Thierry von Flandern über die Absichten Roberts, dessen Verdacht dieser schon in Palästina erregt hatte, benachrichtigt, traf in aller Eile so kräftige Maßregeln, daß die wohlberechneten Pläne der Rebellen zunichte wurden. Er berief zu großer Freude des hl. Bernhard eine Versammlung der Stände des Reiches nach Soissons und erwirkte von Eugen III. unter dem 8. Juli 1149 das Versprechen, daß jeder, der gegen den König von Frankreich Etwas unternehmen würde, mit dem päpstlichen Banne belegt werden würde. Ungeachtet der weisen und kraftvollen Regierung Sugers hatten es doch einige seiner geheimen Feinde gewagt, denselben bei Ludwig VII. in einem Briefe, den dieser zu einer Zeit erhielt, da er im Begriffe stand, sich nach Hause einzuschiffen, zu verdächtigen. Aber schon Eugen III. stellte das Benehmen des Regenten in das wahre Licht. Als aber Ludwig VII. bei seiner Ankunft die vortreffliche Ordnung sah, in welcher sich Städte und Burgen und überhaupt alle Provinzen des Reiches befanden, so sprach er ihm seinen schönsten Dank dadurch aus, daß er ihm den Namen eines Vaters des Vaterlandes beilegte; ein Titel, dessen Wahrheit durch den beinahe einstimmigen Beifall der Großen und des Volkes die volle Bestätigung erhielt. Der Ruf seiner Regierung hatte sogar über die Grenzen des Reiches hinaus sich ausgedehnt. Mehrere Fremden waren nach Frankreich gereist, um sich von der Wahrheit dessen zu überzeugen, was das Gerücht über ihn verbreitete. So schrieb der Bischof Joscelin von Salisbury an ihn bei seiner Wiederankunft in England: „Euer allenthalben

verbreiteter Ruf hat mich bewogen, über das Meer zu setzen, bloß in der Absicht, Euch kennen zu lernen, und wir sind so weit hergekommen, um die Zeugen der Wunder zu sein, die man von Euch erzählte, als dem Salomon unseres Jahrhunderts. Meine Neugierde ist in jeder Beziehung befriedigt worden. Wir haben das Vergnügen gehabt, jene Worte voll der Weisheit zu vernehmen, welche aus Eurem Munde strömen. Wir haben betrachtet die prachtvollen Tempel, die Ihr errichtet, und die Ordnung und Harmonie, welche unter denen herrschen, die in denselben dienen. Tausend andere Gegenstände, welche Eueren Ruf betreffen, haben unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Wahrhaftig, wer sollte nicht erstaunen, einen einzigen Mann die Last so vieler der wichtigsten Geschäfte tragen, die Ruhe der Kirche aufrecht erhalten, den Clerus reformiren, das Königreich Frankreich mit den Waffen vertheidigen und durch die Gesetze regieren und in demselben die Tugenden blühen zu sehen.“ (Bouquet, l. c. t. XV. p. 458 sq.) Der König von Schottland schickte an ihn Gesandte mit Geschenken und einem Briefe, in welchem er ihn um seine Freundschaft bat. Deßgleichen gaben ihm die Könige Heinrich I. von England und Roger von Sicilien Beweise ihrer Freundschaft und Hochachtung. — Merkwürdiger Weise faßte Suger, der sich der Unternehmung des zweiten Kreuzzuges widersetzt hatte, den Plan, einen neuen zu veranstalten. Aehnlich einem priesterlichen Staatsmanne späterer Zeit, dem großen Cardinal Ximenes *), wollte sich Suger selbst an die Spitze des Unternehmens stellen, die Kosten bestreiten und das Kreuzheer befehligen. Allein die Prälaten Frankreichs, an welche sich Suger drei Mal gewendet hatte, um sie zur Theilnahme zu bewegen, zeigten sich kalt. Er selbst, dessen schwacher Körper den Anstrengungen der verflossenen Jahre und der Last des Alters zu erliegen begann, fühlte bald, daß für ihn die Zeit gekommen sei, sich zur Reise in die Ewigkeit vorzubereiten. Er versammelte seine Brüder, die Mönche, im Capitel, bat sie um Verzeihung für die Fehler, die er in seiner Stellung als Abt sich etwa habe zu Schulden kommen lassen, und setzte alle in ihre Aemter und Grade wieder ein, welche er derselben entsetzt hatte. Auch der hl. Bernhard, welcher ihm während dessen langer und verschlungener Laufbahn so nahe gestanden, gab seine liebevolle und theilnehmende Gesinnung gegen ihn in einem herrlichen Schreiben zu erkennen. Er ermahnte ihn, sich nicht zu fürchten, jenen Menschen auszuziehen, der von der Erde sei und den Geist zur Erde hinziehe, welcher ihn quäle, belästige und angreife. Ihn erwarte jetzt jener Friede, welcher jedes Gefühl übersteige; seiner harren die Gerechten, bis ihm der Lohn zu Theil werde. Dann spricht der hl. Abt von Clairvaux den Wunsch aus, ihn noch zu sehen, um von ihm den Segen des Sterbenden zu empfangen. Ob ihm aber dieses vergönnt werde oder nicht, er habe ihn von Anfang an geliebt und werde ihn ohne Ende lieben. Nur möge er seiner gedenken, wenn er dahin gelange, wohin er ihm vorausgehe, damit auch ihm bald beschieden werde, ihm nachzufolgen und zu ihm zu gelangen. (Bouquet, l. c. t. XV. p. 617.) Drei Bischöfe umgaben sein Sterbelager und standen ihm bei, als er den 12. Januar 1151 seinen Geist aufgab. Seinem Leichenbegängnisse wohnte eine große Menge Prälaten, weltlicher Herren und Volkes bei. Der König selbst hielt es nicht unter seiner Würde, seinen treuen Diener durch die Theilnahme an seinem Begräbnisse zu ehren und durch Vergießung von Thränen seine Anhänglichkeit und Dankbarkeit gegen ihn an den Tag zu legen. Seine Schüler aber säumten nicht, ein Circularschreiben an alle Gläubigen zu veröffentlichen, in dem sie sich über den Tod und die Tugenden des theueren Hingeschiedenen verbreiteten und ihrer Trauer Worte liehen. Als charakteristisch heben wir aus diesem schönen Schreiben folgende Stellen heraus: So oft Suger den Berathungen des Königs und der Fürsten beigewohnt habe, sei es mit außerordentlichem Widerstreben

*) Hefele, „der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts.“ 2. Aufl. Tübingen 1851. S. 369.

geschehen; er habe sich jedoch zu solchen Versammlungen begeben, um den Wittwen, Waisen und Armen und überhaupt Allen Hilfe zu verschaffen, welche irgend ein Unrecht litten, besonders aber der Kirche, die ihm anvertraut war, sowie allen andern Kirchen des Königreichs, deren Vertheidigung er bei dem Könige übernommen habe. (Bouquet, l. c. t. XII. p. 112 sq.) — Dieß in kurzen Zügen das Bild des berühmten Abtes und Staatsmannes von St. Denis. „Niemals wurde das Hinscheiden eines Ministers,“ sagt der Verfasser einer neueren Lebensbeschreibung desselben, „allgemeiner bedauert, und Niemand verdiente es auch in höherem Grade. Er vereinigte in einem ausgezeichneten Maße die Tugenden eines Christen und eines Staatsmannes. Man kann zuversichtlich behaupten, daß er einer der besten Aebte seines Jahrhunderts und der vollkommenste Minister war, welchen Frankreich seit der Gründung seiner Monarchie bisher besessen hatte. Sein Beispiel ist eine schlagende Antwort auf die Beweisführungen und Einwendungen jener falschen Weisen, die sich einbilden und Andere glauben machen wollen, daß die genaue Ausübung der Pflichten des Christenthums sich nicht mit der Führung der öffentlichen Angelegenheiten vereinigen lasse.“ (Hist. lit. de la France, t. XII. p. 373 sq.) — Suger hat hinterlassen: 1) eine Reihe von Briefen, von denen mehrere von Duchesne und Bouquet gesammelt wurden; 2) eine sehr geschätzte Biographie Ludwigs VI.; 3) eine Schrift über seine Amtsführung als Abt; 4) verschiedene Constitutionen und Urkunden. Endlich begann er die Abfassung einer Lebensbeschreibung Ludwigs VII., die er aber zu vollenden durch den Tod verhindert wurde. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß die eine oder die andere der beiden Biographien Ludwigs VII. die sich als Fortsetzungen der Geschichte Ludwigs VI. ankündigen, Suger zuzuschreiben sei. Eine theilweise ins Einzelne eingehende Analyse der genannten Schriften Sugers siehe in der schon angeführten Biographie desselben, welche die Mauriner in der Hist. lit. de la France t. XII. p. 361—405 gegeben haben. Ebendaselbst finden sich auch (p. 374 u. 714) zwei schöne Epitaphien Sugers. [Brischar.]

Sühnopfer, s. Opfer.

Sühnversuche. Versöhnung, Begründung, Erhaltung, Mehrung und Wiederherstellung des Friedens mit Gott, dem Nächsten, der ganzen Schöpfung und im Innern eines Jeden ist Endziel des ganzen Christenthums, Endzweck Christi, des Friedensfürsten, der Kirche, seiner Stellvertreterin, und der Geistlichen, der Organe Christi und der Kirche, und aller geistlichen Functionen; und liegt in dieser allgemeinen Aufgabe des Geistlichen die besondere, nach Kräften Friedensstörungen unter den Gemeindegliedern mittelbar und unmittelbar durch die ganze Verwaltung des Amtes, vornehmlich durch die Predigt, Seelsorge und den Beichtstuhl theils zu verhüten, theils zu heben. Hier aber ist noch specieller nur von den Versuchen des Geistlichen die Rede, entzweite Glieder der Gemeinde, z. B. Eheleute, Geschwister, Eltern und Kinder, Verwandte, Nachbarn, auf dem Wege der bis in's Außeramtliche sich verlaufenden Seelsorge, durch unerschöpfliche, ganz individuelle und persönliche Behandlung zu versöhnen. Solches Versöhnen ist, wie eine der schwierigsten, so auch eine der süßesten, lohnendsten und dringendsten Liebespflichten aller Christen; beim Geistlichen aber treten dafür all die zahlreichen Motive hinzu, welche ihn überhaupt zu eifrigster Erfüllung seiner Amtspflichten verbinden. Versöhnen ist im höchsten Grade himmlisches Geschäft, höchste That Gottes und Christi, sowie der Kirche und aller Diener Gottes, bringt die Versöhnten aus vielem Verderben und wie aus der Hölle in ein Himmelleben, öffnet dem Versöhner einen Blick als in den Himmel, bereitet zeitlichen und ewigen Lohn und gewährt dem Geistlichen die zahlreichsten, wichtigsten Vortheile für sein Wirken. Versöhnen endlich wird dem Geistlichen erleichtert durch das bei ihm Vorauszusetzende, durch seine größere Nächstenliebe, seine Liebe als des guten Hirten zu seinen Schafen, seine Wissenschaft, Klugheit, Welt-, Menschen- und Gemeindekenntniß, sein Vertrauen und Ansehen, seine Trennung von der Welt und ihrem feind-

seligen Treiben, und weil Jeder weiß, daß Versöhnen sein Amtsgeschäft ist, das er im Namen Christi und der Kirche zum Heile der Gläubigen zu vollbringen hat. Allgemeine Regeln liegen in Folgendem. Nicht zu eilig mit den geistlichen Sühnversuchen! Viele Zwiste heilt am besten die Zeit. Es gibt eine Stufe der Cultur, wo z. B. eheliche Scenen, bei denen sich der Gebildete entsetzt, nicht viel auf sich haben. „Ein handfester Mann, welcher den Ehemann, der die Frau schlägt, in den Winkel wirft und die wüthende Frau auf einen Stuhl niederdrückt, thut vorläufig den bessern Dienst.“ Nicht zu eilig! Die rechte Zeit zum geistlichen Einwirken kommt in der Regel erst, wenn die größte Hitze der Leidenschaft verraucht ist und vielleicht gar gewisse Umstände hinzutreten, welche die Herzen empfänglicher machen, ja die Hälfte des Versöhnungsgeschäftes übernehmen, z. B. ein großes Glück oder Unglück, Krankheiten, Todesfälle, ein Familienfest, eine Mission, ein Jubiläum, eine besondere kirchliche Zeit, erschütternde Welt- und Naturereignisse. Nicht zu eilig! Vertraue auf die Macht der Kirche, ihr Gebet und all ihr Wirken, vor Allem auf die Macht des göttlichen Wortes, z. B. an Frieden gleichsam erzwingenden Festtagen, sowie auf den Beichtstuhl, wo dein Wort in eminentem Sinne Wort Gottes und des Richters, und volle Versöhnung conditio sine qua non der Absolution und des Empfanges des Leibes Christi ist. Nicht zu eilig! Auch heftige Klagen halte eine Zeit lang hin, überlege wohl, ob nicht Andere, Verwandte, Freunde, einflußreiche Laien, etwa nach deiner Aufforderung und Anleitung das Geschäft besser vollbringen können, und schreite nur dort ein, wo der Unfriede dauernd wird, auf grober Pflichtverletzung beruht, großer Schaden für Leib und Seele droht und nicht wohl anders abgewendet werden kann. Nicht zu eilig! Ueberschlage dein Ansehen und Vertrauen überhaupt und bei den Streitenden insbesondere, sowie ihren Anhang und ganzen Charakter, um zu ermessen, ob du Etwas wirken, doch einige später keimende Samenkörner legen könnest und nicht dein Ansehen und Wirken auf das Spiel setzest und das Uebel verschlimmerst. Wirf deine Perlen nicht den Schweinen vor! Sei aber auch, wie überall, fern von jeglicher Menschenfurcht und Scheu vor irdischen Verlusten. Nicht zu eilig! Ueberdenke reiflich deine Individualität, die des Falles und der Entzweiten, die Quellen des Zwistes, den Weg, den du gehen willst, die möglichen Zwischenfälle und die Mittel für dieselben. Sei und bleibe gerecht! Die Verschuldung ist fast immer und meist in gleiche Theile zu theilen. Nicht bloß das Menschliche im Seelsorger selbst und in seiner Umgebung, sondern auch die Parteien, ihre Sophistereien, ihre Schlauheit und Heuchelei verwirren leicht den Blick und verkehren die Friedensversuche in Gift. Die Parteien sollen sich überzeugen, daß einzig die Pflicht des Amtes und Liebe und Eifer für ihr Wohl, für Christus und die Gemeinde den Geistlichen beseelen. Insbesondere selber nicht hitzig werden, denn mit Feuer löscht man kein Feuer. Feurig für Christus, den Frieden und das Wohl der Entzweiten, aber nicht feurig bei persönlichen Beleidigungen, widersinnigem, liebeleerem, unerwartet unchristlichem Gerede, bei Hartnäckigkeit, unerträglichen Wiederholungen, ausdrücklichen Widerspenstigkeiten! Meditire vor Gott! Bete für dich und die Entzweiten! Versetze dich nach Kräften in das Versöhnungsherz Jesu, Mariens, der Kirche, der Heiligen. Waffne dich mit viel Geduld, Barmherzigkeit und Hoffnung! Bleibe nicht lange mit den Streitenden am Haderwasser stehen, sondern führe sie dorthin, wo sie die Zinnen Salems sehen. Zeige Recht und Unrecht auf, vernichte die übertriebene Vorstellung von der Größe der Beleidigung, zeige die wirklich oder vermeintlich verletzten irdischen Güter in ihrer Nichtigkeit, schildere die Güter des Friedens, die Freude und den Segen für die Gemeinde, die Freude im Himmel, die Freude des guten Hirten, den Fluch der Feindschaft für Zeit und Ewigkeit, das große Verdienst dessen, der zuerst die Hand zum Frieden reicht, schlage die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Vergeben nieder, halte eindringlich die allgemeinen christlichen Versöhnungsmotive vor Augen: Gottes

Willen, Gottes, Christi und der Heiligen Beispiel, unsere Sündhaftigkeit vor Gott, die Nichtigkeit aller Verschuldungen der Menschen unter einander gegen unsere Schulden vor Gott, die christliche Bruderliebe und ihre Motive, die letzten Dinge des Menschen, das Vater unser, das hl. Meßopfer, Beicht und Communion. Empfiehl eine gründliche, nach Umständen eine Generalbeicht, eifriges Gebet für den Beleidiger und um Gottes Rath und Stärke, bete und lasse beten, gebrauche Geschichtserzählungen über Feindschaft und Versöhnung, zeige die Mittel, den Frieden zu erhalten, gewisse Fehler abzulegen, ermuntere zum Kreuztragen, zur Geduld, zum Lohn- und Rechtsuchen vor Gott. Erleichtere den Act der Versöhnung, indem du denselben weniger förmlich machst. Gehe den evangelischen Weg, zuerst unter vier Augen, vielleicht nur mit kurzen, gelegentlichen, wie zufälligen priesterlichen Worten, dann förmlicher und endlich vor Zeugen und unter Anrufung Aller, die mithelfen können. Empfiehl unter Umständen christliche Schiedsrichter (1 Cor. 6, 1—5). Geht die Sache vor die weltlichen Gerichte, so sorge für christliches Durchführen des Streites. Die häufigsten und unangenehmsten Fälle von Zwistigkeiten sind übrigens die Ehestreitigkeiten und modificirt sich das allgemeine Verfahren besonders nach den verschiedenen Ursachen des Streites, die da meist in Argwohn wegen Verletzung der ehelichen Treue, in wirklicher Verletzung derselben, in Uneinigkeit in Familienangelegenheiten und Kindererziehung, und in moralischen oder körperlichen Gebrechen des einen Ehetheils zu finden sind. Das Einzelne und Umständlichere lehrt jede Pastoral. [Graf.]

Suibertus (Suitbert, Swibert, Schwibrecht), war einer der eilf Priester, welche um 690 mit dem heiligen Willibrord aus England kamen, um die Friesen (s. d. A.) zu bekehren. Die Missionäre im Lande der Friesen wählten ihn zu ihrem Bischof und schickten ihn nach Britannien, um sich dort consecriren zu lassen. Dort weihte ihn 693 Wilfried zum Bischof ohne festen Sitz und er kehrte nun nach Friesland zurück. Er scheint dort aber nicht viel haben ausrichten zu können und wandte sich bald zu den Boructuariern, wo er eine christliche Gemeinde gründete. Bald darauf erlitten aber die Boructuarier in einem Kriege mit den Sachsen eine große Niederlage, und die kaum gesammelte Herde wurde zerstreut. Der fränkische Major-Domus Pipin wies ihm darauf auf die Bitte seiner Gattin Plectrudis die Rheininsel in litore oder Werden, jetzt Kaiserswerth (Caesaris Verda) zum Wohnsitz an, wo er ein Kloster gründete und im zweiten Decennium des achten Jahrhunderts starb. So erzählt Beda Ven. 5, 12., andere Nachrichten über Suibert sind unzuverlässig. S. Acta Sanctorum 1. Mart. und Seiters Bonifacius S. 59. — Ein anderer hl. Suibertus lebte ein Jahrhundert später und war der erste Bischof des von Carl d. Gr. gegründeten Bisthums Werden (an der Allen; wegen der Aehnlichkeit des Namens ist er mitunter mit dem ältern Suibert verwechselt; der Sitz des Bischofs soll Anfangs der Flecken Konende gewesen und um 800 nach Werden verlegt sein). Auch er soll aus England gewesen und als er dort in seinem Kloster von Carls Feldzügen in Sachsen hörte, herübergekommen sein, um dort das Evangelium zu verkünden, worauf ihn Carl zum Bischof wählte. Er starb um 807. Acta Sanctor. ad 30. Apr.

Sulpicius Severus (oder richtiger Severus Sulpicius), Kirchenschriftsteller um das Jahr 400. Er stammte aus einer reichen und angesehenen Familie in Aquitanien, war früher Anwalt und verheirathet, trat aber nach dem Tode seiner Frau in den geistlichen Stand (Gennadius catal. 19 nennt ihn presbyter). Er war ein Schüler des hl. Martinus von Tours und ein inniger Freund des hl. Paulinus von Nola, von welchem uns noch 15 Briefe an ihn erhalten sind. — Wir haben von ihm eine historia sacra (auch Chronica genannt) in zwei Büchern. Das erste Buch enthält hauptsächlich die biblische Geschichte von Erschaffung der Welt bis zum babylonischen Exil, das zweite die Fortsetzung der biblischen Geschichte und eine kurze Uebersicht der Kirchengeschichte bis zum Consulat des Stilicho

und Aurelian (400 n. Chr.); nur die Geschichte des Priscillianismus ist etwas ausführlicher erzählt. Als Geschichtsquelle ist das Werkchen nicht sehr bedeutend, wegen seiner klaren und gedrängten Schreibart wurde es aber immer viel gelesen und erwarb seinem Verfasser den Ehrennamen des christlichen Sallustius. Außerdem haben wir von Sulpicius ein sehr interessantes Leben des hl. Martinus von Tours (s. d. A.), und drei (oder nach einer bessern Abtheilung zwei) Dialoge, worin er selbst und seine Freunde Posthumianus und Gallus die redenden Personen sind: Posthumianus erzählt darin von der Lebensweise und den Tugenden der Mönche und Einsiedler des Morgenlandes, Gallus von dem Leben des hl. Martinus. Papst Gelasius citirt in dem bekannten Decret über die Apocryphen diese Dialoge als „Posthumiani et Galli opuscula" nach dem Namen der redenden Personen. Hieronymus (in Ezech. c. 36) sagt, Sulpicius sei in diesen Dialogen Chiliast: jetzt findet sich darin aber nichts Chiliastisches, es ist also wohl anzunehmen, daß die betreffende Stelle später ausgelassen ist; sie kann in der Rede des hl. Martinus über den Antichrist (Dial. 2, 14) gestanden haben, welche auch sonst einiges Sonderbare enthält und in mehreren Handschriften ganz fehlt (Tillemont memoires tom. 3. p. 333). Endlich haben wir noch von Sulpicius einige Briefe; drei davon handeln gleichfalls von dem hl. Martinus. — Die beste Ausgabe der Werke des Sulpicius Severus ist die von Hieronymus de Prato, Verona 1741 und 1754 in zwei Quartbänden. Sie enthält von den Briefen aber nur die drei eben genannten; sieben andere haben Baluzius und d'Achery herausgegeben, von denen aber wahrscheinlich nur drei ächt sind; sie finden sich mit den andern Werken zusammen bei Gallandius im achten und bei Migne im 20. Bd. Gennadius l. c. sagt von Sulpicius: Hic in senectute a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam, silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret. Dieses meldet unter den ältern Schriftstellern nur Gennadius und ist darum mindestens nicht sicher (vgl. Guiberti Martini, abbatis Gemblacensis [† 1208], apologia Severi bei den Bollandisten 29. Jan.; Nat. Alex. Saec. 5. p. 119 und 215). — Im römischen Martyrologium stehen zwei hl. Bischöfe von Bituricä mit Namen Sulpicius: der erste, † 591, führt den Beinamen Severus (29. Jan.), der andere, † 694, den Beinamen Pius (17. Jan.). Mit dem erstern ist unser Sulpicius Severus, der Schüler des hl. Martinus, der fast 200 Jahre früher lebte und nicht Bischof war, fälschlich nach dem genannten Abt Guibert mitunter für identisch gehalten. S. die Bemerkungen Papst Benedicts XIV. in seiner Vorrede zum römischen Martyrologium § 37. [Reusch.]

Sulpitianer, s. Olier.

Summa de casibus conscientiae, s. Casuistik und Corpus juris can.

Summa decretorum, s. Glossen des can. Rechts.

Summum jus summa injuria, s. Gerechtigkeit.

Summus episcopus der Protestanten, s. Episcopalsystem, protestantisches.

Sünde. Ursprung und Wesen des Bösen. Je allgemeiner das Böse in der Welt verbreitet ist und je mehr es zugleich als eine nicht sein sollende Störung in dem Leben der Menschheit und des Einzelnen den Charakter des Irrationalen und Räthselhaften an sich trägt, um so weniger hat sich der sinnende Geist von jeher der Fragen entschlagen können: woher ist das Böse, und welches ist seine Natur? Diese zwei Fragen hängen mit einander auf das Engste zusammen; je nachdem die Natur des Bösen anders bestimmt wird, muß auch ein anderer Ursprung desselben angenommen werden, und umgekehrt je nachdem man das Böse aus einer anderen Quelle herleitet, wird auch das Wesen desselben anders gefaßt werden müssen. Kann nun zum Voraus nur jene Beantwortung obiger Fragen als eine befriedigende anerkannt werden, die, wie sie auf der einen Seite den

Begriff des Bösen in seiner ganzen Schärfe aufrecht erhält, so andererseits der Absolutheit und Heiligkeit Gottes nicht zu nahe tritt, so gehen die einseitigen oder unwahren Versuche, die gemacht wurden, das Problem des Bösen zu lösen, nach zwei Richtungen auseinander, die, obwohl sie sich im Principe entgegengesetzt sind, im Resultate doch auf dasselbe hinauslaufen — auf die Verkennung der wahren Natur des Bösen. Auf der einen Seite steht die Lehre des Dualismus, der, so sehr auch die von ihm bewerkstelligten Erklärungsversuche des Bösen im Einzelnen variiren, im Allgemeinen dadurch sich charakterisirt, daß er den Gegensatz zwischen Gut und Bös überschaut, indem er ihn zu einem ursprünglichen und absoluten verfestigt und das Böse als etwas für sich Seiendes oder Wahrhaftes faßt. Ist es unmöglich, argumentirt der Dualismus, daß die einander so entgegengesetzten Erscheinungen, wie das Gute und Böse in der moralischen Welt, und die erhaltenden und zerstörenden Kräfte im Reiche der Natur, aus ein und derselben Quelle fließen, widerstreitet es überdieß der Heiligkeit Gottes, daß er, wie der Urheber des Guten, so auch der des Bösen sei, so gibt es, wie für das Gute, so auch für das Böse ein ewiges Grundwesen, aus dem es hervorgegangen, und die Welt ist demgemäß von Gott nicht aus Nichts geschaffen, sondern aus einer ewig coexistirenden Materie gebildet worden. Ist nun die Welt so weit gut, als sie aus Gott ist und als die göttliche Wirksamkeit in ihr reicht, so beginnt da, wo diese Wirksamkeit aufhört, das Böse und das Uebel, das ebenso eine für sich bestehende Natur oder Wesenheit ist, wie das Gute. — Ist die Annahme eines ewigen bösen Grundwesens oder einer ewigen Materie mit dem Begriffe Gottes als des absoluten, Alles in sich befassenden Wesens schon überhaupt unverträglich, so vermag außerdem die Lehre von einer Bildung der Welt aus einer ewigen Materie Gott der Urheberschaft des Bösen keineswegs zu entheben und dadurch seine Heiligkeit sicher zu stellen. Denn angenommen, Gott habe die Welt aus einer ewigen Materie gebildet, so hat, argumentirt Tertullian gegen Hermogenes, eines von beiden statt gefunden; entweder konnte Gott die Materie verbessern und das Böse von ihr entfernen, aber er wollte nicht, oder aber er wollte und konnte es nicht. Im ersten Fall ist Gott selbst bös, weil dem Bösen gewogen; denn wenn er es gleich nicht gesetzt hat, so wäre es doch nicht, wenn er nicht gewollt hätte, daß es sei, folglich hat er es selbst gesetzt, indem er nicht gewollt, daß es nicht sei. Im zweiten Fall aber erscheint Gott als unmächtig und als von Außen beschränkt, eine Vorstellung, die dem Begriffe Gottes als des höchsten und allwirksamen Wesens widerspricht. Endlich involvirt die dualistische Zurückführung des Bösen auf ein ewiges Grundwesen und auf eine böse Materie auch eine Verkennung der wahren Natur des Bösen selbst. Muß nämlich auch zugegeben werden, daß eine unumwundene Anerkennung des ganzen großen Gegensatzes, der zwischen dem Guten und Bösen stattfindet, den Ausgangspunct der dualistischen Ableitung des Bösen bildet, so läßt sich doch eben so wenig verkennen, daß jener Gegensatz in diesem System zuletzt in einen bloß physischen umschlägt und dadurch verloren geht. Wird das Böse als eine Substanz bestimmt (non substantiae accidens sed substantia Aug. de morib. Manich. l. 2. c. 8), so ist es, da der endliche Wille keine Substanzen, sondern nur Handlungen oder Willensbestimmungen (non res sed actus) setzen kann, auch nicht aus dem Willen hervorgegangen; ist aber das Böse kein Werk des Willens, ist die Seele nur deßhalb böse, weil sie durch ein äußeres Verhängniß mit der bösen Materie in Berührung gekommen oder weil sie von Natur aus eine böse Substanz ist, so ist dem Bewußtsein des Bösen als einer Schuld der Boden entzogen, wie umgekehrt auch das Gute sich dem sittlichen Bewußtsein nicht als etwas Verdienstliches präsentiren könnte, wenn es bloß eine Realität (res) und nicht vielmehr eine freie That des Willens (actus) wäre. Als weitere Consequenz hängt damit unmittelbar zusammen, daß, wenn das Böse seinen Ursprung nicht in dem Willen genommen hat, sondern bloß durch die

Verbindung mit der bösen Materie an den Menschen gekommen ist, es auch nicht auf geistige Weise, sondern nur wieder durch einen Naturproceß, durch physicalische Ascese und durch Auflösung der Einheit zwischen der Materie und dem Geist, beseitigt werden kann. Die dualistische Auffassung des Bösen als einer Substanz erweist sich aber noch von einer anderen Seite als unhaltbar. Wird nämlich diese Substanz näherhin als eine solche bestimmt, die an sich böse ist und unabhängig vom Guten für sich Bestand haben soll, so ist dieses ein sich selbst widersprechender Begriff. Als nichtseinsollendes subsistirt das Böse nicht für sich, sondern ist nur vorhanden, sofern es an einem Wesen haftet, als verkehrte Beschaffenheit desselben; es kann ohne das Gute so wenig für sich allein existiren, als Opposition ohne Position denkbar ist. Sed ipsa quoque vitia, sagt Augustin, testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet, nec noceret, nisi bonum ejus minueret, non est ergo nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est, nisi in re aliqua bona. Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus et quaedam superiora caelestia; mala autem sine bonis esse non possunt. Si enim non nocent, mala non sunt; si autem nocent, bonum minuunt, et si totum consumunt, nihil naturae remanebit, cui noceatur; ac per hoc nec malum erit, a quo noceatur. Und an einem andern Orte: malum non esset vitium naturae, si naturae ipsa esset vitium et malum. Contra adversarium legis l. 1. c. 5. Thom. I. qu. 49. art. 3. Contra Gentiles l. 3. c. 15. Wie bei dem Guten, so ist auch bei dem Bösen das Sein, das die nothwendige Basis und das Substrat der verkehrten Willensbethätigung bildet, von Gott gesetzt, und gelänge es dem bösen Willen das ihm zu Grund liegende und von Gott gesetzte Sein zu vernichten und sich von Gott gänzlich loszureißen, so würde er damit in das Nichtsein zurücksinken. — Das gerade Gegentheil von der dualistischen Verfestigung des Bösen zu einer ewigen für sich subsistirenden Wesenheit bildet die Ableitung desselben aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Menschen als eines geschaffenen endlichen Wesens und die damit zusammenhängende Auffassung desselben als einer Negation oder als eines bloßen Mangels des Guten. Man sagt, um mit der schroffsten Form zu beginnen, in der diese Auffassung des Bösen als einer Verneinung geltend gemacht worden ist: absolut gut und sündelos ist nur Gott, weil er allein unendlich und schrankenlos ist; die Geschöpfe oder Einzelwesen dagegen sind stets beides zugleich, gut, sofern sie, um ein Seiendes zu sein, irgend eine Realität besitzen, böse aber, sofern jedes derselben, um nicht mit Gott zusammenzufallen, nothwendig beschränkt und endlich ist. Darum kann weder das höchste Geschöpf ohne ein Minimum des Bösen, noch das verworfenste ohne ein Minimum des Guten gedacht werden. Sofern diese Betrachtungsweise das ethisch Gute noch mit dem metaphysisch Guten, und das moralisch Böse mit dem malum metaphysicum identificirt und das Gute bloß als das Seiende oder Reale, das Böse aber bloß als das Nichtseiende, Endliche oder Negative bezeichnet, bewegt sie sich noch völlig außerhalb der Sphäre des Sittlichen und läßt die eigenthümliche Natur des Guten und Bösen ganz unberührt. Wird nämlich das Gute nur erst als das Seiende bestimmt und das Einzelwesen nur insofern gut genannt, als es überhaupt Realität (bonum metaphysicum) besitzt, so kommt das Gutsein in diesem Sinne auch den Naturdingen zu, sofern auch diese ein Sein sind, oder Realität haben. Von dem metaphysisch Guten, das, sofern es anerschaffen und bloß empfangen ist, noch den Charakter der Unfreiwilligkeit an sich trägt, ist das ethisch Gute zu unterscheiden, zu dem jenes nur die Voraussetzung und die Basis bildet und das durch die freie und gesetzmäßige Bethätigung des endlichen Willens zu Stande kommt. Nicht anders verhält es sich mit dem Bösen. Das malum metaphysicum, die von dem Menschen als einem endlichen Wesen unzertrennliche Beschränktheit, ist noch nicht selbst das Böse, sondern erst die

Bedingung, durch die es möglich gemacht wird. Wäre der Mensch aus dem Wesen Gottes, unendlich und absolut wie Gott, so wäre er damit auch unveränderlich und des Bösen unfähig. Die Möglichkeit des Abfalls vom Guten beruht auf seiner Endlichkeit und der damit zusammenhängenden Veränderlichkeit, wie Augustin sagt: mutabilis natura non esset, si de Deo esset et non ab illo de nihilo facta esset. Das Böse mit der dem Menschen als einem Einzelwesen anhaftenden Endlichkeit identificiren, diese Endlichkeit selbst schon als das Böse fassen, ist nichts anderes als eine Läugnung des Bösen im gewöhnlichen Sinne. Gibt sich das Böse in dem mit ihm unzertrennlich verbundenen Schuldbewußtsein als ein solches kund, das hätte vermieden werden können und sollen, so trifft bei dem metaphysischen Uebel keines dieser Merkmale zu, da es einerseits als ein anerschaffenes über den Willen schlechthin hinaus liegt und deßhalb unvermeidlich ist, andererseits aber in einer einfachen Negation d. h. in dem Mangel solcher Realitäten besteht, die nicht zu dem Begriffe eines Wesens gehören und deßhalb auch nicht vorhanden sein sollen. Am unverholensten ist diese Auffassung des Bösen als einer einfachen und durch die Endlichkeit des Einzelwesens nothwendig gegebenen Negation von Spinoza ausgesprochen worden. Wenn wir es als einen Fehler oder Mangel bezeichnen, daß irgend ein Einzelwesen einer Gattung diese oder jene Vollkommenheiten vermißt, so kommt es nach ihm nur daher, daß wir uns gewohnt haben, alle Einzelwesen derselben Gattung durch einen Allgemeinbegriff auszudrücken, in dem alle Vollkommenheiten enthalten sind, die wir in dem Bereich dieser Gattung antreffen, und daß wir deßhalb erwarten, daß ein jedes Einzelwesen alle diese Vollkommenheiten besitze. Allein ein solcher Allgemeinbegriff sei bloße Abstraction, aus der sich nichts folgern lasse; im concreten göttlichen Denken und Wollen sei jedes Individuum eben nur mit dem Maße von Vollkommenheit gesetzt, das es wirklich besitze. Wenn wir, sagt Strauß zur Veranschaulichung dieses Gedankens (Dogm. II. S. 377) einen blinden oder von sinnlicher Begierde hingerissenen Menschen erblicken, so vergleichen wir ihn mit anderen, die sehen, oder mit seinen eigenen früheren Zuständen, wo er sehend oder vernünftig gefaßt war, und halten nun jene Blindheit für ein physisches, das Hingerissensein von der Sinnlichkeit für ein moralisches Uebel. Allein hat einmal der göttliche Wille oder die Verkettung der Ursachen über ein Individuum die Blindheit herbeigeführt oder die sinnliche Begier erregt, so gehört dort das Gesicht, hier im jetzigen Augenblick die vernünftige Fassung ebensowenig zum Wesen eines solchen Individuums, als jenes zum Wesen eines Steins und dieses zu dem eines Thieres. — Wird so die unabweisliche Unterscheidung des sittlichen Bewußtseins zwischen gut und bös von Spinoza zu einem bloßen Vorurtheil des imaginirenden Denkens herabgesetzt, hat nach dieser Auffassung Beides, das Gute und Böse, das Vollkommene und Unvollkommene, an seiner Stelle Recht, so gehen Andere nur insofern weiter, als sie das Böse nicht mehr bloß als einfache Negation, sondern als Privation d. h. als die Beraubung solcher Vollkommenheiten bestimmen, die zum Begriffe des menschlichen Wesens gehören und deßhalb in allen gleichmäßig vorhanden sein sollten. Jedem Menschen, sagt man, ist die Erreichung ungetrübter sittlicher Vollkommenheit als Ziel vorgesteckt, und es ist dem Willen die Richtung auf das Gute so wesentlich, daß er auch in der bösen Handlung nur das Gute beabsichtigt. Da aber der Mensch vermöge seiner Geschöpflichkeit mit allerlei Einschränkungen behaftet ist, so kann es geschehen, daß der Wille mit seiner Kraft nicht allenthalben ausreicht, daß er in seiner Thätigkeit lässig ist und so in dem Streben nach dem Guten zurückbleibt, wodurch das Böse entsteht, das wesentlich ein Zurücksein hinter dem Bessern oder ein Nochnichtsein des Guten ist. Als solche Schranken, die den auf das Gute gerichteten Willen hemmen, bezeichnet man insbesondere einerseits eine mangelhafte Erkenntniß dessen, was wahrhaft gut ist, andererseits aber die Sinnlichkeit. Da der Mensch, sagt man in ersterer Beziehung, nicht bloß durch adäquate, sondern auch durch dunkle und verworrene

Vorstellungen bestimmt wird, so kann es ihm begegnen, daß er durch die sich unmittelbar aufdringenden irdischen Güter getäuscht wird und so bei den niedern, weniger Realität in sich schließenden Objecten des Begehrens stehen bleibt, statt zu den höhern und wesentlichen fortzugehen. Noch häufiger als auf eine mangelhafte Erkenntniß wird das Böse auf die Sinnlichkeit als seine Quelle zurückgeführt. Der Mensch, so lautet diese Ansicht, ist kein purer Geist, sondern die Synthese von Natur und Geist, die sich dadurch gegenseitig einschränken und einander gegenüber stehen, daß die Forderung jener auf das Angenehme und Sinnliche, die Forderung von diesem aber auf das Geistige und Gute geht. Noch ehe aber der Geist zum Bewußtsein und zur Selbstthätigkeit erwacht, hat sich das Kind schon gewöhnt, das Angenehme und Lusterregende zu begehren und sich in seinem Thun von den sinnlichen Trieben bestimmen zu lassen. Beginnt nun später der Geist sich zu entfalten und seine Forderungen an den Menschen zu stellen, so findet er an der schon erstarkten Sinnlichkeit eine Schranke. Je nachdem nun dem Geiste ein größerer oder geringerer Grad von Kraft einwohnt, je nachdem er mit seiner Forderung durchdringt, oder aber ob natürliche Schwäche und Ohnmächtigkeit die Sinnlichkeit gewähren läßt, entsteht entweder das Gute oder das Böse. — Ist es als ein Fortschritt anzuerkennen, daß diese Ansicht das Böse im Gegensatze einer einfachen Negation als Privation oder als die Beraubung jener sittlichen Vollkommenheit bezeichnet, zu der alle berufen sind und der alle unverwandt entgegenstreben sollen, so ist doch auch damit das Wesen des Bösen noch nicht erschöpft. So nothwendig auch das Böse stets eine Privation in sich schließt, so geht das Wesen desselben darin doch noch nicht auf. Besteht nämlich das Gute darin, daß sich das Einzelwesen dem allgemeinen oder vielmehr dem göttlichen Willen in unbedingter Liebe unterordnet, so ist die Sünde nicht bloß ein Mangel oder nur ein geringerer Grad der schuldigen Unterordnung unter Gott, sondern positiv zugleich eine verkehrte Bejahung, indem statt Gottes nun das Ich zum Mittelpuncte gemacht wird, auf den Alles bezogen und dem Alles untergeordnet wird. Wer Gott haßt, ist nicht bloß ein solcher, der sich Gott in Liebe nicht zuwendet, sondern überdieß ein solcher, der sich von ihm abkehrt, um sich selbst anzugehören; noch viel weniger ist der Haß nur ein geringerer Grad der Liebe. Das Gute und Böse liegen nicht in einer Linie, so daß der Böse in der Richtung derselben nur noch überhaupt nicht oder nicht soweit fortgeschritten wäre als der Gute, und daß jener nicht an sich, sondern nur relativ d. h. nur im Vergleich zu diesem als unvollkommen und sündhaft erschiene. Das Gute und Böse gehen vielmehr nach entgegengesetzten Richtungen aus einander; ist jenes das der göttlichen Ordnung Gemäße, so ist dieses das derselben widersprechende Gegentheil oder eine verkehrte Ordnung, corruptio et perversio naturae, wie Augustin sagt. Einen nicht bloß graduellen und quantitativen, sondern specifischen und qualitativen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen anerkennt auch die hl. Schrift. Der Sünder gilt ihr so wenig nur als ein solcher, der hinter dem Guten bloß zurückgeblieben und ob seiner Schwäche und Unvollkommenheit deßhalb ein Gegenstand des göttlichen Mitleidens wäre, daß sie in ihm vielmehr einen Feind und Widersacher Gottes erblickt, der dessen strafendem Zorne verfallen wird. Bestände das Böse bloß in einem aus Schwachheit und Unthätigkeit hervorgegangenen Zurückbleiben im Guten, so könnte es sich nicht bis zur Bosheit steigern, und in der Verfolgung seines Zieles nicht eine Energie und eine Planmäßigkeit an den Tag legen, hinter der die Anstrengungen der Kinder des Lichtes für das Gute, wie der Herr selbst sagt, zurückbleiben. Luc. 16, 8. Unter jener Voraussetzung ließen sich nur Sünden der Unterlassung und der Trägheit, nicht aber Begehungs- und Bosheitssünden begreifen. Was aber die Ableitung des Bösen aus einer mangelhaften Erkenntniß und aus der Sinnlichkeit insbesondere angeht, so ist nicht zu verkennen, daß der Sünder von der irrigen Ansicht geleitet wird, in dem Gegenstande seines Strebens Befriedigung zu

finden, und es hat insofern der Satz: nihil appetimus nisi sub ratione boni, seine Richtigkeit. Allein bei genauerer Betrachtung ist die mangelhafte Einsicht in den Werth der verschiedenen Objecte des Begehrens so wenig die ausschließliche und eigentliche Ursache des Strebens nach ihnen, daß es wesentlich schon einen verkehrten und selbstsüchtigen Willen voraussetzt, wenn der Mensch der Selbsttäuschung fähig ist, daß in sündhaften Gütern und Genüssen Befriedigung zu finden sei. Den deutlichsten Beweis hiefür liefert die Thatsache, daß die Menschen dem Bösen auch dann noch, und zwar oft mit verzweifelter Anstrengung nachjagen, wenn sie das Verderbliche der Sünde und das Nichtige ihrer Vorspiegelungen bereits erkannt haben, daß überhaupt die Abkehr von dem Bösen und die Einsicht in die wahre Natur desselben mit einander keineswegs gleichen Schritt halten. — Führt die Ableitung des Bösen aus einer mangelhaften Einsicht in den Werth der Objecte des Begehrens nothwendig auf den Willen als den eigentlichen Sitz der Sünde zurück, so verhält es sich auch mit der Erklärung desselben aus einem bloßen Vorherrschen der Sinnlichkeit und aus einem ihm correspondirenden Zurücksein des Geistes auf eine ähnliche Weise. Kann auch hier nicht geleugnet werden, daß die Sinnlichkeit, zumal in dem durch die erste Sünde eingetretenen Zustand, auf den Geist einen großen Reiz ausübe, und daß der von Gott losgelöste Mensch in dem Sinnlichen — in der Gaumenlust, Fleischeslust, irdischem Besitzthum — die nächstgelegenen Mittel zu einer selbstischen Befriedigung seines Ichs finde, so ist doch mit den sogenannten Fleischessünden der Kreis des Sündhaften so wenig schon erschöpft, daß gerade jene Sünden, in denen das Böse in seiner gesteigertsten Gestalt hervortritt, noch ganz übersehen sind. Von den Fleischessünden sind die Geistessünden zu unterscheiden, die wie z. B. Ehrsucht, Herrschsucht, Neid so weit entfernt sind, bloß in einem Vorherrschen der Sinnlichkeit zu bestehen, daß sie mit einer vollkommenen Beherrschung derselben verbunden sein können. „Wer einen Begriff hat von dem harten Streit, den die Seele in ihrem tiefsten Innern zu bestehen hat, wenn sich der Satansengel des Hochmuthes, des Ehrgeizes, Neides gegen die geistige Ueberlegenheit Anderer gewaltig wider sie erhebt und sie mit Fäusten schlägt, dem wird es fast lächerlich vorkommen, wenn ihm zugemuthet wird, nur in der dem Geiste widerstrebenden Sinnlichkeit seinen eigentlichen Feind zu erkennen" (Müller I. 427.). Dazu kommt, daß das Böse keineswegs in demselben Maße abnimmt, als geistige Bildung und Cultur um sich greift und als die Gewalt der Sinnlichkeit und die natürliche Rohheit dadurch zurückgedrängt werden. Geschieht es sodann, daß auch der schon erstarkte Geist anfängt, an die Sinnlichkeit sich hinzugeben und Verstand und Willen zu gefügigen Organen für die Forderungen der sinnlichen Triebe zu machen, so kann dieses nicht aus einer bloßen Schwäche des Geistes, sondern nur daraus erklärt werden, daß der Wille sich selbst verkehrt und die Selbstsucht zum Princip seines Handelns erhoben hat. — Ist nun damit, daß das Böse nicht bloß als ein Nochnichtsein des Guten sondern als eine nicht sein sollende Verkehrung der Ordnung und als die Verfolgung eines entgegengesetzten Zieles anerkannt werden muß, schon von selbst das Weitere gegeben, daß dieses störende Element seinen Ursprung nur in dem Mißbrauche haben könne, den der endliche Wille von seiner Freiheit macht, so verweist man doch von zwei Seiten auf Gott als den Urheber desselben. Auf theologischem Gebiete geschieht es von dem Prädestinatianismus, auf philosophischem aber von dem Pantheismus. 1) Daß Gott auch der Urheber des Bösen sei, sagt man, ist in dem Begriffe Gottes als des allwirksamen Wesens unmittelbar enthalten; mit der schlechthinigen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer vertrage sich eine selbstständige Bethätigung des ersteren gegenüber von dem letzteren so wenig, daß es in Allem, auch im Bösen nur ein Organ des göttlichen Willens sei, der sich als die allmächtige alles in gleicher Weise bedingende Ursache verhalte. Hiemit stimme auch das Zeugniß der Schrift ein Exod. 4, 21. 7, 3. Deut. 2, 30. Joh. 11, 20. 12, 40. Röm. 9, 18. 11, 7. Was

zuerst die Berufung auf die angeführten Stellen der Schrift betrifft, so steht die Deutung derselben von einer directen Verursachung des Bösen durch Gott schon mit der sonstigen Lehre der Schrift von der Heiligkeit Gottes Matth. 19, 17. 1 Joh. 1, 5. Jac. 1, 13—17. und von der Bestrafung, die er über die Bösen verhängen wird 2 Theß. 1, 9. Hebr. 10, 29. Act. 22, 5. im Widerspruch (Bellarmin, de amiss. grat. l. II. 1—8.). Ist Gott der Bestrafer der Sünde, so kann er nach dem bekannten Satze: peccati ultor non peccati auctor, nicht deren Urheber sein. Aber auch abgesehen von der sonstigen Lehre der Schrift, so ist eine solche Deutung dieser Stellen in ihnen selbst nicht begründet, sofern in denselben von keiner ursprünglichen Hervorbringung der Sünde, sondern nur von jener Thätigkeit Gottes die Rede ist, die er auf die bereits vorhandene Sünde in ihrer Entwicklung ausübt. Ist sodann, was den anderen Grund anlangt, Gott nach dem Begriffe, den wir von ihm haben, der absolut wirksame, so bildet die Heiligkeit in diesem Begriffe ein nicht weniger wesentliches Merkmal; sind wir uns auf der einen Seite der Abhängigkeit von Gott als dem allwirksamen Wesen bewußt, so wohnt uns andererseits nicht weniger unverwüstlich das Bewußtsein der Freiheit ein, wornach wir das Gute und Böse als unsere eigene That erkennen. Ist deßhalb schon bei der Wirksamkeit Gottes, die er in der Richtung des Guten auf die persönlichen Wesen ausübt, der Gedanke einer physischen, der moralischen Natur des Willens zuwiderlaufenden, Einwirkung fern zu halten, ist dieselbe vielmehr als eine solche zu fassen, die der Freiheit desselben Rechnung trägt, so kann, will nicht die Heiligkeit Gottes zerstört und das Freiheits- und Schuldbewußtsein des Menschen im Keime erstickt werden, noch viel weniger eine directe Verursachung des bösen Willens durch Gott gelehrt werden. Es muß in Betreff des Bösen zweierlei unterschieden werden, die demselben zu Grunde liegende Willensbethätigung und die dieser anhaftende Verkehrtheit. Hat nun der Sünder vermöge der Abhängigkeit, in der jedes Geschöpf fortwährend von Gott steht, dieses, daß er ist, will und handelt, stets von Gott und steht er insofern in jedem Augenblicke unter seiner erhaltenden Thätigkeit, so hat er dagegen das Andere, dieses, daß er Böses will und thut, aus sich selbst, nicht aber aus Gott, der es bloß zuläßt. Deus concurrit ad materiale, non ad formale peccati. Thom. I. II. qu. 79. art. 2. Der Schluß, daß, wenn Gott gewollt hätte, daß das Böse nicht sei, sich die Beschaffenheit der ganzen Welt nach diesem allmächtigen Willen gefügt hätte, und daß nun jetzt, wo das Böse wirklich sei, dieses von Gott gewollt und verursacht sein müsse (Schleiermacher), gilt nur unter der Voraussetzung, daß Gott nur eine naturnothwendige Ordnung der Dinge, nicht aber freie persönliche Wesen habe schaffen können und wollen. So gewiß er aber dieses letztere wollte — daß er es wollte, bezeugt das von der Menschheit unzertrennliche Bewußtsein der sittlichen Freiheit — so gewiß durfte er weder das Böse selbst verursachen, noch aber andererseits dem Willen solcher Wesen die Möglichkeit der Entscheidung für das Böse vorenthalten. Gott tadeln, daß er persönliche Wesen mit der Möglichkeit des Bösen schuf, hieße die vernunft- und willenlose Natur der freien und vernunftbegabten vorziehen. Wollte aber Gott deßhalb als Urheber des Bösen bezeichnet werden, weil er dem Menschen den freien Willen, dieses Doppelvermögen, dieses zweischneidige Schwert, verliehen habe, so ist zweierlei zu bedenken, einmal daß Gott nach der christlichen Lehre den ersten Menschen nicht in der gleichen Möglichkeit zwischen gut und bös belassen, sondern ihm durch seine Gnade das Gute unendlich näher gerückt habe; sodann aber daß das Böse nur dadurch aus dem Willen hervorgeht, daß er von der ersten Ursache, von Gott abfällt. In dieser letzteren Beziehung sagt Thomas: effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam; si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam, sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et

similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam. — Wenn sodann Gott die Actualisirung der Möglichkeit des Bösen nicht verhinderte, so wußte er voraus, daß er das Böse zum Guten zu wenden und dadurch noch ein größeres Maß der Gnade zu offenbaren im Stande sei. Qui creavit omnia bona valde et mala ex bonis exoritura esse praescivit, scivit magis ad omnipotentissimam suam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere. Aug. de corrept. et gr. c. 10. Ein Näheres s. in d. Art. Optimismus und Theodicee. 2) Der Grund, warum Gott der Welt neben dem Guten auch das Böse eingeordnet hat, liegt nach dem Prädestinatianismus (Möhler, Symbolik §. 4.) in den einander gegenüberstehenden göttlichen Eigenschaften der Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit, von denen jede Objecte fordere, an denen sie sich manifestire. Hätte Gott, sagt man, das Böse nicht geordnet, gäbe es keine Bösen, so könnte Gott weder seine strafende Gerechtigkeit noch seine verzeihende Barmherzigkeit an den Tag legen. Es leuchtet von selbst ein, wie durch diese Lehre der Begriff der einen und anderen Eigenschaft Gottes gleich sehr gefährdet wird. Hat Gott das Böse selbst geordnet, so könnte die Bestrafung derer, die dem Verderben anheim gegeben werden, nur als Grausamkeit, nicht aber als Gerechtigkeit bezeichnet werden, da diese nach dem uns zuständigen Begriffe von ihr wesentlich eine freie Verschuldung voraussetzt; ebenso würde Gott gegen jene, die er errettet, keine verzeihende Barmherzigkeit erzeigen, sondern sie nur aus dem hilfsbedürftigen Zustande heraus reißen, in den er sie selbst hineingestoßen. „Was den inneren Grund der Ansicht betrifft, daß die göttliche Weltordnung einen Theil des menschlichen Geschlechts dem sittlichen Verderben preis gegeben, damit der andere Theil oder wenn man will, Gott selbst sich einer höhern Harmonie des Ganzen erfreue, so gibt es wohl kaum eine schwerere Verletzung der Würde, die Gott dem Menschen verliehen, indem er ihn über alle Naturwesen zur Persönlichkeit und damit zu seiner Ebenbildlichkeit erhoben. Im Vergleiche damit ist das Sklaven- und Helotenthum der Alten ein mildes und liberales Institut und die Rechtfertigung desselben als einer nothwendigen Folie für das Freiheitsbewußtsein des Bürgers ein humaner Gedanke; denn hier wird der Mensch doch nur in seinen irdischen und relativen Beziehungen als Mittel und Sache statt als Person und Selbstzweck behandelt, dort aber in seiner ewigen und absoluten Beziehung auf Gott. Eben die Persönlichkeit ist es, durch die Gott den Menschen in diese absolute Beziehung zu sich gesetzt hat und vermöge der er keinen Einzelnen dem Ganzen aufopfert“ (J. Müller I. S. 534.). — Was die pantheistische Weltanschauung betrifft, so ist die Nothwendigkeit des Bösen nach ihr durch die Nothwendigkeit des Guten bedingt; deßhalb, sagt man, ist das Böse, weil das Gute seiner bedarf, um sich durch die Ueberwindung desselben zu verwirklichen. Das Einfache ist das Abstracte und Todte, das Unbestimmte und Inhaltsleere; das Leben entsteht erst dadurch, daß das, was an sich oder ursprünglich eins ist, sich in sich selbst entzweit, daß es die Gegensätze und Widersprüche, die es aus sich heraussetzt, fortwährend wieder überwindet und sich dadurch zur Einheit zusammenschließt, die dann um so kräftiger ist, je schroffer und schärfer die in ihr geeinten Gegensätze hervorgetreten waren. Die wahre Affirmation ist nicht die einfache, unmittelbare, sondern die Negation der Negation; die Idee muß sich dirimiren, sie muß sich im Fortschritt ihrer Momente sich selbst entfremden, um erst durch die Aufhebung dieser Entfremdung als Geist wirklich zu werden (Hegel, Blasche: das Böse im Einklange mit der Weltordnung). — Das Gesetz der Gegensätzlichkeit, lautet diese Ansicht in einer anderen populäreren Wendung, ist ein allgemeines; wie in dem Gebiete der Natur die Gegensätze von Licht und Finsterniß, von Kälte und Wärme, Expansio- und Contractionskraft, Lust und Schmerz, Gesundheit und Krankheit einander gegenüber stehen, so bewegt sich auch das Leben des Geistes nothwendig in dem Gegensatze zwischen Wahrheit und Lüge, gut und bös. Wie die Lust nur im

Gegensatze zum Schmerze, die Gesundheit nur im Gegensatze zur Krankheit und die Wahrheit nur im Gegensatze zur Lüge recht erkannt und die Ruhe nur im Vergleiche mit der Bewegung und Ermüdung als solche gefühlt wird, so bildet auch das Böse den nothwendigen Durchgangspunct zum Guten; dieses letztere würde in sich einschlummern und des erforderlichen Antriebes zur Thätigkeit entbehren, wenn es nicht durch den Gegensatz des Bösen fortwährend in Bewegung erhalten würde. — Fassen wir zuerst die Consequenzen ins Auge, die mit dieser dem Bösen zugeschriebenen Nothwendigkeit zusammenhängen, so wäre, was das Schuldbewußtsein betrifft, bei ihr schon das Vorhandensein dieses letzteren unerklärlich. Wäre das Böse nur der Ausfluß einer unabänderlichen Nothwendigkeit, so ließe sich höchstens begreifen, daß sich der Mensch ob desselben elend, nicht aber daß er sich als dessen verantwortlichen Urheber fühle. Wollte man mit Schleiermacher annehmen, Gott habe der von ihm selbst gesetzten Unvollkommenheit der Menschheit im unerlösten Zustande deßhalb das Schuldbewußtsein als unzertrennlichen Gefährten beigegeben, damit der Mensch bei dieser Unvollkommenheit nicht stehen bleibe, sondern darüber hinaus zu kommen trachte und so der Erlösung in Christo fähig werde: so hieße dieses Gott der unerträglichen Grausamkeit zeihen, daß er, nachdem er den Menschen unvollkommen geschaffen, ihm zu dieser Unvollkommenheit noch die Qual der Selbstzurechnung aufgebürdet habe, einer Grausamkeit, die auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß Gott durch die Anordnung jenes Schuldbewußtseins den Menschen soll der Erlösung entgegenführen wollen; denn warum hat Gott, müßte man fragen, den Menschen nicht von Anfang an vollkommen geschaffen? (Müller I. 296.). Ist aber schon das Entstehen des Schuldbewußtseins unter der Voraussetzung der Nothwendigkeit des Bösen unerklärlich, so ist nicht weniger gewiß, daß in demselben Augenblicke, in dem diese Nothwendigkeit erkannt wird, auch das Schuldbewußtsein seine Bedeutung verloren und als eine bloße Angewöhnung und als ein bloßes Vorurtheil erscheinen muß. Diese Consequenz läßt sich nicht etwa dadurch umgehen, daß man mit Hegel der metaphysischen Nothwendigkeit, die verlangt, daß das Böse in Wirklichkeit trete, eine ethische Nothwendigkeit gegenüberstellt, vermöge der das Böse nicht bleiben, sondern wieder aufgehoben werden soll. Das Gewissen macht den Menschen nicht bloß in Bezug auf das Beharren im Bösen, sondern schon in Bezug auf das Eintreten desselben als freien Urheber verantwortlich; wie wird es aber dieses noch vermögen, wenn erkannt worden ist, daß, wenn auch nicht das Beharren im Bösen, so doch das Eintreten desselben zum Begriffe des Menschen gehöre. — Nebst dem, daß das Gewissen den Menschen der freien Urheberschaft des Bösen anklagt, kommt es ihm auch zu, das Böse als das Nichtseinsollende zu verurtheilen; auch das vermöchte das Gewissen nicht mehr, wenn es wahr wäre, daß das Ganze der Weltordnung des Bösen nicht weniger bedürfe als des Guten; alsdann wäre nicht mehr das Gute für sich, sondern die Einheit des Guten und Bösen das Höchste, und das Böse wäre an seiner Stelle nicht weniger berechtigt als das Gute an der seinigen. — Als weitere Consequenzen, die sich aus der Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen ergeben, sind außer der Zerstörung des Schuldbewußtseins noch die Unmöglichkeit einer Sündelosigkeit Christi, sowie die Unmöglichkeit eines ewigen seligen Lebens hervorzuheben, Consequenzen, die das Irreligiöse und Unchristliche dieser Lehre nicht weniger deutlich offenbaren. — Aber auch abgesehen von diesen Consequenzen erweist sich die Auffassung des Bösen als eines nothwendigen Durchgangspunctes zum Guten schon an sich als unhaltbar. Muß nämlich auch zugegeben werden, daß das schlechthin Einfache das Todte ist und daß, wo völlige Einerleiheit ist, Oede und Vereinsammung ist, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Einheit um eine lebendige zu werden, bis zum Widerspruch und zur Entzweiung fortgehen müsse. Etwas Anderes ist der Widerspruch und etwas Anderes bloß der Gegensatz oder Unterschied; nur ohne den letzteren ist das Leben undenkbar, der erstere dagegen ist zu demselben so wenig

nothwendig, daß er, wenn er eintritt, als eine Hemmung und Störung desselben zu betrachten ist. So gehört zum leiblichen Leben wohl eine gewisse Mannigfaltigkeit von Organen und Functionen; der Eintritt des Widerspruches — der Krankheit — ist dagegen so wenig nothwendig, daß das leibliche Leben um so gesünder und energischer ist, als es die Möglichkeit der Krankheit nie zur Wirklichkeit werden läßt, sondern sie stets siegreich überwindet. Nicht anders ist es auch dem Guten wesentlich, in verschiedenen Richtungen und Bestrebungen aus einander zu gehen und sich allmählig zu entwickeln, aber auch hier ist die Entfaltung des geistigen Lebens durch den wirklichen Eintritt des Bösen so wenig bedingt, daß auch jene Liebe schon voll Lebendigkeit ist, die die Möglichkeit des Anderskönnens nie in die Wirklichkeit überschlagen läßt. Wie die Wahrheit durch sich selbst besteht, ohne der Lüge zu bedürfen, so hat auch die Liebe des Hasses nicht von Nöthen, um durch ihn zur Thätigkeit angeregt zu werden; die heilige Liebe ist ein Feuer, das aus sich selbst um sich greift und in die Höhe emporstrebt. Damit das Gute sich entfalte, ist nur die Möglichkeit des sich anders Bestimmens, keineswegs aber das Uebergehen dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit nothwendig. Wenn man die Nothwendigkeit des Letzteren damit begründet hat, daß die Möglichkeit des Gegentheils erst mit der wirklichen Sünde ins Bewußtsein trete, da eine bloße Möglichkeit, die nie wirklich werde, auch nicht als Möglichkeit gewußt wird (Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und Gnade), so ist dabei übersehen worden, daß damit, daß das Gute im Gegensatze zu dem Naturnothwendigen als ein freies d. h. als ein solches gewußt wird, das nicht geschehen mußte, das Bewußtsein von der Möglichkeit des Bösen unmittelbar gegeben ist, wie auch umgekehrt die Ueberzeugung von dem Sollen und Können des Guten ohne das wirkliche Thun von diesem schon vorhanden sein kann (Röm. 7, 15.). Damit der Mensch der Möglichkeit des Bösen inne werde, ist auch nicht einmal das nothwendig, was Vatke zum Allerwenigsten fordert, daß nämlich die Sünde, wenn auch nicht im äußeren Werke, so doch in sündhaften Gedanken erfahren werde. Auch in Bezug auf die Gedankensünde ist zu unterscheiden zwischen der bloßen Versuchung: ich kann anders und dem Willensacte: ich will anders. Die Ueberzeugung von der Möglichkeit des Gegentheils tritt schon mit jener Versuchung, nicht erst mit einem solchen Willensacte ein. — Im Uebrigen ist die pantheistische Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen als einem Förderungsmittel des Guten nur eine Abstraction von dem durch die erste Sünde eingetretenen Zustande, in dem allerdings unter der vorsehenden Leitung Gottes auch das Böse zum Guten ausschlagen muß. Es ist nicht zu verkennen, daß, nachdem das Böse einmal Platz gegriffen, das Gute durch dasselbe insofern gefördert wird, als theils den Guten durch ihr Zusammensein mit den Bösen zu solchen Tugenden Anlaß gegeben wird, die wie z. B. die Feindesliebe sonst unmöglich wären, theils aber die Einzelnen und die ganze Menschheit der Erlösung in Christo um so empfänglicher wurden, je mehr sich das Princip der Sünde ausgewirkt hatte. Schließt man aber daraus auf eine metaphysische Nothwendigkeit des Bösen als Förderungsmittel des Guten, so steht Zweierlei entgegen: 1) daraus, daß das Böse, nachdem es einmal eingetreten ist, in der Hand der Vorsehung dem Guten dienen muß, folgt noch nicht, daß es zu diesem Zweck überhaupt habe eintreten müssen und daß es Gott mit einem zuvorkommenden Willen geordnet habe. Ist es auch für die leibliche Gesundheit zuletzt nur förderlich, daß der Krankheitsstoff, wenn er sich in dem Körper einmal angesammelt hat, in eine Krankheit ausbreche, so ist die leibliche Gesundheit durch den Gegensatz der Krankheit deßhalb noch nicht überhaupt bedingt; noch besser ist es, wenn der Organismus von den Krankheitsstoffen immer frei bleibt, und so einer Entfernung derselben durch Krankheit gar nicht bedürftig wird; 2) aber ist das Böse nicht durch und aus sich selbst schon ein Förderungsmittel des Guten; wird es nicht durch die entgegenkommende Gnade Gottes in der Erlösung zum Guten gewendet, so dient es so wenig als Reizmittel zum Guten, daß es

denjenigen, in dem es Wurzel gefaßt hat, immer weiter treibt, bis er an ihm zuletzt zu Grunde geht. — Begriff der Sünde. 1) Als die nächsten Merkmale in dem Begriffe des Bösen oder der Sünde ergeben sich nach dem Bisherigen folgende zwei: damit etwas Sünde sei, muß es einmal aus einem freien Willen hervorgegangen sein; wo Nothwendigkeit herrscht, sei es äußere oder innere, da ist weder von Verdienst noch von Schuld, weder von gut noch von bös die Rede; sodann muß es der von Gott gewollten Ordnung widersprechen oder dieselbe verkehren; das Böse ist nicht bloß ein weniger oder ein noch nicht Gutes. Diese zwei Momente faßt Thomas so zusammen: peccatum nihil aliud est, quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc, quod est voluntarius, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere, sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus, quod sit malus, ab eo, quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujusque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit; regula autem voluntatis humanae duplex; una propingua et homogenea scil. ipsa ratio humana, alia vero prima, scil. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. I. II. qu. 71. art. 6. Diese zwei Seiten an der Sünde enthält auch die Augustinische Definition derselben: peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam; bezeichnen die ersteren Worte den das Materiale der Sünde bildenden freien Act, so gibt die weitere Bestimmung: contra legem aeternam, das Formale oder dasjenige an, was diesen Act zum sündhaften macht, sein Widerspruch nämlich mit dem Gesetze. Faßt man das Gesetz, dem die Sünde widerstreitet, vorerst als das natürliche oder als das Vernunftgesetz, so entsteht die philosophische Betrachtungsweise der Sünde, nach welcher dieselbe als Unnatur erscheint, und von welcher man dadurch zur theologischen Betrachtung aufsteigt, daß man von dem Vernunftgesetz auf dessen Urheber — Gott — zurückgeht und die Sünde demgemäß nicht bloß als Widernatur, sondern als Ungehorsam gegen Gott auffaßt (Thom. l. c. ad 5). Die Auffassung der Sünde als Unnatur ist, wenn auch noch untergeordneter Art, so doch nicht überhaupt und an sich unwahr; es verhält sich mit ihr vielmehr ähnlich wie mit der Lehre, daß das Gute von dem Menschen selbst erworben werden müsse. Gleichwie dieser Satz erst dann unwahr wird, wenn er, wie von Pelagius geschehen ist, ausschließlich geltend gemacht wird, oder wenn, was dasselbe ist, die Nothwendigkeit der Gnade neben der Freiheit des Willens bestritten wird, so wird auch die philosophische Betrachtung der Sünde erst dann irrig, wenn sie von der theologischen getrennt und z. B. behauptet wird: daß derjenige, der sich gegen das Vernunftgesetz schwer versündige, dabei aber nicht actuell an Gott denke oder von Gott überhaupt keine Kenntniß besitze, sich zwar der Uebertretung des Vernunftgesetzes, nicht aber zugleich einer Beleidigung Gottes und einer ewigen Bestrafung durch ihn schuldig mache. Da es in Betreff Gottes weder eine unüberwindliche und deßhalb durchaus unverschuldete Unwissenheit gibt, noch auch zu einer Versündigung gegen Gott in dem Moment derselben der actuelle Gedanke an Gott erfordert wird, so hat Alexander VIII. den Satz verworfen: peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali; theologicum vero et mortale est transgressio libera legis divinae; philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum. 2) Wird die Sünde als eine freie That des Willens und als ein Widerspruch gegen die von Gott gewollte Ordnung bestimmt, so fragt es sich weiter: a) worin dieser Widerspruch näherhin bestehe, und b) was den Willen bewege, sich auf eine der göttlichen Ordnung widersprechende Weise zu bestimmen? Kann, was das letztere anlangt, für die Sünde, soll sie ein freies Werk sein,

freilich nie ein tieferer Grund angegeben werden, als eben der von der Regel des Guten abfallende Wille, so muß doch, wenn die Entscheidung des Willens nicht eine ganz grundlose und rein willkürliche sein soll, irgend Etwas vorhanden sein, was den Willen nach der einen oder anderen Richtung hin anregt. Es genügt in dieser Beziehung nicht, bloß auf die Endlichkeit des Menschen und die damit zusammenhängende Veränderlichkeit und Wandelbarkeit seines Willens zu verweisen. Aus dieser Endlichkeit, sowie aus dem Bewußtsein, das den persönlichen Geist bei der Befolgung des Gesetzes immer begleitet, daß nämlich diese Befolgung sein freies Werk sei, begreift man zunächst nur dieses, daß der Wille vom Guten abfallen und die Freiheit mißbrauchen kann; dabei bleibt immer noch die Frage zurück, was den Willen bewege, von der Möglichkeit des Mißbrauches der Freiheit zur Wirklichkeit desselben fortzugehen? ad a) Nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen befaßt die in der Sünde enthaltene Unordnung zwei Momente unter sich, das negative, das in der Abkehr von Gott (aversio a Deo, bono incommutabili), und das positive, das in der Zukehr zu den geschaffenen Dingen (conversio ad bonum commutabile) besteht. Assentior omnia peccata hoc uno genere contineri, sagt Augustin, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus atque ad mutabilia atque incerta convertitur. Diese zwei Momente hängen unzertrennlich mit einander zusammen. Hat der Mensch einmal gleich dem verlorenen Sohn seine Heimath, d. h. Gott verlassen, hört er auf, Gott zu ehren und ihm zu danken (Röm. 1, 21—23. Eccl. 10, 14—15) und alle endlichen Dinge auf ihn zu beziehen, so wird er sich, da er ohne einen Gegenstand seines Strebens nicht bestehen kann und da es außer dem Schöpfer nur Geschaffenes gibt, nothwendig diesem letzteren zuwenden und es als seinen Götzen an die leere Stelle Gottes setzen. Auch halten diese zwei Momente im Allgemeinen gleichen Schritt mit einander; in demselben Maße, als sich der Mensch von Gott abkehrt, verliert er auch den Maßstab, seine Stellung zu den geschaffenen Dingen richtig zu bemessen (Röm. 1, 28), und umgekehrt in demselben Maße, als er sein Herz der Liebe zu dem Geschaffenen öffnet, schneidet er sich die Hinkehr zu Gott als seinem Endziele ab. Besteht die in der Sünde enthaltene Unordnung nach der ersten Seite darin, daß sich der Mensch von dem höchsten Gut abwendet, dem er unbedingt zustreben sollte, so liegt das Unordentliche der Zukehr zu den Creaturen darin, nicht daß diese an sich böse sind, sondern daß man sich ihnen auf eine verkehrte Weise, d. h. mit Darangabe des höchsten Gutes zuwendet. Deficitur enim non ad mala sed male, i. e. non ad malas naturas sed ideo male, quia contra ordinem naturalem ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est. Aug. de civit. Dei XII. 8. Damit hängt unmittelbar zusammen, daß die Conversion ohne Aversion noch nicht wahrhaft Sünde ist. Aversio est formalis et completiva ratio peccati. Thom. II. II. qu. 162. art. 6. ad b) Was nun weiter das allen besonderen Aeußerungen des Bösen zu Grund liegende Princip angeht, so wird gewöhnlich die unordentliche Liebe zu den Creaturen als dasjenige bezeichnet, was den Willen bewegt, von dem höchsten Gute abzufallen und Gott zuwider zu handeln. Wird sich nun derjenige, der Gott — dieses höchste Gut, das die Seele allein befriedigen kann — verläßt, nach dem vorhin Bemerkten allerdings nothwendig den Creaturen zuwenden, um in ihnen den Drang des Herzens zu stillen, so liebt doch auch der Sünder die geschaffenen Dinge nicht um ihrer selbst willen, sondern insofern, als sie Mittel sind, das Verlangen des Selbst zu befriedigen; in den geschaffenen Dingen liebt der Sünder zuletzt nur sich selbst, und nur aus ungeordneter Liebe zu sich selbst verlangt er auf ungeordnete Weise nach den vergänglichen Gütern. Daß die ungeordnete Liebe zu sich selbst (amor sui inordinatus, φιλαυτία) das Princip bilde, das die Hinwendung zu den vergänglichen Gütern als Wirkung aus sich hervortreibt, lehrt auch Thomas. Propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad bonum commutabile; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato

appetitu alicujus boni temporalis. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod bonum temporale, procedit ex hoc, quod inordinate amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. I. II. qu. 77. art. 4. Bildet in dem gottgeeinten Leben Gott den Mittelpunct, dem der Mensch in Allem zustrebt und auf den er Alles zurückbezieht, so hat auch das Leben der Sünde an der Selbstsucht sein Centrum, von dem all seine Bestrebungen ausgehen und in dem sie zusammenlaufen. Auf dieser Selbstsucht ruht, wie die Zukehr zu den Creaturen, so nicht weniger die Abkehr von Gott, in welch letzterer das Ich die unordentliche Liebe seiner selbst dadurch bethätigt, daß es ein Höheres über sich nicht nur nicht anerkennt, sondern ihm auch geradezu widerstrebt, wo dieses ihm hemmend entgegen tritt. — 3) Eine dritte Bestimmung in dem Begriffe der Sünde bilden die Verletzung der göttlichen Ehre sowie die Beleidigung Gottes, die in der Sünde enthalten ist. In Bezug auf das Erstere ist zwischen einer doppelten Ehre Gottes zu unterscheiden, zwischen der immanenten und transeunten. Jene nun, die Majestät Gottes in ihm selbst, kann keinen Abbruch und Zuwachs erleiden, diese ist so unwandelbar, wie der absolute Geist selbst. In dieser Beziehung gilt das Wort Jobs 35, 6: „wenn du sündigest, was schadest du ihm? und wenn sich häufen deine Missethaten, was thust du wider ihn?“ Aber die immanente Ehre Gottes spiegelt sich in der Schöpfung ab, stellt sich in der Schönheit und Ordnung der Welt, insbesondere in der Ebenbildlichkeit dar, die die vernünftige Creatur mit Gott hat. Hier nun, in der Sphäre der Relativität, des Wechsels und Wandels, wird die an und für sich unverletzliche Ehre zur verletzlichen. Da Gott seine Ehre hier der Creatur anvertraut und sie insbesondere dadurch realisirt werden soll, daß das vernünftige Geschöpf die ihm eingeprägte Ebenbildlichkeit mit Gott auch auspräge und actualisire, so kann hier allerdings das Geschöpf Gott die Ehre geben und nehmen, je nachdem es auf die Absicht Gottes mit ihm eingeht oder nicht; im letztern Fall entehrt es Gott, indem es ihm das Ordnerrecht in Bezug auf die Welt streitig macht und die Harmonie und Ordnung des Ganzen, so viel an ihm ist, stört, und es wäre Gott entthront und es wäre um seine Ehre und die von ihm gewollte Ordnung in der Welt geschehen, wenn die Menschen mit ihren Angriffen auf denselben durchdringen und ihre Versuche durch das strafende Einschreiten Gottes nicht vereitelt würden (Hasse, Anselm von Canterbury II. S. 576). Eine solche Verletzung der göttlichen Ehre findet auch Thomas in der Sünde. Etsi Deo nullus possit nocere, quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attendere in his, quae Dei sunt, sicut exstirpando fidem, violando sacra et cet. I. II. qu. 73. art. 8. ad 2. So gewiß es nun aber Gott auf den Wiederschein seiner immanenten Glorie in der Welt abgesehen hat, so gewiß kann er sich auch dagegen nicht gleichgültig verhalten, ob ihm das Geschöpf die Ehre gebe oder nicht; so gewiß ihn jenes mit Wohlgefallen, so gewiß erfüllt ihn dieses mit Mißfallen; so gewiß er durch jenes erfreut wird, so gewiß muß er durch dieses betrübt und beleidigt werden und diese Beleidigung ist um so schwerer, je größer der Schimpf und das Unrecht ist, das der Sünder Gott zufügt; der Sünder thut aber Gott Unrecht an und beschimpft ihn, indem er ihm als Gesetzgeber den Gehorsam verweigert, wissentlich sein Gesetz übertritt; indem er die Drohungen Gottes als des gerechten Richters für Nichts achtet; indem er, das geringfügige Geschöpf, die Herrschaft Gottes als des höchsten Herrn abschüttelt; indem er ihn, den allgegenwärtigen, ohne Scheu, zum Zeugen seiner Missethaten macht und mit jenen Kräften gegen ihn sündigt, die von ihm als der causa prima durch seinen Concursus fortwährend erhalten werden, und indem er Gott so gleichsam zum Mitarbeiter an der Sünde macht; indem er sich endlich von Gott als dem höchsten Wohlthäter undankbar abkehrt und ihn, der das höchste Gut ist, verläßt, um ihm eine zeitliche Sache vorzuziehen und statt seiner zum Endziel zu

machen. — 4) Faßt man die bisher aufgeführten Momente zusammen, so läßt sich die Sünde bezeichnen als die freigewollte, von Selbstsucht getragene Abkehr von Gott und Zukehr zur Creatur, durch die Gott die schuldige Ehre vorenthalten und er selbst beleidigt wird. Je nachdem diese Ab- und Zukehr als einzelne Handlung oder als beharrender Zustand in Betracht kommt, unterscheidet sich die Sünde in die wirkliche (peccatum actuale) und in die habituale. Diese selbst ist wieder zweifacher Art, indem der Zustand der Verkehrtheit und Entfernung von Gott entweder als aus den einzelnen Handlungen erst hervorgehend (habitus acquisitus) oder aber als das denselben vorausgehende und zu Grund liegende Princip aufgefaßt werden kann. Von der letztern Art ist das peccatum originale (s. den Art. Erbsünde). — Specifische und numerische Verschiedenheit der Sünden. Existirt alles Wirkliche in der Form eines Schlusses, als dessen Glieder die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit, oder der Gattung, der Art und der Individualität zu betrachten sind, so verhält es sich auch mit der Tugend und Sünde nicht anders. Besteht die Tugend, in genere oder allgemein genommen, in einer dem göttlichen Gesetze angemessenen Gesinnungsweise, so gelangt sie nur dadurch zur Verwirklichung, daß sie sich in verschiedene Arten (species), z. B. in die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung u. s. w. sondert und innerhalb dieser Arten in einzelne untheilbare numerisch verschiedene Handlungen ausläuft. Auf ähnliche Weise verwirklicht sich auch die Sünde, die im Allgemeinen als actus humanus inordinatus bezeichnet werden kann, nur in der Form von einzelnen, numerisch geschiedenen oder individuellen Handlungen, die nur dadurch an dem allgemeinen Wesen der Sünde participiren, daß sie einer der verschiedenen Arten der Sünde angehören, in die sich jenes Wesen sondirt. Nach der Auseinandersetzung des allgemeinen Wesens der Sünde fragt es sich darum weiter, worauf sich die specifische und numerische Verschiedenheit der Sünden gründe und wornach sie zu bemessen sei. Da die Synode von Trient ausdrücklich vorschreibt, daß die Sünden in der sacramentalen Beicht nicht bloß im Allgemeinen, sondern in specie, und jede einzeln für sich bekannt werden sollen, wobei auch die Umstände anzugeben sind, die die Art der Sünde ändern (Sess. 14. cap. 5. can. 7), so ist diese Frage nicht bloß von wissenschaftlicher, sondern auch von unmittelbar practischer Bedeutung. a) Specifische Verschiedenheit. Es müßte als eine geradezu falsche Ansicht bezeichnet werden, wenn ein bloßes Mehr oder Weniger in der Abweichung vom Gesetze als Wurzel der specifischen Verschiedenheit der Sünden geltend gemacht werden wollte. Magis et minus, intensum et remissum, v. g. alienum tollere in magna vel parva quantitate, sagt Thomas, aggravat quidem peccatum intra eandem speciem sed non diversificat speciem peccati. Wenn man die specifische Verschiedenheit der Sünden schon aus der Verschiedenheit der Gesetze, denen sie widerstreiten, ableiten wollte, indem man sagte: die Sünde ist nur dadurch Sünde, daß sie einem Gesetze widerspricht, also gibt es so viele specifisch verschiedene Sünden, als es verschiedene Gesetze gibt, so ist dieses nur unter der Einschränkung richtig, daß in Betreff der Gesetze eine doppelte Verschiedenheit auseinander gehalten wird: 1) die Verschiedenheit der Gesetze ex parte praecipientis vel legislatoris; nach dieser Seite theilen sich die Gesetze z. B. in Betreff des Ursprunges in göttliche und menschliche, in natürliche und positive. Durch diese Verschiedenheit der Gesetze allein wird die Art der Sünde nicht geändert. So bleibt der Diebstahl specifisch dieselbe Sünde, ob er als Uebertretung des natürlichen oder des positiv göttlichen oder des bürgerlichen Gesetzes betrachtet wird, 2) die Verschiedenheit der Gesetze ex parte rei praeceptae vel prohibitae. Diese Verschiedenheit tritt ein, wenn entweder zwei Gesetze auf ganz verschiedene Objecte sich beziehen, z. B. das eine die Verletzung des Lebens, das andere die des Eigenthumes verbietet, oder wenn das Motiv, aus dem zwei Gesetze dieselbe Handlung gebieten oder verbieten, bei beiden ganz verschieden ist, wie dieses z. B.

bei dem Verbot der Mißhandlung eines Clerikers zutrifft, die von dem natürlichen Gesetze ex motivo justitiae, von dem positiv kirchlichen aber ex motivo religionis untersagt ist. Nur diese letztere Verschiedenheit der Gesetze influirt auf die Art der Sünde. Demgemäß begeht derjenige, der das Gesetz übertritt: ne occides, der Art nach eine andere Sünde als derjenige, der das Verbot übertritt: ne furaberis. Deßgleichen ist die Mißhandlung eines Clerikers der Art nach eine andere Sünde als die des Laien; jene verstößt nicht bloß gegen die Tugend der Gerechtigkeit, sondern auch gegen die der Religion. Die Begründung der specifischen Verschiedenheit der Sünden aus der Verschiedenheit der Gesetze, denen sie widerstreiten, ist indeß weniger üblich. Gewöhnlich wird die specifische Verschiedenheit der Sünden entweder mit den Thomisten aus der Verschiedenheit der Objecte, auf die sie sich beziehen, oder mit den Scotisten aus der Verschiedenheit der Tugenden, zu denen sie den Gegensatz bilden, abgeleitet. Leitet man, was in practischer Beziehung bequemer ist, und mit der von Thomas aufgestellten Ableitungsweise I. II. qu. 72. art. 1 im Wesentlichen auf dasselbe hinausläuft (Thomas sagt selbst l. c.: etiamsi destinguantur (peccata) secundum virtutes oppositas, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta. Conf. Lig. l. V. c. 1. dub. III. art. I. Paluzzi t. II. tract. III.) die specifische Verschiedenheit der Sünden aus der Verschiedenheit der entgegenstehenden Tugenden ab, so kommen im Allgemeinen folgende Regeln in Betracht: die Sünden sind der Art nach von einander verschieden, 1) wenn sie Tugenden widerstreiten, die sich selbst specifisch von einander unterscheiden; so sind die Sünden des Unglaubens und der Vermessenheit der Art nach verschieden; jener ist der Tugend des Glaubens, diese der Tugend der Hoffnung entgegengesetzt; 2) wenn sie einer und derselben Tugend nach gerade entgegengesetzten Seiten, die eine nämlich per excessum, die andere aber per defectum, widersprechen, wie dieses z. B. bei der Vermessenheit und der Verzweiflung in Betreff der Hoffnung der Fall ist; 3) wenn sie ganz verschiedenartige Forderungen einer und derselben Tugend verletzen, wie z. B. die Idololatrie und der Aberglaube, die zwar beide gegen die Tugend der Religion gerichtet sind, aber nicht dieselbe Forderung derselben berühren; jene verstößt gegen die Forderung, Gott überhaupt zu verehren, dieser aber gegen die Forderung, ihn auf die rechte Art zu verehren; oder wenn sie ganz heterogene Materien einer und derselben Tugend betreffen. Aus diesem letztern Grunde sind z. B. der Diebstahl, die Verläumdung und der Mord der Art nach von einander verschiedene Sünden; gehen nämlich diese Sünden auch gegen dieselbe Tugend der Gerechtigkeit, so sind dagegen die Materien, die sie berühren — äußeres Gut, guter Name und leibliches Leben — heterogener Natur. 4) Was die die Sünde begleitenden Umstände betrifft, so ändern sie die Art derselben im Allgemeinen dann, wenn die Sünde durch sie zur Uebertretung noch einer anderen Tugend oder noch anderer Forderungen einer und derselben Tugend wird. So macht der Umstand, daß eine Sache eine heilige ist, die Entwendung derselben zu einem Sacrilegium, indem diese Entwendung nun nicht bloß gegen die Tugend der Gerechtigkeit, sondern auch gegen die der Heilighaltung Gott geweihter Gegenstände verstößt. Dagegen wird die Art einer Sünde dadurch allein noch nicht geändert, daß sie öfter wiederholt wird. — b) Numerische Verschiedenheit. Da nicht zu bezweifeln ist, daß die der Art nach verschiedenen Sünden auch der Zahl nach mehrere seien, und daß eine und dieselbe Sünde, die der Art nach verschiedene Verfehlungen in sich schließt, numerisch eine vielfältige sei oder doch wenigstens dem Werthe mehrerer der Zahl nach verschiedenen Sünden gleichkomme, so kann es sich hier nur darum handeln, wann bei den Sünden einer und derselben Art eine numerische Verschiedenheit anzunehmen sei oder wornach die Computation derselben zu geschehen habe. Der erste der hier geltenden Hauptsätze lautet: es sind der Zahl nach so viele Sünden, als moralisch unterbrochene Acte; findet dagegen zwischen auf einander folgenden Handlungen keine moralische Unterbrechung Statt, so bilden sie

der Zahl nach nur eine Handlung. Fassen wir zuerst die inneren Sünden in's Auge, so muß man bei denselben unterscheiden zwischen solchen, die in dem innerlichen Beschlusse bestehen, eine Sünde äußerlich vollbringen zu wollen, sei es in Worten oder Werken, und zwischen solchen, bei denen es auf einen äußeren Vollzug nicht abgesehen ist, wie z. B. bei Regungen des Neides oder inneren sündhaften Belustigungen. Die inneren Sünden der letztern Art werden moralisch so oft unterbrochen als sie vervielfältigt werden, so daß es der Zahl nach so viele Sünden sind, als Willensacte. Ratio, quia quoad tales actus non pendet unus ab alio et ideo nequeunt moraliter interrumpi. Liguori th. m. lib. V. c. I. dub. III. art. 2. num. 37. Deßhalb soll der Pönitent angeben, wie oft er beistimmte; ist ihm dieses unmöglich, so genügt es, die Zeit zu bezeichnen, innerhalb der er in solchen Sünden verweilte. Gehen indeß solche inneren Acte aus einem und demselben Andrang der Begierlichkeit hervor, so bilden sie doch der Zahl nach nur eine Sünde, wenn sie auch durch kurze Zwischenräume unterbrochen sind. Die Sünden der ersteren Art werden moralisch unterbrochen, 1) so oft der Entschluß zur äußeren Vollbringung einer Handlung ausdrücklich zurückgenommen oder von dem bösen Vorsatze freiwillig abgestanden wird; 2) wenn eine geraume Zeit dazwischenfällt. Welche Zeit ist als eine geraume zu betrachten? Ego puto, sagt Liguori num. 39. eod. loco, impetum unius actus difficulter posse protrahi plus quam duos vel tres dies ad summum. Hinc qui perseverat in mala voluntate ultra duos vel tres dies, explicare debet tempus, ut sic intelligatur moraliter numerus actuum internorum circa peccata externa. Was die äußeren Sünden betrifft, so sind dieselben als moralisch unterbrochene Handlungen zu betrachten, wenn sie nicht bloß die Ergänzung zu einer Haupthandlung bilden, wie z. B. wenn Jemand mehrere Male von einer Masse entwendet, ohne die Absicht zu haben, das Ganze nehmen zu wollen. Quia tunc quilibet actus habet suam completam malitiam. Gehen dagegen mehrere Handlungen aus einer Aufwallung hervor, wie wenn Jemand in der Wuth einen Anderen wiederholt beschimpft, so sind sie moralisch nur eine Handlung. Dasselbe gilt in Bezug auf solche Handlungen, die sich als Mittel, als Vorbereitung, als Ergänzung zu einer anderen Handlung verhalten oder in unmittelbarem Zusammenhange mit ihr nachfolgen. Das Nacheinander der Ausführung des in einem Willensacte Beschlossenen hebt die moralische Einheit des Sündenactes nicht auf. Damit will aber nicht gesagt werden, daß die Art und Weise, sowie die näheren Umstände der Ausführung den Grad oder die Art der Sünde nicht ändern und dadurch die Sünde erschweren können, und daß sie deßhalb in der Beicht nicht angegeben werden müssen. Kommt die Hauptthat nicht zur Ausführung, so bildet jeder der äußerlich gemachten Versuche für sich eine Sünde, dieses gilt auch von jenen Mitteln, die an sich nicht sündhaft sind, wie z. B. Waffen kaufen; die ihnen zu Grund liegende böse Absicht theilt auch ihnen ihren Charakter mit. — Der zweite Hauptsatz lautet: verhalten sich die Objecte, auf die sich eine sündhafte Handlung bezieht, nicht als Theile eines Ganzen, sondern als mehrere in sich abgeschlossene selbstständige Totalitäten, so involvirt die auf sie gerichtete Handlung der Zahl nach so viele Sünden, als es Objecte sind. Sonach sagt man z. B., wer durch dieselbe Handlung drei Personen haßt oder tödten will, wer in einem Willensacte die hl. Messe an drei Sonntagen nicht zu hören sich vornimmt, begeht der Zahl nach so viele Sünden, als es Objecte, also hier Personen oder Messen sind, weil die mehreren Menschen oder Messen sich nicht als Theile eines Ganzen verhalten. Der Art nach verschiedene Objecte, sagt man zur näheren Begründung dieses zweiten Hauptsatzes, verursachen auch der Art nach verschiedene Sünden, ähnlich müßten auch der Zahl nach mehrere Objecte, gegen die gesündigt wird, der Zahl nach mehrere Sünden begründen; wer drei Personen zugleich mißhandle oder tödte, verletze in derselben Handlung nicht bloß ein Recht, sondern drei Rechte. Deßungeachtet fehlt es nicht an Moralisten, die eine solche numerische Vervielfältigung der Sünden aus der

totalen Verschiedenheit der Objecte, an oder in denen gesündigt wird, in Abrede ziehen; ihnen zu Folge wird die sündhafte Handlung durch eine solche Mehrheit total verschiedener Objecte nur moralisch erschwert, nicht aber numerisch vervielfältigt (vgl. Probst, Moral I. § 69). — Verschiedenheit der Sünden in Betreff ihrer Schwere. Da die Todsünden in Betreff der Schwere selbst wieder unter einander verschieden sein, und zwischen der einfachen Todsünde und zwischen der Sünde gegen den hl. Geist noch manche Mittelstufen mitten inne liegen können, da deßgleichen auch von den läßlichen Sünden zugegeben werden muß, daß die eine leichter oder schwerer sein kann als die andere, so fällt die Unterscheidung der Sünden nach ihrer Schwere mit der Eintheilung derselben in Todsünden und in läßliche Sünden nicht in Eins zusammen. Daß sich die Sünden in Betreff der Schwere von einander unterscheiden und einander nicht gleich seien, wie in der alten Zeit die Stoiker, in der christlichen Zeit aber Jovinian und Andere gelehrt haben, bezeugt die hl. Schrift theils direct, theils indirect; direct, wenn der Herr Joh. 19, 11 ausdrücklich sagt: qui me tradidit tibi, majus peccatum habet, oder wenn er Luc. 6, 42 die eine Sünde mit einem Balken, die andere aber mit einem Splitter vergleicht, vergl. Matth. 23, 33 f.; indirect, wenn die hl. Schrift unter den Strafen, die ob der Sünden werden verhängt werden, größere und geringere unterscheidet (Matth. 11, 24. 5, 22 f. 1 Cor. 3, 8). Wenn man gegen eine Verschiedenheit der Sünden nach der Schwere eingewendet hat, daß die Sünde eine Beraubung sei, eine Beraubung aber, wie z. B. die Beraubung des leiblichen Lebens durch den Tod, eine Zu- oder Abnahme, ein Mehr oder Weniger nicht zulasse, so ist dagegen zu bemerken, einmal, daß die Sünde keine totale Vernichtung des Guten an der menschlichen Natur ist, sodann daß das Gute, dessen die Sünde beraubt, nicht schlechthin untheilbar ist. Es ist zwischen einer doppelten Beraubung zu unterscheiden, zwischen einer solchen, die das, dessen sie beraubt, in der Wurzel vernichtet, und einer solchen, die dasselbe nur verkehrt, und es dadurch in der Erreichung der wahren Bestimmung verhindert. Eine Beraubung der ersten Art ist z. B. der leibliche Tod, der das Leben in der Wurzel vernichtet; bei einer solchen Beraubung hat ein Mehr und Weniger keine Stelle; es ist nicht der eine Tod größer als der andere. Eine Beraubung der zweiten Art dagegen ist die leibliche Krankheit, die den Menschen zwar der Gesundheit beraubt, aber die Wurzel des Lebens noch zurückläßt. Zu dieser letzteren Art der Beraubung gehört nun auch die Sünde. Sic enim in peccato privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, se ipsum destruit. Thom. summ. I. II. qu. 73. art. 2. qu. 85. art. 2. Wie nun die leibliche Krankheit ein Mehr oder Weniger zuläßt, sofern sie von der Gesundheit mehr oder weniger abführen kann, ähnlich ist auch die Sünde eines Mehr oder Weniger fähig. Peccatum, sagt Gotti im Sinne des Thomas theol. scholast. dogm. II. tract. IV. qu. 4. dub. 2. § 2, licet tollat totam bonitatem ab actu, quia tamen in radice non destruit sed aliquid relinquit de radicali et aptitudinali inclinatione ad virtutem, solumque opponit impedimentam, ne pertingat ad terminum: ideo est privatio capax suscipiendi magis et minus. — Wornach bestimmt sich nun im Allgemeinen die Schwere der Sünden? 1) Nach der Materie oder dem Objecte der Handlung. Hienach ist die Sünde um so schwerer, je größer und bedeutsamer das Gut ist, das durch sie verletzt wird, je erhabener die Tugend ist, der sie widerstreitet, je höher das Gesetz und der Gesetzgeber stehen, denen zuwider gehandelt wird. Das höchste Gut ist Gott, daher sind auch, was die Materie betrifft, jene Sünden die schwersten, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, wie Unglaube, Haß Gottes, Verzweiflung. Unter den äußeren Gütern des Nächsten hat das irdische Leben einen höheren Werth für ihn, als äußeres Besitzthum, daher ist der Mord dem Objecte nach eine schwerere Sünde als der Raub. 2) Nach dem größeren oder geringeren Antheil des Willens an der sündigen That. Je bewußter, vorsätzlicher und

energischer die Sünde gewollt ist, in demselben Grade steigt deren Schwere. Peccatum ex parte agentis est gravius vel propter majorem contemptum vel etiam propter majorem libidinem, quorum primum respicit aversionem, et secundum conversionem peccati. Dagegen mildert es die Sünde um so mehr, je geringer der Antheil des Willens an ihr war, sei es, daß es an rechter Aufmerksamkeit und an Vorbedacht fehlte, sei es, daß der Wille durch starke Versuchungen, durch Furcht u. dgl. in seiner freien Bewegung gehemmt war. 3) Nach den Umständen, die die Sünde begleiten. Die Umstände einer Handlung (circumstantiae sic nuncupatae, quia non sunt ipsa substantia operationis, sed eam veluti circumstant tanquam accidentia quaedam) sind solche Bestimmungen derselben, die möglicher Weise auch fehlen können und deßhalb in dem Begriffe derselben nicht nothwendig mitgedacht werden müssen. Man zählt gewöhnlich sieben solcher Umstände, quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando, oder die Umstände der Person, der Sache, des Ortes, der Mittel, der Absicht, der Art und Weise und der Zeit. Drei derselben beziehen sich auf die Ursache der Sünde, quis auf die causa principalis, quibus auxiliis auf die causa instrumentalis, cur auf die causa finalis; drei auf die Handlung selbst, quando, ubi, quomodo; einer — quid — auf das Object derselben. Die Umstände erschweren die Sünde, indem sie entweder die Art oder aber nur den Grad der Sünde ändern. Das Letztere kann auf doppelte Weise geschehen, entweder so, daß ein Umstand die Beziehungen der Sünde vervielfältigt (sicut si prodigus det, quando non debet et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det, cui non debet, et ex hoc ipso est peccatum gravius Thom. I. II. qu. 73. art. 7.) oder so, daß der Umstand in sich selbst indifferent ist und durch ihn nur die einer Handlung von anderswoher einwohnende Sündhaftigkeit gesteigert wird. So ist der Umstand „viel nehmen" an sich weder gut noch bös; ist aber das, was genommen wird, fremdes Gut, so erhöht er die Sündhaftigkeit dieser Handlung (Th. sum. I. II. qu. 73. art. 7). Da die Absicht am meisten auf die Handlung influirt, so ist der Umstand der Absicht, unter der aber nicht das finis operis oder finis intrinsecus, sondern das finis operantis vel extrinsecus zu verstehen ist, von besonderer Bedeutung. Was den Umstand der Person angeht, so sind die Sünden um so schwerer, je höher die Person steht, von der sie begangen werden, theils weil höher stehende Personen vermöge der ihnen zukommenden größeren Kenntniß oder Bildung der Sünde leichter widerstehen konnten, theils weil ihre Sünde eine größere Undankbarkeit gegen Gott involvirt, der sie über ihre Umgebung erhoben hat, theils weil sie, was besonders die Vorgesetzten betrifft, zur Unterdrückung der Sünde und des Unrechtes eigens berufen sind, theils endlich weil ihre Sünde größeres Aergerniß verursacht Thom. sum. I. II. qu. 73. art. 10). 4) Was noch die Folgen der Sünde betrifft, so hängen sie entweder mit der Sünde innerlich zusammen, oder treten nur per accidens ein. Im ersten Fall erschweren sie die Sünde direct, seien sie nun geradezu intendirt oder bloß vorhergesehen oder auch keines von Beiden. Im zweiten Fall aber erschweren sie die Sünde nur dann, wenn sie hätten vorhergesehen werden sollen und können, aber aus Nachlässigkeit nicht beachtet worden sind. Si per accidens se habet (nocumentum) ad peccatum, non aggravat peccatum directe sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent. Thom. I. II. qu. 73. art. 8. Konnten die Folgen in keiner Weise vorhergesehen werden, so begründen sie, wenigstens in foro interno, keine Schuld (s. d. Art. Ersatz). — Eintheilungen der Sünde. I. Todsünden und läßliche Sünden. Die bedeutendste und practisch wichtigste und zugleich eine von der Kirche recipirte (Trid. Sess. 6. can. 11. Sess. 14. can. 5) Eintheilung der Sünden ist die Eintheilung derselben in Todsünden und läßliche Sünden (peccata mortalia et venialia). Um zuerst die möglichen falschen Fassungen des Unterschiedes zwischen beiderlei Sünden zu berühren, so besteht er nicht darin, daß die einen gegen ein

Gebot, die anderen dagegen gegen einen bloßen Rath gehen; auch die läßliche Sünde ist verboten, so z. B. nicht bloß die schwere, sondern auch die geringfügige Lüge (Eccles. 7, 14. Matth. 5, 34); wer dagegen einen bloßen Rath nicht befolgt, sündigt damit noch nicht ohne Weiteres, si acceperis uxorem, non peccasti (1 Cor. 7, 18). Wie zur Sünde überhaupt, so wird auch zur läßlichen Sünde die Uebertretung eines Gebotes erfordert; ubi non est lex, nec est praevaricatio. Auch darin kann dieser Unterschied nicht gefunden werden, daß, während die Todsünde dem Gesetze widerstreiten würde, die läßliche Sünde nur darauf sich bezöge, daß das Ideal sittlicher Vollkommenheit noch nicht erreicht ist. Da der Mensch als ein in die Zeit hineingestelltes Wesen unmöglich anders als in einer Reihe von Zeitmomenten seinem Ziele näher rücken kann, so ist er auch nicht verpflichtet, das Ideal der Vollkommenheit schon beim Beginne seines Strebens erreicht zu haben; seine Aufgabe ist nur, unverdrossen auf dessen Verwirklichung bedacht zu sein. Daher ist das anfängliche Zurücksein hinter dem Gesetze nicht Sünde, auch keine läßliche, sondern bloß Unvollkommenheit. Endlich beruht der Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden auch nicht darauf, daß jene gegen der Art nach andere Güter oder Tugenden verstoßen würden als diese. Unvollkommen überlegte Regungen des Unglaubens einerseits und bewußter Unglaube andererseits gehen gegen ein und dasselbe Object und gegen dieselbe Tugend, und doch sind jene eine läßliche, dieser dagegen eine Todsünde. — Wenn die hl. Schrift einerseits sagt, daß, wer aus Gott geboren sei, nicht sündige, andererseits aber lehrt, daß auch der Gerechte des Tages siebenmal falle (Prov. 24, 16) und deßhalb wiederholt ausspricht, daß keiner, also auch der Gerechte nicht, sagen könne: ich bin frei von Sünden (Prov. 20, 9. Eccles. 7, 21. Jac. 3, 2) und daß wir uns selbst verführen und die Wahrheit nicht in uns sei, wenn wir sagen: wir haben keine Sünde (1 Joh. 2, 8), so gleicht man diese von einander abweichenden Aussagen der Schrift mit Recht dadurch aus, daß man zweierlei Sünden unterscheidet, solche, die mit dem Stande der Gerechtigkeit oder Gnade unverträglich sind, und solche, die denselben nicht geradezu aufheben (Trid. Sess. 6. cap. 11). Wenn man nun aber, hierauf gestützt, den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden dahin angibt, daß jene den Stand der Gnade und Gerechtigkeit aufheben und der Strafe des ewigen Todes würdig machen (1 Joh. 5, 16 u. 17), diese dagegen die Liebe und Gnade Gottes in uns nur schwächen und bloß eine zeitliche Strafe verdienen, so sind damit nur erst die verschiedenen Wirkungen dieser zwei Arten von Sünden bezeichnet, noch keineswegs aber das einer jeden derselben eigenthümliche Wesen, von dem jene Verschiedenheit der Wirkungen nur eine nothwendige Folge ist. Sed ista differentia, sagt Thomas, consequitur rationem peccati mortalis et venialis, non autem constituit ipsam; nec enim ex hoc est tale peccatum (scil. mortale), quia talis poena ei debetur, vel quia gratia privat, sed potius e converso, quia peccatum tale est, ideo talis poena ei debetur, ideo gratia privat. Entsteht damit von selbst die Frage, worin das eigenthümliche Wesen dieser beiden Arten der Sünde bestehe, aus dem diese so verschiedenartigen Wirkungen hervorgehen, so läßt sich dasselbe in folgender Weise aus dem Begriffe der Sünde ableiten: besteht die Sünde im Allgemeinen in einer Abkehr von Gott und in einer Zukehr zu den Geschöpfen, so ist Zweierlei möglich; entweder kehrt sich der Mensch ganz von Gott ab, indem er sein Ziel in die Creatur setzt, diese Gott vorzieht und mehr liebt als ihn — dadurch entsteht die Todsünde; oder aber es ist die Zukehr zu der Creatur von der Art, daß sie noch keine Abkehr von Gott, als dem letzten Ziele, in sich schließt — eine solche Zukehr zur Creatur ohne gänzliche Abkehr von Gott bildet das, was man läßliche Sünde nennt. Wird die von Gott gesetzte Ordnung in der Todsünde in ihrem Fundamente erschüttert und der Mittelpunct des Lebens gleichsam verändert, so ist derjenige, der läßlich sündigt, einem solchen zu vergleichen, der das Fundament (hier die Verbindung mit Gott mittelst

der Liebe) stehen läßt, aber mit unhaltbarem Material, mit Stroh und Stoppeln über demselben weiterbaut (1 Cor. 3, 12 f.), oder einem solchen, der den Weg nicht aus dem Auge verliert und von ihm nicht abirrt, aber sich durch allerlei Störungen auf demselben hinhalten läßt. Reißt der Todsünder das Band der Liebe, durch das er mit Gott verbunden ist, entzwei, so hört die Liebe als stehende Gemüthsverfassung oder als Habitus in dem, der läßlich sündigt, nicht auf, nur daß er dieselbe im einzelnen Falle nicht so bethätigt, wie er sollte. In quibusdam peccatis, sagt Thomas in diesem Sinne, est quidem aliqua inordinatio non tamen per contrarietatem ad ultimum finem; sed solum circa ea, quae sunt ad finem, in quantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta, cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum ejus faciendo, scil. ordinem, quo Deo conjungitur, evertendo, aut ejus amicitiam violando. Wenn Thomas den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bisweilen dahin angibt, jene sei contra legem, diese dagegen praeter legem, so will er damit keineswegs sagen, daß die läßliche Sünde nicht etwas durch das Gesetz Verbotenes sei, daß z. B. die läßliche Lüge unter dem Verbote: noli velle mentiri, nicht befaßt sei. Den Sinn dieser Unterscheidung gibt Thomas vielmehr selbst dahin an: peccatum veniale non ita est contra legem, ut *finem* legis evertat vel ordinem ejus ipsum corrumpat, quia non corrumpit charitatem, quae est plenitudo legis; sed tantumodo non observat *modum* rationis, quem lex intendit. Thom. sum. I. II. qu. 88. art. 1. — Es leuchtet von selbst ein, wie mit dem angegebenen Unterschiede der Todsünde oder läßlichen Sünde die oben genannten *Folgen* derselben auf das Engste zusammenhängen. In dem Maße als der Mensch sein Verhältniß zu Gott ändert, ändert auch Gott sein Verhältniß zu dem Menschen; cum electo electus eris, cum perverso perverteris (Ps. 17, 27.). Der gänzlichen Abkehr des Menschen von Gott entspricht eine gänzliche Abkehr Gottes von dem Menschen — die *Entziehung der Gnade*. Beraubt die Todsünde aber die Seele der Gnade, die doch die unerläßliche Bedingung ist, um in Gott zu leben und das übernatürliche Ziel zu erreichen, so ist damit von selbst das *Weitere* gegeben, einerseits daß der Mensch den Stand der Todsünde nicht aus und durch sich selbst aufheben kann, daß die Wiedereinsetzung in das wahre Leben vielmehr durch Gott und die von ihm verordneten Anstalten, durch die Sacramente der Taufe und Buße geschehen muß; andererseits aber daß, wenn diese Wiedereinsetzung nicht erfolgt, wie die Hinkehr des Menschen zum Vergänglichen und Nichtigen, so auch seine Bestrafung durch Gott eine ewige sein wird. Die Todsünde ist in dieser Beziehung der tödtlichen Krankheit zu vergleichen, die das leibliche Leben nicht bloß stört, sondern das Princip desselben aufreibt. Gleichwie das erloschene Leben des Leibes nicht von Innen heraus, sondern nur durch die Macht Gottes wiederkehren kann, so kann auch die durch die Sünde getödtete Seele das wahre Leben nur durch die Dazwischenkunft Gottes wieder erhalten. Hören dagegen mit der läßlichen Sünde die Hinkehr und die Liebe des Menschen zu Gott nicht gänzlich auf, werden dieselben vielmehr nur gehemmt und geschwächt, und zieht dem entsprechend auch Gott das Princip des übernatürlichen Lebens — die Gnade — nicht zurück, so bedarf der läßliche Sünder nicht erst einer Neuschaffung, um die rechte Ordnung wiederherzustellen und die verdiente Strafe zu tilgen. Gleichwie der Organismus solche Störungen, die das Lebensprincip nicht selbst berühren, aus sich selbst überwinden, und die Natur sich gegen sie selbst helfen kann, in derselben Weise bleibt auch nach der läßlichen Sünde mit der Gnade zugleich die Möglichkeit zur Herstellung der geistigen Gesundheit für den Menschen noch zurück. Secundum hoc mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium *interius*, non autem per comparationem ad virtutem *divinam*, quae omnem morbum corporalem et spiritualem potest reparare. — Allein anerkennt man nun auch im Allgemeinen, daß, wenn der Mensch sich ganz von Gott abkehre

und sein Endziel in die Creatur setze, es nur eine natürliche Folge sei, daß auch Gott sich vom Menschen abkehre und dieser so dem geistigen Tode anheimfalle, 1 Joh. 5, 16., so fragt es sich weiter — und das ist die letzte und speciellste Bestimmung — was wird erfordert, damit eine Sünde als eine solche anzusehen ist, die eine Abkehr von Gott als dem Endziele und eine Zerreißung der Gemeinschaft mit Gott involvirt? In der nähern Abgrenzung und Bestimmung der läßlichen und der Todsünde kommen wesentlich zwei Momente in Betracht, ein objectives und ein subjectives, das Object oder die Materie der Sünde, und der Antheil des Subjectes, das dieselbe begeht; es wäre gleich einseitig, dieses, ob etwas eine läßliche oder eine Todsünde sei, entweder bloß nach der Materie der Sünde oder bloß nach der Gesinnung des handelnden Subjectes bemessen zu wollen. 1) Nach ihrem Objecte oder ihrer Materie betrachtet, zerfallen die Sünden in zwei Classen, in solche, die an sich oder der Art nach läßliche, und in solche, die an sich oder der Art nach Todsünden sind (peccata venialia ex genere suo und peccata mortalia ex genere suo), je nachdem die Materie, die sie betreffen, eine leichte oder eine schwere ist (materia levis aut gravis). Die der Art nach tödtlichen Sünden unterscheiden sich selbst wieder in peccata mortalia ex toto genere suo und in peccata mortalia ex genere suo non toto. Jenes sind solche Sünden, bei denen eine parvitas materiae unzulässig und bei denen deßhalb, was die Materie anlangt, schon das Vorhandensein eines Theiles von dieser eine Todsünde begründet. Dahin rechnet man besonders die Sünden, die gegen Gott, gegen die theologischen Tugenden (wie z. B. die Gotteslästerung, Simonie), gegen das Leben und gegen die Keuschheit gerichtet sind. Die Todsünden der zweiten Art dagegen sind solche, die einer Theilung der Materie fähig sind und die in läßliche Sünden übergehen, wenn nur solche Theile oder Momente der Materie gesetzt werden, die im Verhältniß zum Ganzen gleichsam verschwinden. Hieher gehören z. B. die Sünden, die sich auf fremdes Eigenthum oder auf die Verrichtung bestimmter Gebete beziehen. Tournely, curs. theol. t. VI. tract. de pecc. p. 2. c. 2. art. 2. — Was nun die Unterscheidung zwischen materia gravis et levis betrifft, so gibt weder die Schrift noch die Kirche ein fertiges Verzeichniß der schweren und leichten Materien. Deßungeachtet fehlt es in ihnen zur Bewerkstelligung dieser Unterscheidung nicht an Anhaltspuncten. Diese sind um so genauer zu beachten, als uns Manches, wie Augustin bemerkt, nicht als schwer erscheinen würde, wenn es von der Schrift nicht ausdrücklich als solches bezeugt würde (Matth. 5, 22.), weßhalb dieser Kirchenlehrer die Regel aufstellt: quae sunt levia et quae sunt gravia, non humano sed divino pensanda judicio. Euch. XVII. Aeußerlich angesehen, ist dasjenige im Allgemeinen als eine wichtige Materie zu betrachten, was von der Schrift als ein solches bezeichnet wird, das vom Himmel ausschließt, das Gott verhaßt, oder von ihm mit einem Wehe bedroht ist (1 Cor. 6, 10.), und was auf dem Grunde der Schrift auch von der Kirche z. B. in ihren Bußordnungen, und von dem übereinstimmenden Urtheil der Väter und Lehrer der Kirche in die Categorie des schwer Verbindlichen gesetzt wird. An sich betrachtet aber ist dasjenige eine materia gravis, was entweder vermöge seiner Natur, oder vermöge seiner Folgen, oder vermöge der besonderen Absicht des Gesetzgebers für die von Gott gesetzte Ordnung von besonderem Belange ist. Ist diesem Canon gemäß dasjenige, was gegen Gott, gegen die theologischen Tugenden und gegen das Wohl des Nächsten gerichtet ist, im Allgemeinen als materia gravis zu erachten, so fällt dagegen dasjenige, was das eigene Wohl betrifft, wie Verschwendung, Müssiggang, Traurigkeit, wenn nichts Besonderes hinzukommt, in die Classe des Leichten. Die Lehre von Sünden, die an sich oder ex parte objecti entweder tödtlich oder läßlich sind, wird nach zwei Seiten verkannt. Einerseits geschieht es von den Reformatoren, die die Existenz von der Art nach läßlichen Sünden bestreiten und in Uebereinstimmung mit ihrer Ansicht von der Erbsünde und der Concupiscenz lehren, daß alle Sünden an sich Todsünden seien und nur durch

die besondere Beschaffenheit d. h. durch den Glauben der Person, die sie begeht, zu läßlichen werden. Gegen diese Betrachtungsweise, die bloß dadurch entstehen kann, daß man von der einzelnen Versündigung als solcher absieht und sie lediglich nur als nothwendige Erscheinung des sittlichen Gesammtzustandes ins Auge faßt, bemerkt Müller (Lehre von der Sünde II. 584. 3. Aufl.): „Daß jede einzelne Sünde für sich betrachtet, auch die kleinste Uebereilung oder Unachtsamkeit, möge durch die Umstände ihre Schuld noch so sehr gemildert sein, den Menschen der ewigen Verdammniß schuldig mache, ist nur eine abstracte Consequenz der Schule, die im Leben, in dem practischen Bewußtsein auch des ernsten Christen gar keine Wurzel hat, und die, wenn sie in ihm Wurzel faßte, nur dazu führen würde, darin die Gradunterschiede der durch die einzelnen Sünden entstehenden Schuld zur Bedeutungslosigkeit herabzusetzen und so das Grauen vor den bewußten Freveln gegen die Ordnung Gottes zu schwächen.“ Nach der anderen Seite will man es unbegreiflich finden, daß dieses und jenes einzelne Gebot in den Augen Gottes von einer solchen Bedeutung sein sollte, daß er schon in der Uebertretung eines solchen einzelnen Gebotes ein Abbrechen der Gemeinschaft mit ihm erblicken, und daß er, wenn nicht Mangel an Aufmerksamkeit und Einwilligung oder Geringfügigkeit der Materie eine Entschuldigung begründen, schon um einer solchen einzelnen Uebertretung willen vom Himmelreich ausschließen sollte. Werde die göttliche Ordnung auch an einer Stelle für dieses Mal durchbrochen, so könne der Mensch doch Gott in allem Uebrigen dienen wollen und ihm im Ganzen als seinem höchsten Ziele zugekehrt bleiben. Eine Verstoßung von Gott könne nur durch eine allgemeine Sündhaftigkeit und durch directe Abkehr und Verachtung Gottes begründet werden. Es ist nicht zu verkennen, daß der Wille, wenn er auch in Einem Puncte und in Ein Laster sich hingegeben hat, mit Ausnahme dieses Einen, die sittliche Ordnung im Uebrigen noch lange aufrecht erhalten kann, und daß das Gewissen nicht selten für jenes Eine, gerade darin Beruhigung findet, daß man sich mit Hilfe der besseren Natur und Gewohnheit vor dem Verfall auch in andere Sünden frei erhalten hat; auch das ist nicht zu verkennen, daß es hinsichtlich des sittlichen Zustandes eines Menschen, namentlich hinsichtlich der Möglichkeit und Leichtigkeit einer Bekehrung, einen großen Unterschied bildet, ob sich der Wille nur in Einem und ob er sich nur für dieses Mal, oder für immer hingegeben habe, ob das äußere Gebäude der Sittlichkeit in den meisten Theilen noch erhalten sei, oder ob nach der Abkehr von Gott in Einem, auch dieses bereits zerstört ist (Hirscher, Moral II. §. 337. 3. Aufl.). Allein in Bezug auf Gott angesehen, bilden die verschiedenen Gebote als der Ausdruck des Einen göttlichen Willens eine solidarische Einheit; wer seine Lust auch nur in einem wichtigen Puncte gegen den göttlichen Willen geltend macht, erhebt deßhalb das Endliche überhaupt über Gott; wer ein Gebot mit Wissen und Willen übertritt, ist des ganzen Gesetzes schuldig (Jac. 2, 10.), hat, wenn auch nicht materiell, so doch formaliter das ganze Gesetz übertreten.“ Gäbe es nicht einen bestimmten Kreis von göttlichen Geboten mit solcher Wichtigkeit, daß die wissentliche und frei gewollte Uebertretung schon des einzelnen aus ihnen die Gemeinschaft mit Gott zerreißt; könnte vielmehr Jeder mit diesem oder jenem einzelnen Gebote für sich eine Ausnahme machen, und so eigenmächtig über den Umfang der von ihm zu beachtenden sittlichen Ordnung verfügen, so leuchtet von selbst ein, daß alsdann von einer durch Gott gesetzten unwandelbaren sittlichen Weltordnung nicht mehr die Rede sein könnte. Deßhalb kann derjenige, der ein wichtiges Gebot wissentlich und absichtlich übertritt, so lange, als er diesen Ungehorsam in der Buße nicht tilgt und auch in diesem Einen sich Gott unterwirft, nicht als ein wahrhaftes Glied des göttlichen Reiches betrachtet werden. — 2) Soll aber das, was der Materie nach oder ex genere suo eine Todsünde ist, in Wirklichkeit oder in individuo zur Todsünde werden, so muß es subjectiver Seits mit vollem Wissen und mit voller Einwilligung in Vollzug gesetzt sein, so daß sich die die wirkliche

Todsünde constituirenden Momente dahin angeben lassen: ex parte objecti ist nothwendig gravitas materiae; ex parte subjecti advertentia plena intellectus ad malitiam actus, et plenus consensus voluntatis in praevaricationem. a) Kommen die Moralisten, was die Aufmerksamkeit betrifft, darin mit einander überein, daß sie zur Constituirung einer Todsünde eine volle Aufmerksamkeit für nothwendig halten, während sie da, wo von derselben Sache, sei es im halbwachen oder halbbetäubten Zustande, oder sei es aus verzeihlicher Uebereilung oder Zerstreuung, nur ein halbes Wissen vorhanden ist, bloß eine läßliche Sünde finden, so herrscht darüber nicht die gleiche Einmüthigkeit, ob dieses zu einer Todsünde erforderliche Wissen ein actuelles sein müsse, oder ob es an einer advertentia virtualis et interpretativa d. h. daran schon genüge, daß eine actuelle Kenntniß von der Sündhaftigkeit einer Handlung hätte vorhanden sein können und sollen. Es ist zu unterscheiden, ob die Unachtsamkeit eine irgendwie gewollte ist oder nicht. Sind die Unwissenheit und Unachtsamkeit gewollt, sei es daß man es an dem nöthigen Fleiß fehlen läßt in der Erkenntniß dessen, was man wissen kann und soll, oder sei es, daß man vorschnell handelt, obgleich man positiv zweifelt, es möchte etwas Sünde sein, und obgleich man fühlt, daß die Sache deßhalb größere Ueberlegung fordere, oder sei es endlich, daß man absichtlich einer Leidenschaft nachhängt, die die Ueberlegung hemmt, so heben sie die Sündhaftigkeit der durch sie veranlaßten Handlungen nicht auf. Sind die Unwissenheit und Unachtsamkeit dagegen weder an sich noch in ihrer Ursache, weder direct noch indirect gewollt, ist nicht einmal in confuso eine Ahnung vorhanden, daß etwas böse sein könnte und daß es deßhalb Pflicht sei, genauer nachzusehen, so ist eine Imputation unstatthaft (Liguori l. V. c. 1. num. 4.). Noch ist mit Tournely zu bemerken: ut peccatum sit mortale, non requiritur haec advertentiae species, quam perfectissimam vocant, et qua non tantam res, sed etiam ejus motiva, effectus et media perspicue deteguntur et diu ponderantur, si enim haec advertentia necessaria foret pauci admodum ex iis, qui rudes sunt, aut ex passione vel praecipitanter agunt, mortaliter peccarent; perfecta ergo requiritur et sufficit advertentia, quae unico instanti fieri potest per simplex judicium malitiae, quin mens per discursum pluries in se reflectat. b) Auch in Betreff der Einwilligung lehren die Theologen übereinstimmend, daß zu einer Todsünde ein consensus perfectus, eine volle Einwilligung nothwendig sei. Die Nothwendigkeit einer solchen Einwilligung leuchtet von selbst ein. Es ist indeß nicht erforderlich, daß die Todsünde direct gewollt werde, es genügt, daß sie in der Ursache, d. h. daß eine Handlung gewollt werde, von der sie sich als unausbleibliche Folge vorhersehen läßt. Da sich der Wille zu dem sündhaften von der Erkenntniß präsentirten Objecte möglicher Weise dreifach verhalten kann, indem er dasselbe entweder positiv abweist oder positiv in dasselbe einwilligt, oder aber weder das Eine noch das Andere thut, sondern sich negativ verhält, so fragt es sich, ob dieses bloß negative Verhalten eine Sünde begründe und welche? Nach den Rigoristen würde es eine schwere Sünde bilden, da der Wille verpflichtet sei, den ungeordneten Begierden nicht bloß nicht beizustimmen, sondern auch zu widerstehen. Nach einzelnen Laxisten dagegen würde dieses negative Verhalten, wenn keine Gefahr der Einwilligung vorhanden ist, nicht einmal eine läßliche Sünde sein. Eine dritte Ansicht, die Liguori als die wahre bezeichnete, hält ein solches Verhalten allezeit für Sünde, und zwar da, wo Gefahr der Einwilligung ist, für eine Todsünde, da aber, wo keine solche Gefahr ist, für eine läßliche Sünde. Da die fleischlichen Versuchungen, wenn ihnen nicht positiv, wenigstens durch einen Act des Mißfallens widerstanden wird, allzeit die Einwilligung nach sich ziehen, so macht Liguori in Betreff derselben insofern eine Ausnahme, als er durch das negative Verhalten gegen sie nie eine bloß läßliche Sünde begründet werden läßt. (Lig. l. V. c. 1. num. 5—9.) — Gegenseitiger Uebergang der Todsünden und läßlichen Sünden in einander. Da sich die Todsünde und die läßliche Sünde nicht bloß graduell, sondern qualitativ von

einander unterscheiden, so können sie nicht unmittelbar, sondern bloß dadurch in einander übergehen, daß sie durch das Hinzukommen oder das Wegfallen irgend eines Momentes an sich selbst verändert werden. Dadurch entstehen im Gegensatz zu den Sünden, die ex genere suo entweder läßlich oder tödtlich sind, solche Sünden, die nur per accidens läßlich oder tödtlich sind. Was nun zunächst die Todsünden anlangt, so können sie dadurch in eine läßliche übergehen, daß es an den subjectiven Bedingungen, entweder an der vollen Aufmerksamkeit oder an der vollen Einwilligung fehlt, oder daß eine parvitas materiae oder ein irrendes Gewissen vorhanden ist. Demgemäß gibt es dreierlei läßliche Sünden; die einen sind läßlich ex genere suo z. B. ein müßiges Wort, andere ex parvitate materiae, andere endlich ex imperfectione operis, sei es daß es an der vollen Kenntniß des Gesetzes oder an der vollen Aufmerksamkeit oder an der Einwilligung gebricht, wodurch im ersten Fall Sünden der Unwissenheit, im zweiten Sünden der Unachtsamkeit (praecipitantiae) und im dritten Sünden der Schwachheit entstehen. Als Zeichen einer unvollkommenen Aufmerksamkeit bezeichnet Liguori folgende: 1) si tenuiter et quasi semidormiens apprehendisti esse malum; 2) si post, ubi bene consideras, judicasti non fuisse facturum, si ita apprehendisses; 3) si vehementissima passione, apprehensione vel distractione labarassi vel turbatus fuisti, ita ut fere nesciveris, quid ageres. Zeichen einer unvollkommenen Einwilligung aber gibt es nach ihm folgende: 1) wenn man so disponirt ist, daß man, obgleich man die Sünde auch leicht vollbringen konnte, sie doch nicht vollbrachte; 2) wenn Jemand zweifelt, ob er eingewilligt habe, besonders wenn er sehr ängstlicher Natur ist; 3) wenn Jemand sonst so gesinnt ist, daß er lieber sterben als ausdrücklich eine Todsünde begehen wollte, weil ein solcher nicht leicht einwilligt; 4) wenn man sich erinnert sehr ängstlich und zweifelhaft verfahren zu sein; 5) wenn Jemand halbwachend, seiner nicht ganz mächtig war. (Lig. l. V. c. 2. dub. II.) Entsteht über die volle Einwilligung Zweifel, so wird nach dem Grundsatz: ex communiter contingentibus fit prudens praesumtio, für oder wider Jemand präsumirt, je nachdem er sich in der Versuchung sonst zu halten pflegt, je nachdem seine übrige Sinnes- und Lebensweise ist. — Umgekehrt kann auch die der Art nach läßliche Sünde in eine Todsünde übergehen und zwar in folgenden Fällen: 1) wenn das Gewissen irrt und die Sünde in der Meinung begangen wird, sie sei eine schwere; 2) wenn eine läßliche Sünde aus formeller Verachtung gegen das Gesetz und gegen den Gesetzgeber begangen wird; 3) wenn aus einer läßlichen Sünde ein großes Aergerniß entsteht; 4) wenn man sich durch eine läßliche Sünde der nächsten Gefahr, in eine Todsünde zu fallen, aussetzt; 5) wenn eine läßliche Sünde nur das Mittel zu einer schweren Sünde bilden soll — eine kleine Lüge in der Absicht zu rauben; 6) wenn Jemand für eine läßliche Sünde so eingenommen ist, daß er sie auch nicht unterlassen wollte, wenn er Gott durch sie schwer beleidigen würde; 7) wenn sich viele läßliche Sünden nur als die theilweise Ausführung Einer schweren Sünde verhalten und durch Eine Intention, die lethaler Art ist, in Eins zusammengehen. Sind die läßlichen Sünden dagegen unter einander zu keinem Ganzen verbunden, so vermögen sie durch keine Zahl und durch keine Vervielfältigung den Charakter einer schweren Sünde anzunehmen, wohl aber sind sie im Stande, durch Tilgung des Abscheues vor dem Bösen, durch Schwächung der Gnade und der Liebe zu Gott für das Verfallen in eine solche zu disponiren, wie die Schrift sagt: wer das Geringe nicht achtet, geht nach und nach zu Grunde (Sir. 19, 1. Luc. 16, 10.). Besonders gilt dieses von jenen Fehlern, die mit Vorsatz begangen werden oder bereits habituell geworden sind. (Lig. l. V. c. 2. dub. 3.) — Aus dem bisher Gesagten leuchtet von selbst ein, wie schwer es im einzelnen Falle zu bestimmen ist, ob eine Sünde tödtlich oder läßlich sei. Im Allgemeinen hat man sich dabei vor zwei Extremen zu hüten; muß man auf der einen Seite den Laxismus, der nirgends eine Todsünde sehen will, oder die übertriebene Sentimentalität, die das Urtheil Gottes nach dem eigenen

bemißt, zurückweisen, so ist andererseits ebensosehr Vorsicht nothwendig, um nicht Andere zu verdammen oder sich ein Gericht anzumaßen, das nur Gott und dem eigenen Gewissen zusteht. — II. Eintheilung der Sünden nach der Verschiedenheit der Objecte und Gebote, die sie betreffen, sowie nach der verschiedenen Art und Weise, in der sie begangen werden. Nach dem ersten Gesichtspuncte ergeben sich die Sünden gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, nach dem zweiten die Begehungs- und Unterlassungssünden, nach dem dritten endlich die innern und äußern, und die fremden Sünden. a) Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten und sich selbst. Während man die Sünden mit Rücksicht auf die Doppelnatur des Menschen in Fleisches- und Geistessünden eintheilt, indem das unordentliche Verlangen, das durch sie befriedigt wird, entweder geistiger (Verlangen nach Ehre) oder sinnlicher Art ist (Gaumenlust, Fleischeslust), so zerfallen sie in Bezug auf die Ordnung, die durch sie verletzt wird, in Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst, je nachdem sie gegen die Ordnung verstoßen, die der Mensch als Geschöpf gegen Gott, oder als geselliges Wesen gegen den Nächsten oder als Vernunftwesen gegen sich selbst zu beobachten hat. (Thom. sum. I. II. qu. 72. art. 2 und 4.) Es gehen zwar alle Sünden gegen Gott, da auch jene Ordnung, die das Verhalten des Menschen gegen sich selbst und gegen den Nächsten regelt, von Gott herrührt und ihre Verletzung insofern auch eine Verletzung Gottes ist; aber gleichwie man jene Tugenden, die Gott direct oder unmittelbar zum Gegenstande haben und das übernatürliche Leben des Menschen betreffen, im Unterschiede von den moralischen Tugenden, die sich auf die natürliche Ordnung entweder auf das Verhältniß des Menschen zu sich oder zu Anderen beziehen, die theologischen und religiösen Tugenden κατ᾽ ἐξοχὴν nennt, so ist in analoger Weise bei den Sünden zwischen solchen zu unterscheiden, die das Wesen Gottes unmittelbar berühren, wie z. B. der Haß Gottes, Götzendienst oder aber das übernatürliche Ziel des Menschen betreffen und zwischen solchen, die gegen die natürliche Ordnung verstoßen, und die unter dem gemeinsamen Namen widernatürlicher Sünden zusammengefaßt werden können, obgleich sie nach einer anderen Seite dadurch unter sich aus einander gehen, daß die einen, wie Unmäßigkeit, jene Ordnung verletzen, die der Einzelne gegen sich selbst beobachten soll, andere aber z. B. Ungerechtigkeit der naturgemäßen Ordnung der Menschen unter einander entgegengesetzt sind. (Probst Moral I. §. 68.) Was die zuerst genannten Sünden, die Geistes- und Fleischessünden, noch angeht, so gibt Thomas das Verhältniß derselben zu einander dahin an: peccata carnalia sunt minoris culpae et majoris infamiae, quam spiritualia. Der Grund davon liegt darin, daß in den Geistessünden, wie in der Ehr- und Herrschsucht und in dem Hochmuth, die Selbstsucht und Selbsterhebung nakter und bewußter hervortritt, als in den Fleischessünden, die, sofern sie den Menschen zum Thier erniedrigen, ihn dagegen nothwendig beschimpfen. Damit hängt zusammen, daß die Geistessünden, in denen sich das Ich zu erheben sucht, leichter übersehen und weniger hoch angeschlagen werden, als dieses bei den Fleischessünden wegen der mit ihnen verbundenen Erniedrigung der Fall ist. Scimus quia aliquando minus est in corporis corruptionem cadere, quam cogitatione tacita ex deliberata elatione peccare; sed cum minus turpis superbia creditur, minus vitatur. Luxuriam vero eo magis erubiscunt homines, quo simul omnes turpem noverunt. Greg. M. moral. l. 33. c. 11. Thom. I. II. qu. 73. art. 5. b) Uebertretungs- und Unterlassungssünden. Je nachdem die zu erfüllende Pflicht positiv etwas gebietet oder negativ etwas verbietet, unterscheidet man Uebertretungs- und Unterlassungssünden (peccata commissionis et omissionis). Duobus modis constat omne peccatum, sagt Augustin, si aut fiant illa, quae prohibenter aut illa non fiant, quae jubentur. Verbinden auch die negativen Gebote strenger, und sind deßhalb die Begehungssünden unter denselben Umständen schwerer als die Unterlassungssünden, so ist die Vermeidung des Bösen,

das durch die negativen Gebote bezweckt wird, doch nur die eine und zwar noch niedrigere Seite an der christlichen Gerechtigkeit; die positive und höhere Seite ist das Thun und die Uebung des Guten, zu dem die affirmativen Gebote hinleiten sollen. Geht das Schuldbewußtsein über die Unterlassungssünden vielfach leichter hinweg, so hat dieses nur in dem geringen Verlangen nach der christlichen Vollkommenheit seinen Grund — an sich schließen auch die Unterlassungssünden vom Himmelreiche aus; auch jenen Baum befiehlt der Herr umzuhauen, der keine Frucht bringt. Es ist indeß zu bemerken, daß die affirmativen Gebote nicht für immer (semper, non pro semper) verbinden und daß nicht jede Unterlassung des Guten in die Kategorie der Unterlassungssünden falle. Wer etwas nicht thun kann oder zu thun gerade nicht verpflichtet ist oder aber von dem Gesetze keine Kenntniß hat, begeht keine Unterlassungssünde. Omissio importat praetermissionem boni non cujuslibet sed boni debiti. Eine Unterlassungssünde entsteht erst dann, wenn eine pflichtmäßige Handlung nicht gewollt wird, sei es daß sie direct nicht gewollt wird, weil die Mühe, die sie verursachen würde, gescheut wird, sei es daß sich der Wille statt ihrer für eine Andere mit ihr unverträgliche Handlung entscheidet, sei es endlich, daß man sich durch das vorausgehende Thun freiwillig in die Lage gesetzt hat, nachher eine pflichtmäßige Handlung nicht erfüllen zu können. (Lig. th. m. l. V. c. 1. num. 9. Tournely, cursus theolog. t. VI. tract. de pecc. p. 2. c. 3.) c) Aeußere und innere Sünden oder die Sünden in Gedanken, Worten und Werken. Die Eintheilung der Sünden in innere (peccata cordis) und äußere (peccata oris et cordis) bezeichnet nicht Sünden verschiedener Art, sondern nur die verschiedenen Grade, in denen ein und dieselbe Sünde zum Vollzug kommen kann, sofern sie entweder auf das Innere beschränkt bleibt, in dem sie ihren Anfang nimmt, oder aber in Worten sich offenbaren oder endlich auch in dem Werke sich vollenden kann. An der inneren Sünde selbst ist wieder dreierlei zu unterscheiden: 1) die unwillkürlichen Begehrungen, 2) das Wohlgefallen an denselben, 3) das sündhafte Verlangen. Tria sunt, sagt Augustin, quibus impletur peccatum, suggestione, delectatione et consensione. Das Erste an der inneren Sünde oder vielmehr die Vorstufe derselben bilden die sogenannten motus primoprimi d. h. solche Regungen und Begierden, die einer sei es durch die äußeren Sinne oder durch die Einbildungskraft verursachten Vorstellung so schnell und so unmittelbar nachfolgen, daß sie jeder Bethätigung des Willens und der Vernunft zuvorkommen. Daß die unvermuthet und plötzlich aufsteigenden bösen Gedanken sowie die allerersten vor jeder bewußten und freien Bethätigung sich daran anschließenden Regungen des Lustgefühls noch nicht sündhaft seien, lehrt der Apostel Jacobus deutlich, wenn er 1, 14 u. 15. zwischen der Anreizung durch die Lust und der eigentlichen Sünde unterscheidet und sagt, daß die Lust erst dann die Sünde gebäre, wenn sie empfangen hat, d. h. wenn die Einwilligung hinzugekommen ist. Das Verbot: ne concupisces ist im Sinne der Stelle Eccles. 18, 30: post concupiscentias tuas non eas, zu verstehen, zu welcher Augustin treffend bemerkt: frustra dictum est: post concupiscentias tuas non eas, si jam quisque reus est, quod tumultuantes et ad mala trahere nitentes sentit eas nec eas sequitur. Dasselbe lehrt die Synode von Trient, wenn sie in Bezug auf die Wiedergeborenen sagt, daß in ihnen nichts Verdammliches sei, daß die Concupiscenz zwar aus der Sünde stamme, aber in denen nicht Sünde sei, die nicht einwilligen, und denselben so wenig schade, daß sie ihnen, wenn sie gesetzmäßig kämpfen, vielmehr eine Quelle des Verdienstes werde. (Vergl. den Art. Begierlichkeit.) Was die Synode aber hier mit Bezug auf die Wiedergeborenen sagt, gilt, freilich unter einer wesentlichen Einschränkung, auch von den Unerlösten. Haftet nämlich bei ihnen, wie der Concupiscenz überhaupt, so auch deren unwillkürlichen Regungen von der ersten Sünde her schon vor jeder eigenen Bethätigung ein ererbter Reatus an, so erhalten doch die unwillkürlichen Regungen auch bei ihnen erst dann

und nur in dem Maße den Charakter persönlicher Verschuldung, wenn und soweit dieselben durch freie Einwilligung zu eigen gemacht sind. Nimmt man an der Lehre, daß die motus primoprimi noch nicht sündhaft seien, Anstoß, obgleich man die reformatorische Lehre von der Concupiscenz nicht theilt, so kann es seinen Grund nur darin haben, daß man entweder den nothwendig zu machenden Unterschied zwischen Versuchung und Sünde übersieht, oder aber daß man diese motus primoprimos in einem weiteren Sinne faßt, als es von den Scholastikern geschehen ist, daß man insbesondere vergißt, daß die Scholastiker unter den genannten motus nur die allerersten oder jene Regungen verstehen, die sich mit der äußern oder innern Versuchung vor aller Bethätigung der Wahlfreiheit noch ganz unmittelbar verknüpfen, und daß sie davon die weiteren Regungen deutlich unterscheiden, indem sie dieselben entweder als motus secundoprimos oder als motus secundos bezeichnen, je nachdem das bewußte und freie Eingehen auf dieselben ein volles oder unvollkommenes ist, und nicht bloß diese letzteren, sondern auch schon die motus secundoprimos als mehr oder weniger zurechnungsfähig ansehen. Wenn man zur Begründung der Sündhaftigkeit der unwillkürlichen Regungen gesagt hat: „daß in Jemanden z. B. ein Gelüst der Rachsucht, eine Empfindung des Neides über fremdes Glück aufsteigt, ist eine einzelne Aeußerung des selbstsüchtigen Princips in seinem inneren Leben und als solche eine Thatsünde in dem weiteren Sinne, wie denn auch in einem zärteren sittlichen Bewußtsein der Vorwurf darauf nicht ausbleiben wird“, so können doch solche Regungen als Thatsünden im weiteren Sinne oder als indirect gewollte Handlungen nur bei demjenigen betrachtet werden, der das Eintreten derselben durch leichtfertige Unachtsamkeit oder durch eine sündige Gewohnheit verursacht hat. Wo weder das Eine noch das Andere stattfindet, und wo man sich dessen im einzelnen Falle bestimmt bewußt ist, wird auch das zärtere sittliche Bewußtsein nicht umhin können, zwischen eigentlicher Sünde und zwischen Versuchung oder unvermeidlicher Unvollkommenheit der menschlichen Natur zu unterscheiden. — Ihren eigentlichen Anfang nimmt die innere Sünde damit, daß die Vernunft und der Wille entweder auf die zunächst unwillkürlichen Regungen auf bewußte und freie Weise eingehen oder aber solche Vorstellungen und Regungen selbst absichtlich hervorrufen. Fehlt es dabei noch an dem Verlangen, die vorgestellte Sünde äußerlich in Vollzug zu setzen, so entsteht die sogenannte verweilende Belustigung (delectatio morosa), sei es, daß man an früher begangene Sünden sich wohlgefällig erinnert, oder sei es, daß man überhaupt etwas Sündhaftes in der Einbildung sich vergegenwärtigt und bei demselben mit Freude verweilt, gleich als ob man es vollbrächte. Den Namen „morosa“ hat diese Belustigung nicht so fast, von einem längeren Andauern (non ex mora temporis, dieselbe kann schon in einem Augenblicke zu Stande kommen), sondern von dem überlegten Haften der Vernunft an Vorstellungen und Begehrungen, von denen alsbald sich abzukehren, ihres Amtes wäre (sed ex eo quod ratio deliberans circa delectationem immoratur nec tamen eam repellit, tenens et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt. Thom. sum. I. II. qu. 74. art. 6. ad 3). Bezieht sich das innere Wohlgefallen auf die vorgestellte Sünde nicht selbst, sondern auf etwas anderes, entweder auf die Klugheit und Geschicklichkeit, mit der eine Sünde begangen wurde (so lobte auch der Herr die Klugheit des ungerechten Verwalters) oder auf die Einsicht, die man in das Wesen einer Sünde gewonnen hat, während man an ihr selbst ein Mißfallen hat, so ist es noch keine Sünde, es sei denn, daß es mit der Gefahr verbunden wäre, an der vorgestellten Sünde selbst Gefallen zu finden und daß das Nachdenken über sündhafte Dinge nicht aus einer guten Absicht (z. B. zum Zwecke des Beichthörens), sondern bloß aus Vorwitz oder Leichtfertigkeit hervorginge. Ist dagegen das Wohlgefallen auf die sündhafte Handlung selbst gerichtet, so hat es den Charakter einer Todsünde oder einer läßlichen Sünde, je nachdem die sündhafte Sache, auf die es sich bezieht, eine schwere oder

eine leichte ist und je nachdem die mit der inneren Belustigung verbundene Aufmerksamkeit und Einwilligung eine volle oder aber nur eine unvollständige ist. Der Grund von der Sündhaftigkeit der verweilenden Belustigung liegt nach Thomas darin, daß dieselbe nothwendig eine Hinneigung des inneren Menschen zur Sünde voraussetzt; nullus enim delectatur nisi in eo, quod est conforme appetitui ejus ... quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus conformetur his, quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Daß das verweilende Wohlgefallen allein schon, noch ohne das Verlangen, die vorgestellte Sünde zu begehen, schuldbar macht, während das bloße Wohlgefallen an dem Guten, ohne das Verlangen, es zu vollführen, noch kein wirkliches Verdienst begründet, erklärt sich aus der bekannten Regel: bonum causatur ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Von dieser Regel aus stellt Thomas den Satz auf: Consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum (vgl. den Art. Belustigung). — Geht die sündhafte Vorstellung zu dem Wunsche nach der Begehung der Sünde fort, so entsteht das böse Verlangen (desiderium malum), das entweder ein desiderium inefficax oder efficax ist, je nachdem es nur überhaupt bei dem Wunsche bleibt, die Sünde zu begehen, oder aber ernstlich an die Ausführung des sündhaften Verlangens gedacht wird. Zur Begründung der Sündhaftigkeit schon des inneren Verlangens mag es genügen, an das neunte und zehnte Gebot Gottes und an Matth. 5, 28 zu erinnern. Geschieht die Einstimmung des Willens in das Verlangen nach der Sünde unbedingt, so hat das innere Verlangen denselben Charakter der Sündhaftigkeit, wie der äußere Vollzug desselben; ist die Sünde, auf die sich das Verlangen bezieht, eine Todsünde, so theilt sich dieser Charakter der Sündhaftigkeit auch dem Verlangen nach ihr mit; ist diese Sünde dagegen ein läßliche, so auch das Verlangen nach ihr. Bei dem bedingten Verlangen, eine Sünde zu begehen, ist zu unterscheiden zwischen solchen Bedingungen, durch die die Sündhaftigkeit der Handlung aufgehoben wird (z. B. si liber essem a voto, uxorem ducerem), und solchen Bedingungen, die sich auf das Verlangen einer an sich bösen Handlung beziehen und die deßhalb deren Sündhaftigkeit nicht aufheben können (z. B. si non essem religiosus, fornicarer). Liguori l. V. c. I. dub. II. art. 1. — Was noch das Verhältniß der äußeren und inneren Sünde zu einander betrifft, so bildet der innere Beschluß der Sünde mit der äußeren Begehung numerisch nur eine Sünde, wenn jener, nachdem er gefaßt worden, bis zum Vollzuge moralisch nicht mehr unterbrochen wurde. Erreicht nun aber auch weiterhin die Sünde ihre Spitze schon mit dem inneren Beschlusse derselben und verhält sich die äußere Sünde der inneren gegenüber nicht als eine eigene Sünde, sondern nur als deren äußerliche Auswirkung, so daß derjenige, der die Handlung nur deßhalb nicht äußerlich vollzieht, weil es ihm an Gelegenheit dazu fehlt, ebenso schwer sündigt als derjenige, der die Sünde wirklich begeht, so ist es doch nicht bedeutungslos, ob eine Sünde auch im Werke vollendet werde oder nicht. Durch den äußern Vollzug kann die Sünde in mehrfacher Beziehung erschwert werden, einmal dadurch, daß der Beschluß, eine Sünde zu begehen, moralisch unterbrochen wird und durch die bei der Ausführung der Handlung vor sich gehende Wiederholung desselben eine neue Sünde begründet wird; si aliquis primo tantum velit, sagt Thomas, et postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus; sodann dadurch, daß das Verlangen nach der Sünde momentan sein kann, wo hingegen die äußere That in einer Reihe von Momenten und mit wiederholter und fortgesetzter Verachtung des Gesetzes und der Gewissensbisse vollzogen wird. Ueberdieß entspringt aus der äußeren That Aergerniß und eine Menge schlimmer Folgen, die die bloß innerliche Sünde nicht nach sich zieht; auch wirkt die äußere Vollbringung der Sünde viel zerstörender auf den Geist zurück und schafft sich in den Gliedern einen körperlichen fast unbezwinglichen Bestand und Halt. — d) Fremde und eigene Sünden.

Vollzieht Jemand die sündhaften Handlungen nicht in eigener Person, verhält er sich dagegen als die Ursache, die andere zur Begehung derselben veranlaßt, so entstehen im Unterschied von den eigenen Sünden die sogenannten fremden Sünden, deren man gewöhnlich neun zählt: zur Sünde rathen, Andere sündigen heißen, zu Anderer Sünde einwilligen, Andere zur Sünde reizen, Anderer Sünden loben, zur Sünde stillschweigen, die Sünde nicht strafen, an denselben Theil nehmen, dieselben vertheidigen. Zu der Sünde Anderer kann man doppelt beitragen, entweder dadurch, daß man sich zu derselben passiv verhält, oder dadurch, daß man sie positiv fördert. Das Erstere geschieht dadurch, daß man zu der Sünde Anderer stillschweigt (Jes. 58, 1) und sie nicht straft (1 Kön. 3, 12. Röm. 13, 3 u. 5). Das Letztere aber kann geschehen vor, bei oder nach der That; vor der That, indem man in dem Nächsten die Lust zur Sünde durch Anreizung erstmalig erweckt oder aber in dem noch Unentschiedenen das schon vorhandene Verlangen nach der Sünde durch den Rath und das Geheiß zu sündigen vollends zur Reife bringt; bei der That, indem man in dieselbe entweder bloß einwilligt oder aber an derselben geradezu Theil nimmt; nach der That endlich, indem man dieselbe öffentlich oder vor den Gewissensbissen des Thäters vertheidigt. Wer zu fremder Sünde mithilft, versündigt sich zweifach, einmal gegen das Gebot, zu dessen Uebertretung er Anderen behilflich ist, sodann aber gegen das Gebot der Nächstenliebe, das nicht bloß jede Mitwirkung zu fremder Sünde untersagt, sondern nach Umständen im Gegentheil gebietet, den Sünden Anderer durch brüderliche Zurechtweisung Einhalt zu thun. Ueber die Ersatzpflicht dessen, der zu fremder Sünde beiträgt, siehe den Art. Ersatz. Vergl. d. Art. Aergerniß. — III. Sünden der Unwissenheit, Schwachheit, Bosheit. Gewohnheits- und Gelegenheitssünde. Rückfall. So werden die Sünden eingetheilt mit Rücksicht auf die Ursachen, durch die sie hervorgebracht werden. Diese Ursachen sind theils innere, theils äußere. a) Innere Ursachen. Diese sind selbst wieder zweifacher Art. Hat nämlich die Sünde als eine wesentlich freie Handlung ihre nächste und unmittelbare Ursache nothwendig in dem Willen, so werden auf der andern Seite die Vernunft und das niedere Begehrungsvermögen mittelbar, d. h. insofern Ursache der Sünde, als sie den Willen zur Verkehrung der von Gott gesetzten Ordnung veranlassen. Die Abfolge und der Antheil dieser inneren Ursachen an der Hervorbringung der Sünde läßt sich im Allgemeinen dahin angeben. Zuerst stellt die sinnliche Anschauung oder die Einbildungskraft dem niederen Begehren irgend ein Object dar und erweckt dadurch ein Verlangen des niederen Menschen nach demselben. Das sinnliche Begehren aber sucht die Vernunft zu bewegen, das zu billigen, was ihm gefällt. Ist nun die Vernunft in dem, was sie wissen kann und soll, unwissend, vergißt sie ihres Amtes und hält sie dem Willen statt Gottes das untergeordnete Gut als das Wünschenswerthe vor, so vollendet der Wille die Sünde dadurch, daß er sich unter Verachtung des höchsten Gutes für die Creatur entscheidet. Je nachdem nun der Wille bei der Vollbringung der Sünde vorherrschend entweder von einer unwissenden Vernunft geleitet wird, oder aber gegen besseres Wissen und mit halbem Widerstreben von der Macht der Sinnlichkeit und Begierlichkeit sich fortreißen läßt oder endlich das Böse mit vollem Bewußtsein aus sich selbst verlangt, entstehen die Sünden der Unwissenheit, der Schwachheit und der Bosheit. Mit der ihm eigenen Klarheit äußert sich Thomas über das Verhältniß dieser verschiedenen Arten der Sünde zu einander also: Si contingat, quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui, pata adulterii, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse conjunctam ei, quod vult: non solum dicetur velle illud bonum, quod principaliter vult, sed etiam deformitatem quam pati eligit, ne bono cupito privetur. Unde adulter et delectationem vult quidem principaliter, et secundario vult deformitatem . . . . sed ad hoc, quod aliquis in tantum velit aliquod bonum commutabile, quod non refugiat a Deo bono incommutabili, potest

contingere dupliciter. Uno modo ex eo, quod nescit, illi bono commutabili talem aversionem esse conjunctam et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Alio modo ex eo, quod voluntas inclinatur ad bonum commutabile ex aliqua passione et tunc dicitur peccare ex infirmitate, aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum est ei jam versum quasi in habitum et naturam; et tunc ex proprio motu alisque aliqua passione inclinatur ad illud. Et hoc est peccare ex electione sive ex industria aut ex certa scientia aut etiam ex malitia. 1) **Unwissenheitssünden.** Vor Allem ist zu bemerken, daß nicht jede Unwissenheit desjenigen, der sündigt, für ihn Ursache der Sünde ist. Wenn Jemand so disponirt ist, daß er sich von dem Vatermorde nicht abhalten ließe, auch wenn er in dem, den er tödtet, seinen Vater erkennen würde, so verursacht bei einem solchen die Unwissenheit, daß derjenige, den er tödtet, sein Vater ist, diese seine Sünde nicht, sondern begleitet sie bloß; talis non peccat propter ignorantiam sed ignorans. Ursache der Sünde ist die Unwissenheit nur dann, wenn man durch dieselbe einer solchen Kenntniß beraubt ist, die, wenn sie vorhanden wäre, die sündhafte Handlung verhindern würde. Je nachdem nun die Unwissenheit auf Solches sich bezieht, was man nicht wissen konnte oder vermöge seines Berufes und seiner individuellen Verhältnisse nicht zu wissen verpflichtet war, oder aber auf Solches, was man wissen konnte und wissen sollte, unterscheidet man eine unüberwindliche oder unfreiwillige (ignorantia invincibilis, involuntaria, antecedens) und eine überwindliche oder freiwillige (ig. vincibilis, voluntaria, consequens). Nur die erstere Unwissenheit entbindet in Betreff der aus ihr hervorgehenden materiellen Verfehlungen von einer formalen Verschuldung (Genes. 9, 20 u. 21). Was die überwindliche oder gewollte Unwissenheit anlangt, so ist sie entweder direct gewollt, indem Jemand absichtlich Etwas nicht wissen will, damit er im Sündigen nicht gestört und durch das Gewissen nicht beunruhigt werde, wie es bei Job 21, 13. 14 heißt: scientiam viarum tuarum nolumus — eine solche Unwissenheit, die die Moralisten auch eine ignorantia affectata nennen, entschuldigt und mildert die Sündhaftigkeit der aus ihr hervorgehenden Handlungen so wenig, daß sie dieselbe sogar noch erschwert — oder aber indirect gewollt, sei es, daß Jemand aus Scheu vor Anstrengung es vernachlässigt, die Kenntniß dessen sich zu verschaffen, was er erkennen kann und vermöge seiner individuellen Verhältnisse und seines besonderen Berufes erkennen soll; oder sei es, daß er aus Nachlässigkeit, oder aus leidenschaftlicher Eingenommenheit oder in Folge eines sündhaften Hanges während des Handelns dasjenige nicht beachtete, was er hätte beachten können und sollen. Auch diese indirect gewollte Unwissenheit ist Sünde; ihre Schuldbarkeit aber sowie die der aus ihr hervorgehenden Handlungen hat verschiedene Stufen, je nachdem die Nachlässigkeit, die die Unwissenheit voraussetzt, eine sehr große (ignor. crassa) oder eine geringere ist, oder je nachdem die Unwissenheit sehr leicht oder aber nur schwer überwunden werden konnte. Daß die Unwissenheit unter Umständen die Schuld der Sünde mildere, ohne sie aufzuheben, liegt in der Bitte des Gekreuzigten um Vergebung für seine Mörder, weil sie nicht wissen, was sie thun (Luc. 23, 34); hätte das Nichtwissen ihre Schuld aufgehoben, so hätten sie der Vergebung nicht bedurft; hätte es ihre Schuld nicht gemindert, so hätte es die Bitte des Herrn um Vergebung nicht als Beweggrund nennen können (vergl. 1 Tim. 1, 13. Apg. 3, 17. 17, 30. Matth. 11, 21—24). Nur eine geradezu crasse Unwissenheit ist unfähig, eine Milderung der Schuld zu begründen. — Was die Abgrenzung der unüberwindlichen und der überwindlichen Unwissenheit gegen einander näherhin betrifft, so wird zu einer unüberwindlichen Unwissenheit erfordert, nicht daß ihre Beseitigung physisch oder absolut, sondern nur daß sie moralisch, d. h. unter Anwendung moralischen Fleißes nicht möglich war. Moralis autem censetur ea diligentia, quam viri prudentes in re gravis momenti adhibere solent. Non datur ignorantia vincibilis, nisi cognoscatur, saltem in confuso, obligatio ulterius

inquirendi (Gury, compend. theol. mor.). Kann nun mit Rücksicht auf die Eintheilung der Unwissenheit in eine ignorantia facti et juris die Möglichkeit einer unüberwindlichen und deßhalb mit keiner Verschuldung verbundenen Unwissenheit in Betreff des Factischen (Genes. 29, 23. 24) und des positiven Gesetzes (Röm. 10, 14. Joh. 15, 22 f.) nicht in Abrede gezogen werden, so fragt es sich, ob eine solche Unwissenheit auch in Betreff des natürlichen Gesetzes stattfinden könne. Es ist hier zu unterscheiden zwischen den ersten Principien desselben und zwischen den entfernteren Folgerungen. Eine unüberwindliche Unwissenheit gibt es nur von diesen, nicht von jenen. Deßhalb kann der Zustand der Gottvergessenheit mit dem, was aus ihm resultirt, von Verschuldung nicht frei gesprochen werden (Röm. 1, 20, 18, 32. 2, 14 f. 3, 23). Deßhalb hat auch Alexander VIII. die Behauptung verworfen, daß die sog. philosophische Sünde, d. h. eine solche Sünde, die begangen wird, ohne daß man an Gott denkt oder von ihm Kenntniß hat, keine eigentliche Sünde sei. — Aehnlich wie mit der Unwissenheit verhält es sich mit der Unachtsamkeit und den aus ihr entspringenden Uebereilungssünden. Die Unachtsamkeit (inadvertentia) bezieht sich gleichfalls auf das Gesetz oder auf die That, ist unschuldbar oder schuldbar, letzteres in einem höheren oder geringeren Grade. 2) Schwachheitssünden. Als der Mensch aufhörte, Gott zu gehorchen, entstand zur gerechten Strafe dafür in ihm selbst eine Auflehnung des niederen Menschen gegen den höheren (Röm. 7, 22 f.). Die unbotmäßig gewordene Begierlichkeit kann aber dem inwendigen auf das Höhere gerichteten Menschen auf zweifache Weise Anlaß zur Sünde werden, 1) dadurch, daß, je mehr das sinnliche Dichten und Begehren die Aufmerksamkeit des Menschen in Anspruch nehmen, die Thätigkeit der höheren Kräfte um so weniger sich geltend machen und die Vernunft und der Wille um so weniger auf das wahrhaft Gute denken können. Cum omnes potentiae in una essentia animae radicentur, necesse est, quod, quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur vel etiam totaliter impediatur; 2) dadurch, daß die Einbildungskraft das verlangte Gut der Vernunft als wünschenswerth vorspiegelt, und diese sich dadurch so einnehmen läßt, daß sie die ihr sonst zustehende richtige Erkenntniß im einzelnen Fall nicht anwendet und das sinnliche Gut dem Willen als ein wahrhaftes vorhält. Ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari, quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem. Gibt nun der Wille dem Andrange der erregten Begierlichkeit und dem durch sie bestochenen Urtheil der Vernunft nach, hat er nicht die Stärke, ihnen gegenüber in der Richtung auf das Gute Stand zu halten, so entstehen die Sünden der Schwachheit. Da die Entscheidung auch hier zuletzt von dem Willen ausgeht und die freie Bethätigung desselben durch den Andrang und die Macht der Sinnlichkeit nur beeinträchtigt, keineswegs aber aufgehoben ist, so bleibt der Mensch auch für die Schwachheitssünden verantwortlich, auch kann er, wenn er in das anfänglich zurückgestoßene Böse nachher vollkommen einwilligt, in denselben tödtlich sündigen. Außerdem wird die den Schwachheitssünden anhaftende Verschuldung durch die ihnen zur Seite gehende Begierlichkeit nicht einmal immer gemildert. Geht die Aufregung der Begierlichkeit von den höheren Kräften aus, ziehen erst der Wille und die Vernunft durch die Heftigkeit, womit sie nach der Sünde verlangen, auch den niedern Menschen mit sich, so erschwert dieses vielmehr die Schuld. Passio consequens non diminuit peccatum sed magis auget vel potius est signum magnitudinis ejus; in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis in actum peccati. Et sic verum est quod, quanto aliquis majore libidine peccat, tanto magis peccat. Wird in Folge eines Affectes oder der leidenschaftlichen Aufregung der Gebrauch der Vernunft so sistirt, daß der Handelnde einem von Sinnen Gekommenen gleich kommt, so hört er nur dann auf, für seine Thaten verantwortlich zu sein, wenn die Störung in dem Gebrauche der Vernunft weder in sich noch in ihrer Ursache gewollt war. — 3) Sünden der

Bosheit. Kehrt sich derjenige, der aus Unwissenheit sündigt, den vergänglichen Gütern zu, ohne die Abkehr von Gott zu beachten, die damit verbunden ist, und wird derjenige, der aus Schwachheit sündigt, von dem Andrange der Begierlichkeit fortgerissen, so ist sich derjenige, der aus Bosheit sündigt, der Abkehr von Gott bei seiner Handlung bewußt; auch geht seine Entscheidung zunächst nicht aus einem Sturm der Leidenschaft, sondern aus dem Willen hervor. In eo, qui peccat ex malitia, voluntas est primum principium peccati, quia ex se ipsa et per habitum inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio v. g. ex passione. Die Sünde der Bosheit setzt nicht immer und nothwendig eine durch längere Uebung erlangte Fertigkeit oder Gewohnheit im Bösen voraus, sie kann, wie Thomas bemerkt, auch dadurch entstehen, daß das, was den Willen bisher vom Sündigen abgehalten hat, wie z. B. die Hoffnung auf das lange Leben oder die Furcht vor Strafe, hinwegfällt, und derselbe sich nun ohne vorausgehende Sündengewohnheit dem Bösen wissentlich hingibt. In der Regel jedoch sind es die Sünden der Unwissenheit und Schwachheit, die der Sünde der Bosheit den Weg bahnen, indem sich aus der oftmaligen Wiederholung von jenen eine sündhafte Richtung des Willens erzeugt, vermöge der dieser an dem Bösen Wohlgefallen findet, oder aber den Muth verliert, demselben widerstehen zu können. Da sich der Wille bei den Sünden aus Bosheit unmittelbar aus sich selbst bestimmt und seine Bethätigung hier deßhalb eine freiere und intensivere ist als bei den Sünden der Unwissenheit und Schwachheit, so ist die Sünde der Bosheit schwerer als diese letzteren. Da die Sünde der Bosheit überdieß aus einem in sich selbst verkehrteren oder durch einen sündhaften Hang geknechteten Willen hervorgeht, so ist die Umkehr von derselben mit größeren Schwierigkeiten verbunden, als dieses bei den Unwissenheits- und Schwachheitssünden der Fall ist, bei denen der Wille das Böse nicht rein aus sich selbst gewählt hat und bei denen deßhalb nach eingetretener besserer Erkenntniß oder nach gelegtem Sturm der Leidenschaft eher eine Einkehr des Willens in sich selbst erwartet werden kann. — Mit der Sünde aus Bosheit steht die Gewohnheitssünde im engsten Zusammenhange, die auf einer durch öftere Wiederholung einer Handlung erworbenen Fertigkeit beruht. Bei der sündhaften Gewohnheit fragt es sich vor Allem, ob mit ihr eine lasterhafte Gesinnung verbunden sei. Gewohnheit und Lasterhaftigkeit treffen sehr oft zusammen, ohne daß indeß beide zusammenfallen und deßhalb nothwendig und immer mit einander vereinigt sind. Besteht nämlich die Lasterhaftigkeit darin, daß das Böse zur stehenden Gesinnung erhoben ist und kann dieselbe bisweilen schon durch Eine That, die mit der Intention begangen wird, in ihr zu verharren, begründet werden, so setzt die sündhafte Gewohnheit wesentlich eine öftere Wiederholung des Bösen voraus. Ist deßhalb nicht jeder lasterhafte oder habituelle Sünder nothwendig immer auch schon ein wirklicher Gewohnheitssünder, so kann andererseits die sündhafte Gewohnheit zunächst aus Setzungen der Unfreiheit, der Unwissenheit und Unachtsamkeit hervorgegangen sein, ohne daß schon eine lasterhafte Gesinnung und eine Verkehrtheit des Willens vorhanden wäre. In der Praxis ist es von großer Wichtigkeit, ob die sündhafte Gewohnheit mehr nur eine verdorbene Naturbeschaffenheit oder eine verkehrte Willensrichtung sei. Im letzteren Fall begründet sie für die aus ihr resultirenden Handlungen keine Milderung oder Entschuldigung, theils weil sie von dem Willen frei angeeignet worden ist, theils weil sie nie so zur zweiten Natur wird, daß die Freiheit des Willens ganz aufgehoben ist, wie schon daraus hervorgeht, daß auch der Gewohnheitssünder noch Gutes thun kann. Da die böse Gewohnheit den Menschen fortwährend der Gefahr aussetzt, auf's Neue zu sündigen, so entspringt aus ihr für ihn die dringende Aufforderung, die Bande derselben durch Aenderung der Gesinnung zu brechen. Wer die Gefahren und Gelegenheiten meidet und die nöthigen Mittel anwendet, der Sünde zu entgehen, von dem kann angenommen werden, daß er diesen Bruch vollzogen und aufgehört habe, ein lasterhafter oder habitueller

Gewohnheitssünder zu sein, obgleich er bisweilen rückfällig werden sollte. Eine schlechte Gewohnheit wird nur durch eine entgegengesetzte und nicht auf ein Mal überwunden. Die Besserung des Gewohnheitssünders ist um so schwieriger, je länger die sündhafte Gewohnheit angedauert hat, je schneller die Rückfälle auf einander zu folgen pflegten, und je mehr durch fortgesetztes Sündigen das Gewissen abgestumpft, das Gemüth verwüstet, die Willenskraft gelähmt und je mehr selbst der Leib zur Sünde disponirt worden ist. — Noch ist der Sünde des Rückfalles Erwähnung zu thun, die zu der Gewohnheitssünde in der nächsten Beziehung steht, ohne daß indeß beide zusammenfielen und der Gewohnheitssünder nothwendig ein Rückfälliger und umgekehrt der Rückfällige nothwendig ein Gewohnheitssünder wäre. Besteht das Wesen des Rückfalles darin, daß solche Sünden wieder begangen werden, die durch das Sacrament der Buße getilgt worden sind, so ist derjenige, der von einer angewöhnten Sünde noch nicht losgesprochen worden ist, noch kein Rückfälliger, sondern nur ein Gewohnheitssünder. Fällt umgekehrt Jemand nach der Buße in eine Sünde zurück, die er erst ein oder das andere Mal begangen hat, so ist er noch kein Gewohnheitssünder, sondern nur ein Rückfälliger. Da demjenigen, der Buße gethan hat, im Allgemeinen eine klarere Erkenntniß der Sünde zu Gebote steht, und er in Folge der Bekehrung zur Vermeidung der Sünde viel dringendere Gründe hat, so ist die Sünde des Rückfalles in der Regel schwerer als die Gewohnheitssünde. Auch ist deßhalb die Erneuerung eines solchen, der, nachdem er Buße gethan hat, wieder abfällt, mit viel größeren Schwierigkeiten verbunden (Hebr. 6, 4 f.). In Betreff der Lossprechung der Gewohnheitssünder und der Rückfälligen gelten im Allgemeinen folgende Regeln: 1) Wer über eine Gewohnheitssünde sich zum ersten Mal anklagt, und die gewöhnlichen Zeichen der Reue und Sinnesänderung an den Tag legt, auch bereit ist, die nothwendigen Mittel anzuwenden, kann und soll losgesprochen werden, es sei denn, daß von der Verschiebung der Absolution ein besonderer Nutzen erwartet werden kann; 2) dem Rückfälligen ist die Lossprechung nur dann zu ertheilen, wenn außerordentliche Zeichen der Reue und Sinnesänderung vorhanden sind. Solche Zeichen sind, daß sich die Sünde seit der letzten Beicht merklich gemindert hat, obwohl Gelegenheit und Versuchung gleich geblieben, daß der Pönitent von den ihm angegebenen Mitteln eifrigen Gebrauch gemacht hat, daß er auf das Ernsthafteste versichert, die Sünde meiden zu wollen, oder auffallenden Reueschmerz an den Tag legt u. s. w. Findet sich keines dieser außerordentlichen Zeichen, und ist die Disposition des Pönitenten deßhalb zweifelhaft, so soll die Lossprechung auf einige, indeß nicht auf zu lange, Zeit verschoben werden, es wäre denn daß die Verschiebung der Lossprechung für den Pönitenten mit großem Nachtheil verbunden wäre, wie z. B. wenn derselbe auf lange Zeit des Sacramentes entbehren müßte. 3) Liegt die Versuchung und der Anlaß zum Rückfall in dem Menschen selbst, wie dieses bei den Sünden des Hasses, Zornes, der Pollution der Fall ist, so ist die Lossprechung hier seltener zu verschieben, als bei jenen Sünden, zu denen der Mensch bloß von außen versucht wird. — b) Aeußere Ursachen. Nach Thomas I. II. 75. art. 3 sind nur zwei Fälle denkbar, in denen etwas Aeußeres Ursache der Sünde sein kann; es ist dieses entweder dadurch, daß es den Willen direct oder unmittelbar bewegt, oder dadurch, daß es zunächst die Vernunft und die Sinnlichkeit berührt und erst vermittelst dieser, also indirect, auf den Willen einwirkt. Da aber Gott allein den Willen direct und innerlich bewegen kann (solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, angelus autem et homo per modum suadentis I. qu. 111. art. 2) und Gott den Willen nur zum Guten, nicht aber zum Bösen bewegt, so bleibt nur eine indirecte Verursachung der Sünde von Außen übrig. Eine solche Verursachung kann ausgehen 1) von dem Teufel, indem er entweder die Vernunft zum Bösen überredet, oder aber vermöge des ihm zustehenden Einflusses auf den menschlichen Leib der Einbildungskraft allerlei Gegenstände

vorspiegelt, durch die einerseits die Affecte und Leidenschaften des niederen Menschen aufgeregt werden, andererseits aber in demselben Maße der Blick der Vernunft verfinstert wird. 2) Von den Mitmenschen, indem sie durch ihr Thun Aergerniß geben (s. d. Art. Aergerniß) oder sonst zur Sünde mithelfen (fremde Sünden). 3) Von der Natur und deren Gütern. Diese Güter sind zwar, weil von Gott geschaffen, an sich gut; aber gleichwie die von Adam her dem Menschen einwohnende Sünde an dem Gesetze Gottes, das an sich heilig ist, Anlaß nahm, um jegliche Lust zu wirken (Röm. 7, 8), so werden dem verderbten Herzen des Menschen auch die äußeren Güter eine Ursache der Sünde, indem es auf ungeordnete Weise nach ihnen verlangt. — Unter den äußeren Ursachen der Sünde ist die Gelegenheit zur Sünde von besonderer Bedeutung. Ist unter derselben im Allgemeinen irgend ein äußerer Umstand zu verstehen, der entweder vermöge seiner Natur oder vermöge der besonderen Schwachheit eines Einzelnen das Sündigen nicht bloß möglich, sondern auch leicht macht, so theilt sie sich näherhin in eine entfernte und in eine nächste Gelegenheit (occasio remota et proxima), je nachdem es sich mit moralischer Gewißheit oder doch sehr wahrscheinlich vorhersehen läßt, es werde Jemand in diesen Umständen der Versuchung nachgeben, oder aber das Gegentheil mit größerem Rechte zu erwarten steht. Ist es nicht möglich, alle entfernten Gelegenheit zur Sünde zu meiden, da man sonst aus der Welt hinausgehen müßte (1 Cor. 5, 9 und 10), und kann deßhalb auch die Ertheilung der Lossprechung von der Beseitigung einer bloß entfernten Gelegenheit zur Sünde im Allgemeinen nicht abhängig gemacht werden, so dürfen doch auch die entfernten Gelegenheiten nicht gering geachtet werden; wer die Gefahr liebt, kommt in ihr um (Sirach 3, 27); vielmehr fordert der Herr zu Wachsamkeit und Gebet auf (Matth. 26, 41). Da aber andererseits nichts so sehr geeignet ist, einen unglücklichen Ausgang im Kampfe mit der Sünde herbeizuführen, als zagende Furchtsamkeit, so soll derjenige, der ohne seinen Willen, vermöge seiner Verhältnisse oder seines Berufes, in einer entfernten oder auch nächsten Gelegenheit sich befindet, sein Vertrauen auf Gott setzen, der Niemand über seine Kräfte versucht werden läßt (1 Cor. 10, 13. Ps. 90, 5—13). Was die nächste Gelegenheit zur Sünde anlangt, so ist sie eine absolut oder relativ nächste, je nachdem sie vermöge ihrer Natur für Alle ohne Unterschied gefährlich ist, oder aber nur Einzelnen Anlaß zur Sünde gibt, weil diese besonders schwach sind. Weiterhin ist die nächste Gelegenheit entweder eine beständige (occasio continua sive in esse), wie z. B. das Zusammenwohnen mit einer Concubine in demselben Hause, oder eine unterbrochene (occasio interrupta), z. B. der Besuch von Spiel- und Vergnügungshäusern. Die wichtigste Unterscheidung ist aber die Eintheilung der nächsten Gelegenheit in eine freiwillige (voluntaria) und in eine unfreiwillige oder nothwendige (involuntaria, necessaria). Die letztere ist eine solche, die zu vermeiden entweder physisch oder moralisch unmöglich ist. Letzteres ist der Fall, wenn die Gelegenheit nur mit großem Nachtheil, unter großem Aergerniß, oder gar mit Verletzung anderer Pflichten verlassen werden könnte. Wer in einer nothwendigen Gelegenheit zur Sünde sich befindet, kann und soll losgesprochen werden, wenn er nur verspricht, die nothwendigen Mittel anzuwenden, um aus der nächsten Gelegenheit eine entfernte zu machen. Ist derselbe indeß schon gewarnt worden und deßungeachtet zum Oeftern wieder gefallen, sei es, daß er die vorgeschriebenen Mittel gar nicht, oder sei es, daß er sie nicht genügend angewandt hat, so ist, wenn nicht außerordentliche Zeichen der Sinnesänderung vorhanden sind, die Lossprechung so lange zu verschieben, bis er durch eifrige Anwendung der nöthigen Mittel die Bürgschaft gibt, daß er bemüht sei, die nächste Gelegenheit in eine entfernte zu verwandeln. Ist die Verlassung einer solchen nothwendigen nächsten Gelegenheit zur Sünde nicht mit Verletzung anderer Pflichten verbunden, so kann, wenn keine Besserung erfolgt, jene Verlassung zuletzt auf jeden zeitlichen Nachtheil und auf

jede Gefahr hin verlangt werden. Es gilt alsdann die Vorschrift Marc. 9, 46: si oculus tuus scandalizat te, erue eum. Die freiwillige nächste Gelegenheit zur Sünde ist eine solche, die leicht und ohne großen Nachtheil verlassen werden kann. Wer eine solche Gelegenheit zu beseitigen sich weigert, kann nie, auch in articulo mortis nicht, absolvirt werden. Innocenz XI. hat in dieser Beziehung die Sätze verworfen: potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione versatur, quam potest et non vult deserere; quin imo eam directe et ex proposito quaerit aut ei se ingerit; und proxima occasio peccati non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit. Ist die nächste freiwillige Gelegen- zugleich eine occasio continua seu in esse, so hält der hl. Carl Borromäus selbst bei dem erstmaligen Bekenntniß die Lossprechung auf das bloße Versprechen hin, die Gelegenheit beseitigen zu wollen, im Allgemeinen für unstatthaft, weßhalb er verlangt, die Lossprechung bis zur vollzogenen Beseitigung derselben zu verschieben. Ist die Gelegenheit dagegen eine unterbrochene, so ist es hier, weil die Gefahr des Rückfalles nicht so groß ist, im Allgemeinen nicht unzulässig die Lossprechung einige Mal auch auf das bloße Versprechen hin, die Gelegenheit meiden zu wollen, zu ertheilen. — IV. Die sieben Hauptsünden, himmelschreiende Sünden, Sünden gegen den heiligen Geist. Gleichwie das Werden des Guten in verschiedenen Stadien sich verläuft, gleichwie hier die in der Wiedergeburt gesetzte Richtung auf das Gute durch die Wiederholung pflichtmäßiger Handlungen zur Fertigkeit im Guten oder zur Tugendhaftigkeit wird, endlich aber in den Zustand der Vollkommenheit oder Heiligkeit übergeht, auf ähnliche Weise tritt auch das Böse nicht alsbald als Fertigkeit oder als Unbußfertigkeit auf. Im Allgemeinen lassen sich auch an dem Processe, den die Entwicklung des Bösen durchmacht, 3 Stadien unterscheiden 1) der Zustand der anfangenden Sündhaftigkeit, 2) der Zustand der Lasterhaftigkeit, 3) der Zustand der vollendeten Unbußfertigkeit. Auf diese verschiedenen Abstufungen, in denen das Böse zur Verwirklichung kommt, bezieht sich die Unterscheidung der Sünden in Hauptsünden, himmelschreiende Sünden und Sünden gegen den heiligen Geist, indem die Hauptsünden (peccata capitalia) den Zustand der anfangenden Sündhaftigkeit, die himmelschreienden Sünden dagegen (peccata in coelum clamantia) den der Lasterhaftigkeit und endlich die Sünden gegen den heiligen Geist den der Unbußfertigkeit oder der Verstockung vorzugsweise charakterisiren. — 1) Zustand der beginnenden Sündhaftigkeit. Hat das Böse seine letzte und allgemeine Wurzel in der Selbstsucht oder in der ungeordneten Selbstliebe und äußert sich diese nach ihrer positiven Seite im Allgemeinen in einem ungeordneten Verlangen nach den wandelbaren Gütern (Thom. I. II. qu. 77 art. 4): so zerfällt dieses Verlangen in ein dreifaches, in die Hoffart des Lebens, in die Begierlichkeit des Fleisches und in die Begierlichkeit der Augen (1 Joh. 2, 15) je nachdem es entweder auf Güter in uns, auf eigene Vorzüge, oder auf Güter unter uns, auf die leibliche Lust, oder aber auf Güter außer uns, auf irdische Güter gerichtet ist. Weiterhin aber sind es besonders sieben Formen, in denen die ungeordnete Begierlichkeit in die Erscheinung tritt. Fällt der Wille von der Ordnung ab, so geschieht es dadurch, daß er entweder nach dem verlangt, was er nicht verlangen soll, oder aber vor dem zurückflieht, vor dem er nicht fliehen soll. Das Gut nun, nach dem der Wille auf ungeordnete Weise verlangt, kann nur ein wandelbares sein, in uns ein Vorzug des Selbstes, in den sich die Hoffart verliebt, außer uns der Reichthum, dem der Geiz nachhängt, unter uns ein sinnlich reizendes Gut, das zur Erhaltung des Individuums oder zur Fortpflanzung des Geschlechtes geordnet ist, von denen jenes die Unmäßigkeit, dieses die Unzucht mißbraucht. Flieht der Wille vor dem zurück, wovor er nicht fliehen soll, so ist es entweder das scheinbare Gut des Nächsten, was ihn verwundet, oder der Angriff des Anderen, was ihn zum heftigen Widerstand reizt oder eine große Beschwerniß, die ihn zurückschreckt. Im ersten Fall ist es Neid, was ihn peinigt, im zweiten Zorn,

was ihn empört, im dritten Trägheit, was ihn gefangen hält. (Bonavent. Breviloqu. p. III. c. 9.) Nimmt die Sündhaftigkeit in der Regel in einer dieser Hauptformen der Begierlichkeit ihren Anfang, so verhalten sich dieselben nach der andern Seite zugleich als die Quellen oder als die Wurzeln, aus denen wieder andere Sünden, Töchtersünden (filiae peccatorum), hervorgehen. Mit Rücksicht darauf werden jene Formen der Begierlichkeit Haupt- oder Wurzelsünden (peccata capitalia), genannt (Thom. I. II. qu. 84 art. 3 u. 4). — 1) Hoffart (s. d. Art. Ehre). 2) Geiz. Dieser bezieht sich im Unterschiede zum Ehrgeitze, der auf geistige Güter, auf Ehre und Ansehen geht, auf die Glücksgüter und besteht in einer unordentlichen Liebe zu denselben. Er äußert sich auf zweifache Weise, theils durch unersättliches Streben nach den irdischen Gütern, theils durch zähes Festhalten des Erworbenen. Nach der letztern Seite ist mit dem Geitze Hartherzigkeit verbunden, nach der ersteren aber wendet er sich, um sein Ziel zu erreichen, gern zu unerlaubten Mitteln, zu List, Lüge, Meineid, Gewaltthätigkeit, Betrug u. s. w. Endlich ist der Geitzige wegen seiner Unersättlichkeit fortwährend mit Unruhe erfüllt (Pred. 5, 9). Durch die Versündigungen gegen die Gerechtigkeit, zu denen der Geitz in der Regel fortgeht, wird er leicht zu einer schweren Sünde. Sofern in dem Geitze die Materie über den Geist, das Endliche über das Unendliche gesetzt wird, enthält er implicite Atheismus und Götzendienst (Ephes. 4, 19. Col. 3, 5.). Der Geitz ist um so unheilbarer, als er sich meistens hinter den Schein der Tugend, der Weisheit, der Sparsamkeit und des Fleißes zu verbergen sucht. — 3) Der Neid. Dieser steht mit der Hoffart und dem Stolze in der engsten Beziehung. Aeußern sich diese nämlich darin, daß man sich in wirklichen oder vermeintlichen eigenen Vorzügen gefällt, so liegt auch dem Neide die Ueberschätzung seiner selbst und ein unordentliches Verlangen nach Auszeichnung zu Grunde, nur daß hier das Augenmerk auf fremde Vorzüge gerichtet ist und über dieselben Traurigkeit empfunden wird, weil man durch dieselben verdunkelt und in Schatten gestellt zu werden fürchtet. Durch diese letztere Befürchtung unterscheidet sich die Traurigkeit, die den Neidischen erfüllt, von jeder andern Traurigkeit; deßhalb ist auch die Empfindung desjenigen noch nicht Neid, der über das Glück, über die Erhöhung oder über die Tugend des Nächsten deßhalb trauert, weil er entweder von dessen Erhöhung für sich oder für das allgemeine Wohl Etwas zu befürchten hat, oder weil er ihn im Vergleich mit Anderm dieser Erhöhung für unwürdig hält, oder weil er bisher läßig gewesen und es dem anderen in eifrigem Streben nach irdischen oder geistigen Gütern nicht gleich gethan hat und sich nun durch ihn beschämt sieht. Läßt man sich im Anblick der fremden Tugend zu ähnlichem Streben anspornen, so entsteht vielmehr jene heilige Aneiferung, zu der der Apostel (1 Cor. 14, 1) auffordert. Wie der Stolz, so kann sich auch der Neid auf alle Arten von Vorzügen beziehen, auf wirkliche und vermeintliche, auf Güter des Leibes und äußeren Besitzes, wie auf Güter des Geistes und der Tugend. Sind Stolz und Neid in der Regel unzertrennliche Begleiter von einander, so wird doch bei jenen, die von Natur strebsamer und energischer sind, der Stolz, bei jenen aber, die nur Ehrgeitz, nicht aber auch den Muth haben, nach der Ehre zu streben, der Neid vorherrschend Wurzel fassen. Die unausbleiblichen Töchter des Neides sind Verkleinerung, Ehrabschneidung, Verläumdung, Schadenfreude, Mißgunst, Haß. — 4) Unkeuschheit. Ueber die Unkeuschheit, die aus der ungeordneten Lust nach Befriedigung des Geschlechtstriebes entsteht, vgl. d. Art. Keuschheit. — 5) Fraß und Völlerei. In diese Sünde, die im Allgemeinen in dem unordentlichen Verlangen und Genießen von Speis und Trank besteht und die nicht bloß die quantitative Ueberschreitung des rechten Maßes, sondern auch die feine epicuräische Schlemmerei, die den sinnlichen Genuß zum Selbstzweck und den Bauch zum Gotte macht, unter sich befaßt, kann man nach Gregor und Thomas II. II. qu. 148 art. 4 auf fünferlei Weisen fallen 1) wenn man vor der Zeit Speis und Trank zu sich nimmt; 2) wenn man

in Betreff der Qualität feinere und kostbarere Speisen auswählt als es die Verhältnisse und die Rücksicht auf die Gesundheit erlauben; 3) wenn man der Quantität nach mehr zu sich nimmt, als das Bedürfniß erfordert; 4) wenn man mit zu großer oder viehischer Gierigkeit ißt; 5) wenn man die Speisen mit übertriebener Sorgfalt zubereitet (praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose). Sir. 37, 32. Röm. 13, 12. Phil. 3, 18. — Was die Trunkenheit insbesondere anlangt, die in der Beraubung des Vernunftgebrauches durch berauschende Getränke besteht, die das Ebenbild Gottes in dem Menschen schändet und ihn zum Thiere erniedrigt, so ist sie eine schwere Sünde, wenn die Berauschung eine volle ist (ebrietas perfecta) und wenn sie nicht etwa durch irgendwelche Unkenntniß in Betreff der Wirkungen des Getränkes oder durch Unachtsamkeit Milderung erfährt (1 Cor. 6, 10. Js. 5, 11.). Ist die Trunkenheit schon an sich böse, so ist sie es nicht weniger in ihren Folgen, zu denen besonders Unzucht (Prov. 20, 1. Ephes. 5, 18.), Zorn und Streit, Ausgelassenheit und Leichtfertigkeit gehören. Zuletzt führen Fraß und Völlerei zu Stumpf- und Blödsinn, Verthierung und Erstorbenheit für das Höhere (Tit. 1, 12). — 6) Zorn. Es ist zwischen einem doppelten Zorne zu unterscheiden, zwischen einem gerechten und vernünftigen, und zwischen einem ungerechten und sündhaften. Gerecht und vernünftig ist der Zorn, wenn er aus guten Beweggründen, z. B. aus der Absicht für Gott zu eifern, das Böse zu verhindern, oder das Unrecht zu bestrafen, hervorgeht, und von der gehörigen Mäßigung begleitet ist. Dieser Zorn ist keine Sünde, sondern das, was man heiligen Eifer nennt. Zu diesem Zorn fordert der Psalmist 4, 5. auf, irascimini et nolite peccare. Der sündhafte Zorn dagegen ist ein unordentliches Verlangen und Ausüben der Rache. Unordentlich aber kann der Zorn nach zwei Seiten sein 1) in Bezug auf die Rache selbst, die verlangt oder geübt wird, indem sie entweder gegen einen Unschuldigen gerichtet ist, oder zu dem Verschulden in keinem Verhältniß steht, oder statt von der öffentlichen Gewalt eigenmächtig von dem Einzelnen selbst ausgeht, oder endlich aus verkehrten Motiven, z. B. aus Haß vollzogen wird. In diesen Fällen ist der Zorn als eine Verletzung der Liebe und der Gerechtigkeit eine schwere Sünde, es sei denn, daß ihn die Unachtsamkeit oder die Geringfügigkeit des Uebels, das einem anderen gewünscht oder zugefügt wird, mildert; 2) in Bezug auf die Art und Weise, den Zorn zu äußern, indem man z. B. zu unbändigem Toben, Wüthen und Schreien oder zu Zerstörungssucht sich fortreißen läßt. Auf seine Quelle zurückgeführt ist der Zorn ein unmittelbarer Ausfluß der Selbstsucht, die in ihrem Streben, den Eigenwillen in allem geltend zu machen, in die entgegentretenden Schranken und Hemmungen sich so wenig zu schicken vermag, daß sie das, was ihr in den Weg kommt, entweder mit Ungestüm überfällt, oder es zu vernichten sucht, oder wo sie dazu ohnmächtig ist, ihm gegenüber wenigstens in Verwünschungen sich Luft macht. Die Töchter dieser Sünde sind Unwille, Beschimpfung des Nächsten, Lästerung heiliger Sachen, Streitsucht u. s. w. — 7) Trägheit (acedia). Der gemeinsame Grund der beiden Erscheinungsformen dieser Hauptsünde, einerseits des Ueberdrusses an den göttlichen Dingen, andererseits der Lässigkeit und Lauheit in Uebung des Guten, liegt in der Furcht und in der Scheu vor den Mühen und Anstrengungen, mit denen die Erreichung der Seligkeit und der Gebrauch der zu diesem Ziele führenden Mittel verbunden sind. Ueberdruß an dem Guten und Traurigkeit über dasselbe finden sich auch bei dem Hasse Gottes und bei dem Neide; allein während derjenige, der Gott haßt, über das Gute insofern sich betrübt, als es eine Eigenschaft in Gott ist, der Neidige aber insofern, als es dem Nächsten von Gott mitgetheilt ist, so verursacht es in dem Trägen insofern Betrübniß, als es für ihn geordnet und von ihm unter Mühe und Anstrengung errungen werden soll. Um dieser Mühe und Anstrengung überhoben zu sein, um nach den Gütern des Himmels nicht streben und die zu deren Erlangung führenden Mittel nicht gebrauchen zu dürfen, möchte der Träge, daß ihm jenes Ziel

nicht vorgesteckt und diese Mittel für ihn nicht angeordnet wären; deßhalb ist er ungehalten über seine Berufung und über die vielen Veranstaltungen, die Gott für ihn getroffen, z. B. über die christliche Lehre, die ihm verkündigt wird, über die Sacramente, zu denen er eingeladen wird u. dgl. Das andere Moment an dieser Hauptsünde, die Lässigkeit und Unthätigkeit in der Uebung des Guten, tritt zu Tage theils als fortwährendes Hinleben in faulen Wünschen und als beständiges Verschieben einer ernstlichen Bekehrung, theils als nothdürftige Erfüllung der verschiedenen Pflichten, theils als Unbeständigkeit in ernsten Unternehmungen, als Zerstreuungssucht oder als geschäftiges Nichtsthun. Als Töchtersünden der Trägheit werden nach dem Vorgange Gregors des Großen von den Theologen bezeichnet die Verzweiflung, das Endziel je zu erreichen, Kleinmüthigkeit, Abwendung des Geistes von den göttlichen Dingen, Verdrüßlichkeit, in Folge der man die göttlichen Gebote gar nicht oder nur lässig erfüllt; Bosheit, mit der man geistige Dinge bestreitet und jene verspottet, die dem Guten obliegen (Weish. 5, 3 u. 4); Groll und Abneigung gegen jene, die durch Belehrung, Zurechtweisung oder durch ihr Beispiel zur Uebung des Guten auffordern und den Trägen durch ihren Eifer beschämen. Die Trägheit ist im Allgemeinen eine schwere Sünde; abgesehen davon, daß sie der Liebe des Menschen zu sich selbst und der Sorge, die er für das ewige Heil tragen soll, widerspricht, ist sie zugleich eine Geringschätzung Gottes sowie der ewigen Güter, die Gott dem Menschen bereitet hat, und der Gnadenmittel die er ihm anbietet; als Traurigkeit der Welt bewirkt sie den Tod (2 Cor. 7, 10.). Sie wird indeß zur läßlichen Sünde, wenn der Gegenstand, den sie betrifft, geringfügig und zur Erlangung des ewigen Lebens nicht nothwendig ist, oder wenn die Betrübniß, die man über das Gute empfindet, nicht aus voller Einwilligung hervorgeht. Wird der über das Gute empfundene Widerwille muthig überwunden, so wird er eine Quelle des Verdienstes. — 2) Zustand der Lasterhaftigkeit. Kommt die Lasterhaftigkeit im Allgemeinen dadurch zu Stande, daß sich durch öftere Wiederholung einer schweren Sünde eine Fertigkeit bildet, durch die die Ausübung derselben leicht und geläufig wird, (s. d. A. Laster) so bildet diese beharrende Fertigkeit oder Richtung des Inneren doch nur die eine Seite an der Lasterhaftigkeit. Nach der anderen, nach der objectiven oder materiellen Seite, tritt sie 1) dadurch zu Tage, daß der Lasterhafte, wenn die Fertigkeit im Bösen zunächst nur auf eine bestimmte Sünde, z. B. auf die Unmäßigkeit sich bezieht, gerne und oft auch zu anderen schweren Sünden fortgeht und es auch in ihnen in der kürzesten Zeit, ja mitunter selbst schon durch Eine Handlung, die mit der Intention begangen wird, bleibend in ihr zu beharren, zur Fertigkeit bringt, sei es nun daß diese anderen Sünden mit der erstern in einem innern Zusammenhange stehen, wie z. B. die Lieblosigkeit und Härte mit der Habsucht, oder sei es daß sie sich als Mittel zu deren Befriedigung verhalten, wie z. B. die Herrschsucht aus diesem Grunde bald Lüge bald Verstellung in ihrem Gefolge hat, oder sei es endlich daß, nachdem einmal Ein Trieb entfesselt ist, auch die übrigen scheuelos um sich greifen, ohne an dem an einer Stelle Einmal durchbrochenen Gewissen einen ernstlichen Widerstand zu finden (Hirscher, Moral II. §. 337.); 2) dadurch, daß der bös gewordene Wille von den materiell weniger schweren Sünden nicht selten zu solchen Vergehen fortschreitet, in denen die letzten Schranken, die das natürliche sittliche Gefühl, die öffentliche Sitte oder die bessere Gewohnheit ziehen, durchbrochen werden und in denen das Widernatürliche, das der Sünde eigen ist, seine Spitze erreicht. Solche Vergehen, in denen die gegen die natürliche Ordnung gerichteten Sünden zu ihrer höchsten Steigerung gelangen, sind insbesondere die sog. himmelschreienden Sünden, deren man vier zählt, 1) vorsätzlicher Todschlag, Gen. 4, 10., 2) Sodomie, Gen. 18, 20., 3) Unterdrückung der Armen, der Wittwen und Waisen, Exod. 22, 22 u. f., 4) Vorenthaltung des Dienstlohnes, Jac. 5, 4. (Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum; vox

oppressorum, merces retenta laborum.) Es ist nicht ohne Grund, daß die hl. Schrift gerade von diesen Sünden sagt, daß sie zum Himmel schreien; derselbe liegt in der tiefgreifenden Verletzung, die in ihnen gegen die von Gott gewollte natürliche Ordnung verübt wird. Ist dem menschlichen Herzen von Natur aus und auf das Unverwüstlichste das Verlangen eingepflanzt, daß sowohl die Gattung als jedes einzelne Individuum in dem Sein erhalten werde, so ist die sodomitische Sünde gegen den Bestand der Gattung, der Todschlag aber gegen das Leben des Einzelnen gerichtet. Verstoßen auch schon die übrigen Sünden der Unkeuschheit, wie die Fornication und der Ehebruch, gegen den Hauptzweck, um dessetwillen die Verschiedenheit der Geschlechter geordnet ist, sofern nämlich diese Sünden eine sittliche Erziehung der Kinder unmöglich machen, so wird jener Hauptzweck, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in ihnen doch nicht geradezu vereitelt, wie dieses bei den widernatürlichen Unzuchtsünden im engeren Sinne, bei der sodomitischen Sünde (3 Mos. 20, 13—16. Röm. 1, 23 f.), bei der Selbstbefleckung, bei der Bestialität (3 Mos. 18, 23.) überhaupt bei einer solchen Befriedigung der Geschlechtslust der Fall ist, bei der die Erzeugung eines Menschen absichtlich verhindert wird (1 Mos. 18, 9 u. 10. S. d. Art. Keuschheit). — Das Leben, das in dem vorsätzlichen Todschlag unter Auflehnung gegen den stärksten aller Naturtriebe — gegen den Erhaltungstrieb — gewaltsam zerstört wird, ist entweder das eigene (Selbstmord) oder ein fremdes (homicidium) oder das Leben eines noch ungeborenen Menschen (procuratio abortus). Ueber den Mord und Selbstmord s. d. Art. Mord. Was die procuratio abortus (s. d. A.) betrifft, so ist die vorsätzliche Abtreibung ein directer Mord und es ist die Frage, ob die Frucht schon beseelt sei, für den ethischen Gesichtspunct gleichgiltig; denn die Intention ist immer, das schon bestehende Leben zu destruiren oder ein ins Leben eintretendes Subject zu vernichten. Dieses Mordes ist Jeder schuldig, der dazu mit Rath oder That concurrirt. Für den canonischen Gesichtspunct dagegen hat der Unterschied zwischen belebtem und nicht belebtem Fötus insofern eine Bedeutung, als gemäß der Bulle Gregors XIV. sedes apostolica vom J. 1591 nur diejenigen der Excommunication und Irregularität verfallen, die einen schon belebten Fötus wissentlich und mit Erfolg abtreiben. Nach der Ansicht der meisten Theologen ist die 80 Tage nach der Empfängniß bewirkte Abtreibung als Abtreibung eines belebten Fötus, mithin als eine solche zu betrachten, die dem Verursacher derselben Excommunication und Irregularität zuzieht. Nach der Auslegung die der hl. Liguori von der genannten päpstlichen Bulle gibt, sind die Mütter selbst von der Excommunication ausgenommen. (Lig. l. 3. n. 366. et l. 7. n. 217.) Noch ist zu bemerken, daß die Lossprechung von der durch die genannte Sünde zugezogenen Excommunication dem Bischofe zusteht und nur die Aufhebung der Irregularität dem Papste vorbehalten ist. — Wird durch die widernatürliche Unzucht und durch den Todschlag der Bestand der menschlichen Gattung und der einzelnen Individuen überhaupt bedroht und gefährdet, so enthalten die zwei noch übrigen himmelschreienden Sünden einen Angriff auf den Nächsten als eine rechtliche Persönlichkeit. Ist es ein Grundtrieb der menschlichen Natur, zu verlangen, daß Jedem sein Recht zu Theil werde und daß jeder in seinem Besitzthum erhalten werde, so erreicht die Unterdrückung des Sinnes für Recht und Gerechtigkeit dann den höchsten Grad, wenn selbst jene in ihrem Rechte verkürzt werden, die, wie Wittwen und Waisen, sich nicht zu schützen vermögen und wegen ihrer hilflosen Lage am meisten befugt sind, Heilighaltung ihres Rechtes zu erwarten (Matth. 23, 14.), und wenn dem Nächsten selbst dasjenige vorenthalten wird, auf was er in Folge geleisteter Arbeit den allergerechtesten Anspruch erlangt hat. Wenn am Tage des Gerichtes schon jene verurtheilt werden, die den Armen nicht speisten und kleideten, überhaupt sich seiner nicht annahmen, wie wird es erst jenen ergehen, die den Armen sogar unterdrücken, ihn um das einzige Lamm bringen das er besitzt, oder ihm das mühsam errungene Brod vorenthalten, die durch Mißachtung der

ersten Grundlagen, auf denen das sociale Leben ruht, Gott gleichsam herausfordern, für seine gefährdete Ordnung selbst einzustehen und sie gegen solch frevelhafte Eingriffe zu rächen und zu schützen! — 3) Zustand der Unbußfertigkeit. Den Höhepunct in der Entwicklung des Bösen bildet die Unbußfertigkeit. Herrscht in dem Zustande der beginnenden Sündhaftigkeit und der Lasterhaftigkeit im Allgemeinen mehr die Zukehr der Creatur vor, so tritt dagegen in dem Zustand der Unbußfertigkeit und in den Sünden gegen den hl. Geist das Moment der Abkehr von Gott in den Vordergrund. Aeußert sich nämlich dort die Selbstsucht oder die Eigenliebe zunächst darin, daß sie nach den geschaffenen Dingen auf unordentliche Weise verlangt und daß sie sich von Gott mittelbar d. h. dadurch abwendet, daß sie um jenes unordentlichen Verlangens willen die von Gott gesetzte Ordnung verkehrt, so steigert sie sich in dem Zustand der Unbußfertigkeit zu einem direct gegen Gott und die von ihm gewollte Ordnung gerichteten Hasse. Dieser Haß, der den Sünden dieses Zustandes durchgängig zu Grunde liegt (Thom. II. II. qu. 34. art. 2. ad 1.), ist nur eine andere Erscheinungsweise der Selbstsucht. „Das innere Motiv desselben ist die Selbstheit, die sich nicht beugen will; die Selbstheit haßt Gott und sein hl. Gesetz, weil es die Schranke ihrer Willkür ist, worin sie sich unablässig als absolute zu setzen strebt, weil es die Grundforderung des göttlichen Willens ist, daß sie sich ihm unterordne. Und eben darin liegt die reine Entschiedenheit dieses Gegensatzes, daß die Selbstheit sich seiner völlig bewußt ist und doch auf ihm beharrt. Sie allein will gelten; nun ist aber eine heilige, an sich giltige und den Menschen verpflichtende Wahrheit und Ordnung, die ihr überall in dem Wege steht; darum möchte sie dieß ihr durchaus Widerwärtige, wenn sie könnte, gänzlich vernichten, und bekämpft seine Macht auf Erden soviel sie kann," (Müller, Lehre v. d. Sünde II. S. 592.) oder aber soweit sie dieses nicht vermag, treibt sie wie mit unwiderstehlicher Gewalt, dem inneren Unmuth und Widerwillen ob der verhaßten göttlichen Ordnung in Lästerungen und Schmähungen Luft zu machen. Dieses Bestreben, Uebles zu thun nicht mehr nur aus sinnlicher Aufregung oder aus böser Gewohnheit, oder in der Meinung, darin Beseligung zu finden, sondern in der überlegten und darum teuflischen Absicht, dadurch die Ordnung des Guten, soviel an ihm ist, zu zerstören und andere Seelen zu Grunde zu richten, bildet indeß nur die eine Seite an dem Zustande der Unbußfertigkeit; nach der andern besteht er in dem Vorsatze, von der von Gott gewollten Ordnung auf immer abgewendet bleiben und bis ans Ende Alles mit Verachtung abweisen und an sich vereiteln zu wollen, was zur Rettung dienen könnte und was Gott zu diesem Zwecke in Christo für Alle veranstaltet hat und durch den hl. Geist dem Einzelnen in der Kirche, in ihrem Worte und in ihren Sacramenten zuwenden läßt. Besonders auf diese letztere Seite an dem Zustande der Unbußfertigkeit beziehen sich die sogenannten Sünden gegen den hl. Geist, deren man nach dem Vorgange des hl. Augustin, der ihrer nur gelegentlich und an zerstreuten Orten Erwähnung thut, und des Petrus Lombardus, der dieselben zum ersten Male zusammenstellte, gewöhnlich sechs zählt und zwar in folgender Ordnung: 1) vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen; 2) an der Gnade Gottes verzweifeln; 3) der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben; 4) den Bruder um der göttlichen Gnade willen beneiden; 5) gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben; 6) in der Unbußfertigkeit bis ans Ende verharren. Bestehen diese Sünden im Allgemeinen darin, daß dasjenige, was von der Sünde ab- und zu der Buße hinführen könnte, mit Verachtung unterdrückt und bei Seite geschafft wird (ille peccat in spiritum sanctum, qui per contemptum abjicit et removet id, quod electionem peccati impedire poterat, sicut spes per desperationem, timor per praesumptionem abjicitur Thom. II. II. qu. 14. art. 1. u. 2.), so gehen sie mit Bezug auf die verschiedenen Mittel und Bedingungen der Buße, die in ihnen vereitelt werden, in folgender Weise aus einander: In Gott selbst sind es die Eigenschaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die den

Sünder von dem Bösen ab- und zur Buße hinführen können, indem ihn die Betrachtung der einen mit Hoffnung, die Betrachtung der andern aber mit Furcht erfüllen soll. Wird nun die strafende Gerechtigkeit Gottes geradezu geleugnet, oder von Gott das Ungehörige und ihm Widersprechende erwartet, daß er ohne Verdienst belohne und ohne Buße verzeihe, so entsteht die Vermessenheit. (Röm. 2, 4 f. Thom. II. II. qu. 21. art. 2.) Spricht man dagegen Gott ungläubig seine verzeihende Barmherzigkeit ab, wornach er will, daß Alle gerettet werden, oder aber hält Jemand dafür, daß Gott wenigstens ihm nicht gnädig sein werde, weil er glaubt, sich nicht mehr bessern zu können, oder weil er sich aus Trägheit, aus Abneigung gegen Gott oder aus Anhänglichkeit an die sündhafte Lust nicht disponiren will, so entsteht die Verzweiflung. (Genes. 4, 13. Th. II. II. qu. 20.) Bestehen sodann die Mittel, durch die der hl. Geist den Einzelnen zur Sinnesänderung führt, theils in der christlichen Wahrheit, wie sie unter dem Beistand des hl. Geistes in der Kirche lauter verkündet und von ihm den Einzelnen aufgeschlossen wird, theils in den herrlichen Früchten, die die Gnade in den Gläubigen hervorbringt, und die von der beseligenden Kraft Gottes ein lautes Zeugniß ablegen, theils endlich in allerlei Mahnungen und Züchtigungen, die bald von Gott, (2 Mos. 7, 13.) bald von dem Gewissen, bald von der strafenden Kirche ausgehen; so ergeben sich die drei weiteren Sünden gegen den hl. Geist dadurch, daß man entweder der vorgehaltenen und erkannten christlichen Wahrheit böswillig widerspricht, (Tit. 3, 11. Apgesch. 13, 9—12., 7, 51. Thom. II. II. qu. 10. art. 5.) oder aber bei dem Anblicke der Wirkungen des hl. Geistes in Anderen über dieses Umsichgreifen des göttlichen Reiches statt Freude nur Neid, Unmuth und Erbitterung emfindet, (Weish. 2, 24. Apgesch. 13, 44 f.) oder endlich das Herz gegen alle Ermahnungen und Zurechtweisungen verhärtet (Apgesch. 7, 51. Jerem. 5, 3. 2 Mos. 7, 13.). Was noch die letzte Sünde gegen den hl. Geist betrifft, so ist sie nicht als einfaches Nichtbußethun, sondern näherhin als Vorsatz, nie Buße thun zu wollen, zu fassen — impoenitentia cum proposito non poenitendi Thom. II. II. qu. 14. art. 2. Das einfache Verharren in der Unbußfertigkeit, wenn der Sünder nicht zugleich auch den Vorsatz hatte, in derselben verharren zu wollen, ist noch keine Sünde gegen den hl. Geist, sonst wären alle Verdammte Sünder gegen den hl. Geist. Kommt diese vorsätzliche Unbußfertigkeit einerseits als eine einzelne Sünde in Betracht, so verhält sie sich nach einer anderen Seite als dasjenige, was den übrigen Sünden gegen den hl. Geist theils zu Grunde liegt, theils in ihnen seine Reife und Vollendung findet. Die Bezeichnung der genannten sechs Sünden als Sünden gegen den hl. Geist gründet sich theils auf die Stelle Matth. 12, 31. wo die unbußfertige und gegen das Göttliche verstockte Gesinnung der Pharisäer, sofern sie sich in Worten und Schmähungen offenbarte (V. 24.), von dem Herrn als eine Lästerung des hl. Geistes erklärt wird, theils darauf, daß die übernatürliche Gnade und Wahrheit, in deren böswilliger und vorsätzlicher Verwerfung sich jene Sünden vollziehen, von dem hl. Geiste dem Einzelnen in besonderer Weise vermittelt werden (Röm. 5, 5. 1 Cor. 12, 11. Thom. II. II. qu. 14. art. 1.). Ueber die Sünde gegen den hl. Geist s. Schaf, Sünde wider den hl. Geist 1841. Der Sünde gegen den hl. Geist sind nur jene fähig, denen die übernaturliche Gnade und Wahrheit nahe gelegt worden und die die Wirksamkeit des hl. Geistes irgendwie an sich erfahren haben. Wenn der Herr die Lästerung des hl. Geistes und damit den Zustand der Verstockung und der vorsätzlichen Unbußfertigkeit, aus dem jene einzelne Sünde hervorgeht, einer Vergebung unfähig erklärt, so liegt der Grund dieser Unverzeihlichkeit nicht darin, daß die göttliche Gnade sich dem versagte, der in aufrichtiger Reue ihre Vergebung für jene Sünde suchte, sondern darin, daß derjenige, der sich derselben schuldig macht, die subjectiven Bedingungen der Gnade, Reue und Verlangen nach der Gnade, nicht mehr zu erfüllen vermag. — Verbindet sich mit dem negativen Moment der bewußten Abkehr von Gott, das in den Sünden gegen den

hl. Geist vorherrscht, das positive Moment der Substitution geschaffener Wesen an die Stelle Gottes, so entstehen der Naturdienst oder Götzendienst und der Teufelsdienst, je nachdem entweder die Natur vergöttert wird, sei es, daß einzelne Erscheinungen der Natur (Polytheismus), sei es, daß das den Einzeldingen zu Grund liegende allgemeine Wesen (Pantheismus) zum Göttlichen erhoben werden; oder aber der Einzelne an das Reich Satans sich hingibt, und getrieben von dem Hasse des Göttlichen seine Lust nun darin findet, das Gute, wo es sich findet, zu zerstören — dämonische Sünde. Tritt zwischen demjenigen, der dem Reich der Finsterniß moralisch angehört, und zwischen den höllischen Mächten zugleich eine reale Verbindung ein, so ergeben sich jene Zustände der dämonischen Mystik, die als eine Anticipation des Zustandes der ewigen Verwerfung betrachtet werden können. (Probst, Moral I. 376.) — Folgen der Sünde. Nach den Folgen des Guten und Bösen kann in einem doppelten Sinne gefragt werden. Geht man davon aus, daß das Gute und Böse unter dem allgemeinen Entwicklungsgesetze stehe, wornach alles Geschaffene sein inneres Wesen in dem stetigen Fortschritt von einer Stufe zur anderen auswirkt und zum Abschluß bringt, so entsteht die Frage, welche Folgen hat das je vorhandene Gute und Böse auf die nachfolgende Entwicklung nach der einen und andern Richtung. Faßt man dagegen das Gute und Böse als ein Ganzes ins Auge, durch das ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll, so fragt es sich, ob und mit welchem Erfolge das eine und andere endige. Uebt nun in der ersteren Beziehung, wie die gute, so auch die böse That auf die nachfolgende Entwicklung einen bestimmenden Einfluß aus, so gehen das Gute und Böse nach der letztern Seite dagegen sofern aus einander, daß das Gute sein Ziel wirklich erreicht, während der angestrebte Erfolg des Bösen durch die strafende Gerechtigkeit Gottes vereitelt und in das Gegentheil umgekehrt wird. — ad 1) In Folge der von Gott gesetzten Ordnung ist auch das Böse, wenn es einmal eingetreten ist und ihm nicht entgegengearbeitet wird, genöthigt, in sich selbst fortzuschreiten und das in ihm liegende Wesen so auszugebären und zur Reife zu bringen. Darin ist es begründet, daß die vorhergehende Sünde zu den nachfolgenden in einem ursächlichen Verhältnisse steht, und das Leben der Sünde so eine Kette von Handlungen bildet, die, wie sie selbst von den vorhergehenden erzeugt wurden, so zu den nachfolgenden den Grund legen. Nach Thomas kann eine Sünde auf dreifache Weise die Ursache einer nachfolgenden werden; entweder verhält sie sich zu derselben als causa finalis, wie z. B. wenn sich Jemand aus Ehrgeiz der Simonie schuldig macht, oder als causa materialis, indem sie zu der nachfolgenden Sünde die Mittel darbietet, wie z. B. die Habsucht zur Unmäßigkeit, oder endlich als causa efficiens. Dieses letztere kann selbst wieder auf doppelte Weise geschehen, einmal positiv dadurch, daß die Sünde in dem Menschen eine Hinneigung zu ihr zurückläßt. Die Freiheit ist nicht, wie Müller bemerkt (II. S. 565), ein widersinniges Vermögen des Willens, sich mit Sünden zu beladen und nach ihrer Vollbringung in die vorige Unbestimmtheit in Beziehung auf diese Sünden zurückzukehren, sondern die Selbstbestimmung des Willens wird sofort zum Bestimmtsein; der Wille gibt sich selbst eine Richtung zu der Sünde hin, in die er sich einmal einläßt. Das Element der Lust, das in jeder Sünde liegt, wird als Motiv des Willens ein beharrender Factor des inneren Lebens, so daß, wenn dieselben Reizungen durch dieselben Umstände wiederkehren, der Wille von selbst derselben Sünde sich zukehrt. Außer dieser Hinneigung, die in dem Willen zurückbleibt, wächst auch die Begierlichkeit durch die in der Sünde ihr gewährte Befriedigung. Zweitens negativ dadurch, daß das, was die Sünde fern halten soll, entweder verloren geht, wie die göttliche Gnade, oder aber geschwächt wird, wie dieses bei den natürlichen sittlichen Vermögen des Menschen der Fall ist, die zwar nie verloren gehen, aber für die Bethätigung nach der ihnen von Natur aus einwohnenden Richtung zum Guten mit jeder Sünde ein neues Hemmniß erhalten. (Thom. I. II. qu. 85. art. 1—3.) — Aber auch abgesehen

davon, daß sich die begangene Sünde in dem durch sie verursachten Hang zum Bösen und in den aus ihm hervorgehenden Handlungen real fortsetzt, so ist sie schon insofern nicht ohne bleibende Folge, als sie, auch nachdem sie als Act vorübergegangen ist, in der Seele ihres Urhebers eine Makel (macula) zurückläßt, die ihn vor Gott aus einem homo peccans zu einem homo peccator macht. Gleichwie glänzende Gegenstände durch Berührung getrübt werden und den Glanz verlieren, so verliert auch die Seele dadurch, daß sie sich auf unordentliche Weise an die Creaturen hingibt, jene Schönheit, die von dem Lichte der natürlichen Vernunft und der göttlichen Gnade auf sie ausstrahlt. Gleichwie sodann die durch Berührung verursachten Flecken den irdischen Gegenständen so lange anhaften, bis sie wieder abgewischt werden, so bleibt auch die Seele nach der sündhaften Handlung so lange befleckt und ihres Schmuckes beraubt, bis sie im Wasser der Buße und in der Rückkehr zur Liebe Gottes wieder gereinigt wird. Macula importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinae legis; et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis et ad lumen divinum; quod fit per gratiam, tunc cessat macula. — Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim redit homo ad illud, in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet, quod appropinquet rediens per motum contrarium. (Thom. I. II. qu. 86. art. 2. et 1.) Lehren nun die Theologen mit Rücksicht auf die hl. Schrift (Is. 4, 4. 64, 6. Ezech. 36, 29.) übereinstimmend, daß, während die sündhafte Handlung als solche vorübergehe, in der Seele eine Makel zurückbleibe, so weichen sie in der nähern Bestimmung ihres Wesens von einander ab. Wird sie nämlich von den Einen mit dem durch die sündhafte That verursachten Hang zum Bösen identificirt und somit als eine der Seele anhaftende positive Qualität gefaßt, so wird Anderen zu Folge der Urheber der Sünde nach derselben nicht deßhalb unrein genannt, als ob der Seele von der vergangenen Sünde noch Etwas anhaftete, sondern bloß insofern, als er dieselbe moralisch noch nicht zurückgenommen hat und deßhalb ob derselben strafwürdig ist. Nach Thomas kann die Makel der Sünde weder in die durch sie verursachte Strafwürdigkeit gesetzt werden; diese sei vielmehr die Folge von jener, indem Jemand nur deßhalb strafbar sei, weil er unrein sei: macula est medium inter actum peccati et reatum, quasi effectus actus et fundamentum reatus; noch darf sie nach ihm mit dem Hange identificirt werden, den die Sünde in der Seele zurückläßt; denn es könne in der Rechtfertigung die Makel der Sünde getilgt werden, ohne daß der durch die persönlichen Sünden erworbene Habitus damit nothwendig zugleich hinwegfiele; überdieß lasse schon die einzelne Sünde eine Makel zurück, während ein sündhafter Hang erst aus der öfteren Wiederholung derselben Handlung resultire. Positiv bestimmt Thomas die Makel der Sünde als das durch die Thatsünde frei verursachte und deßhalb schuldbare Beraubtsein der Seele von jener Schönheit, die durch das Licht der natürlichen Vernunft und der göttlichen Gnade über sie ausgegossen sein sollte. Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum; et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt, sicut et ex diversitate corporum objectorum diversificantur umbrae. (Thom. I. II. qu. 86. art. 1.) Gleichwie die Erbsünde außer dem positiven Momente der Verschlimmerung der Natur in dem durch die erste Sünde verschuldeten, nicht sein sollenden Mangel der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht, so hat auch die persönliche Sünde außer dem verkehrten Hange, zu dem sie den Grund legt, ein schuldbares Beraubtsein der Seele von der ihr gebührenden Schönheit zur Folge. — ad 2) Soll die in der Schöpfung dem Menschen verliehene Freiheit nicht durch Gott selbst wieder zu nichte gemacht werden, so kann er die

Actualisirung der in jener Freiheit enthaltenen Möglichkeit des Bösen oder das Eintreten der Sünde nicht verhindern; will Gott dem Menschen das Böse nicht unmöglich machen, so muß er ihm gestatten, daß er sich gegen ihn auflehne und die von ihm gewollte Ordnung zu zerstören trachte. Könnte aber das Böse, nachdem es eingetreten ist, das von ihm angestrebte Ziel wirklich erreichen; ließe es Gott ungestört geschehen und ungestraft hingehen, daß das Geschöpf seine Ordnung durchbreche, so würde sich Gott seiner Absolutheit begeben, und dadurch eine Ungerechtigkeit begehen nicht bloß gegen sich selbst, denn er würde damit seine Ehre preis geben, auf die zu halten er doch sich selbst schuldig ist; sondern auch gegen die Creatur, denn er würde es damit für gleichgiltig erklären, ob ihm das Geschöpf wirklich die Ehre gibt oder nimmt; er würde den Gehorsam und Ungehorsam auf gleiche Linie stellen und handeln, als ob es nicht das oberste Gesetz der Weltordnung und die höchste Aufgabe der vernunftigen Creatur sei, den Schöpfer zu ehren; er würde dieß sein Gesetz und seine Ordnung verleugnen. So wenig Gott aus Rücksicht auf die Freiheit des Menschen das Eintreten des Bösen verhindern kann, so nothwendig ist es im Begriffe Gottes als des absoluten und heiligen Wesens gegründet, daß er gegen das eingetretene Böse so wie gegen den in demselben enthaltenen Angriff auf die Weltordnung reagire, die Bestrebungen des Sünders vereitle und ihn dadurch die Unverletzlichkeit und alles übergreifende Macht seines Willens erfahren lasse. Aus diesem reagirenden Verhalten Gottes gegen die Sünde entsteht das, was man die Strafen der Sünde nennt, die im Allgemeinen darin bestehen, daß mit dem sittlichen Uebel, das von dem Sünder zunächst als eine Förderung des Lebens empfunden wird, das physische Uebel verknüpft und jenes durch dieses Strafleiden als das auf die Empfindung des Sünders zurückgeworfen wird, was es ist, nämlich als Hemmung und Störung des Lebens. Hofft der Sünder in der Losreißung von Gott insbesondere den Genuß unbedingter Freiheit und volle Sättigung für seine Seele zu finden, so läßt ihn die vergeltende Gerechtigkeit seine Hinneigung zur Sünde dadurch als Lebenshemmung empfinden, daß ihm statt unbedingter Freiheit Knechtschaft und Gebundenheit, statt Sättigung Mangel, Leiden und Unseligkeit zu Theil wird. Dadurch sieht sich der Sünder nicht nur außer Stand, sich selbst zu beseligen, was er mit der Sünde ursprünglich beabsichtigte, sondern er muß auch zugeben, daß er der Herrschaft Gottes nicht entgehen kann, selbst wenn er sich von derselben losreißt, und daß nur die von Gott gesetzte Ordnung den Quell der Beseligung in sich trage. — Wird nun der Mensch, was den Zusammenhang der Strafe mit der Sünde näherhin betrifft, unmittelbar mit der Sünde insofern zunächst zum Schuldner Gottes (ὀφειλέτης Luc. 13, 4. Matth. 6, 12.) als er ihm in der Sünde das vorenthält, was er ihm schuldig ist und was er sollte, so tritt zu diesem ersten Sollen, das auf seiner Forderung unwandelbar besteht, noch ein anderes Sollen; es entsteht noch eine andere Schuldigkeit des Menschen Gott gegenüber, die Schuldigkeit nämlich, die verletzte Ordnung durch Strafe zu sühnen (obligatio ad poenam luendam sive condignitas peccati ad poenam). Setzt nun dieses, daß Jemand strafwürdig ist (obligatio passiva), in ihm nothwendig Sünde voraus, so ist die Verhängung der Strafe (obligatio activa sive ordinatio ad poenam) durch die Sünde doch nur veranlaßt (poena ipsa non est effectus peccati directe sed solum dispositive Thom. I. II. qu. 87. art. 1. ad 2.); als die bewirkende Ursache dagegen, von der die Strafe als das zur Verneinung des Bösen und zur Aufrechthaltung der Ordnung bestimmte Mittel ausgeht, ist die göttliche Gerechtigkeit zu betrachten, womit von selbst gegeben ist, daß nicht die Bestrafung, sondern nur das der Strafe Würdigsein böse ist (puniri non est malum, sed fieri poena dignum l. c.). — Setzt man den Zweck der von Gott verhängten Strafe in die Besserung des Gestraften, so ist dieses an sich noch nicht falsch. Dadurch, daß die Strafe zu der Ueberzeugung führt, daß die Sünde nur zu Elend und Zwiespalt führe, kann sie nicht bloß der erlösenden Gnade den Weg bereiten,

sondern vermöge der erbarmenden Liebe Gottes, wornach er nicht den Tod, sondern die Bekehrung des Sünders will, soll sie auch diesen Zweck bei jedem hinieden erreichen. Deßungeachtet aber ist die Besserung des Gestraften weder allein, noch hauptsächlich und immer Zweck der Strafe. Von dem subjectiven Zwecke der Strafe, auf den Sünder heilend und bessernd einzuwirken (poena medicinalis), ist der objective zu unterscheiden, der auf das Allgemeine gerichtet ist und in der Sühnung der verletzten Ordnung besteht (poena vindicativa). Ist die Erreichung jenes ersteren Zweckes der Strafe durch das Verhalten des Menschen bedingt, so bleibt die vindicative Bedeutung derselben auch in Bezug auf jene in Geltung, bei denen die Besserung schon erfolgt ist oder bei denen eine solche nicht mehr möglich ist, wie dieses bei den aus diesem Leben Ausgeschiedenen der Fall ist. Damit, daß der Sünder von dem Bösen absteht, ist die sündige Vergangenheit als thatsächliches Vorhandensein von unzähligen Verletzungen der sittlichen Ordnung noch nicht beseitigt; darum bleibt auch der Gebesserte der Strafe so lange verfallen, als er die Schuld seiner Sünde durch sie nicht gesühnt hat. Der Unterschied zwischen demjenigen, der sich bessert und demjenigen, der in Unbußfertigkeit verharrt, besteht in Bezug auf die Sühnung der vergangenen Sünde nur darin, daß dieser gegen seinen Willen gestraft wird, jener aber damit, daß er sich zu Gott bekehrt, die Strafe freiwillig und freudig auf sich nimmt, oder daß die Strafe des ersteren ein satispati, die des letzteren aber ein satisfacere ist, sei es, daß dieser selbst Genugthuung leistet oder die von Christus geleistete Genugthuung sich aneignet. (Thom. I. II. qu. 87. art. 6.) Poena ordinatur ut medicina ad culpam sed non semper ut medicina illius, qui peccavit; quod enim latro suspendatur, non est ad correctionem ejus; similiter, quod homo in inferno damnetur; sed quandoque ordinatur ad poenam, ut medicina alterius; sicut fur suspenditur in bonum communitatis, ne passim furta committantur; et aliquis in inferno damnatur ad decorem universi, ne aliquid inordinatum remaneat, si culpa per poenam non ordinetur. (Thom. in 4 lib. sent. diss. 36. qu. 1. art. 3 u. 2.) — Soll durch die Strafen dasjenige, was sich gegen die Ordnung erhebt, erdrückt und von dem Inhaber der Ordnung wieder unter diese gebeugt werden, (Thom. I. II. qu. 87. art. 1.) so zerfallen dieselben in übernatürliche und natürliche, je nachdem sie sich auf die übernatürliche Ordnung oder das übernatürliche Ziel des Menschen beziehen und deßhalb unmittelbar von Gott selbst verhängt werden, oder aber ihren nächsten Ausgangspunct in der von Gott gesetzten natürlichen Ordnung nehmen. a) Uebernatürliche Folgen der Sünde. In dem unmittelbaren Einschreiten Gottes gegen den Sünder hienieden ist zwischen einer zweifachen Thätigkeit zu unterscheiden, zwischen der richterlichen oder strafenden und zwischen einer providentiellen, vermöge der sich Gott auch des Sünders zu den Zwecken der Weltordnung zu bedienen weiß. Was zuerst die strafende Thätigkeit Gottes anlangt, so besteht sie hauptsächlich in der Entziehung der Gnade. Will Gott zunächst, daß Alle selig werden und gibt er deßhalb Allen seine Gnade, so entzieht er dieselbe dagegen zur gerechten Strafe jenen, die sich von ihm abkehren; wer hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird genommen, was er hat (Matth. 13, 12.). Hat die als Strafe verhängte Entziehung der Gnade nothwendig eine freie Verschuldung des Menschen zu ihrer Voraussetzung, so kann sie nach dem verschiedenen Maße dieser Verschuldung selbst in verschiedenen Graden eintreten. Hat nämlich die Todsünde nicht bloß eine Schwächung, sondern den Verlust der heiligmachenden Gnade zur Folge, so hört der Mensch damit noch nicht zugleich auf, unter dem Einflusse der suchenden und erweckenden Gnade zu stehen; noch ist bald die Verkündigung des göttlichen Wortes, bald das Beispiel der Umgebung, bald die Stimme des Gewissens, bald das äußere Schicksal das Mittel, durch das Gott den Menschen zur Buße zu führen sucht. Widerstrebt der Mensch auch dieser Gnade, so wird deren Einwirkung immer schwächer, bis ihm

Gott den Strahl seines erleuchtenden und erwärmenden Lichtes zuletzt ganz entzieht, und ihn mit dem bestraft, was die Schrift als Verblendung des Sinnes und Verhärtung des Herzens bezeichnet. — Mit der Entziehung der Gnade hängt eine Mehrung des Bösen und der Verfall des Menschen in neue und größere Sünden auf das Engste zusammen. Diese Sünden und die in ihnen enthaltene Mehrung des Bösen kommen unter einem doppelten Gesichtspuncte in Betracht, einerseits als von Gott verhängte Strafen für die vorhergehenden Sünden, andererseits als freie Verschuldungen des Menschen selbst. An sich zwar kann, wie Thomas bemerkt (I. II. qu. 87 art. 2), die Sünde auf keine Weise Strafe der Sünde sein; denn an sich oder als etwas Schuldbares betrachtet, geht die Sünde nothwendig von dem freien Willen aus, während die Strafe wesentlich etwas Zugefügtes und wider Willen Erlittenes ist; per accidens dagegen kann die Sünde auf dreifache Weise die Strafe der Sünde sein 1) insofern, als die Handlung der Sünde schon ein Ungemach mit sich führt, bestehe nun die Sünde in einem innern Vorgange wie z. B. die Sünde des Neides oder Zornes, oder in einem äußeren Acte, dessen Vollbringung mit Mühsal und Schaden verbunden ist, wie es (Weish. 5, 7.) heißt: wir sind müde geworden auf dem Wege des Unrechts; 2) insofern, als der Erfolg einer sündhaften That für den Urheber derselben beschwerlich ist, wie dieses bei der aus der Sünde entstehenden Krankheit oder Armuth der Fall ist; 3) endlich — und dieses ist der hier in Betracht kommende Fall — insofern, als die nachfolgende Sünde durch die für die früheren Sünden als Strafe verhängte Entziehung der Gnade veranlaßt ist. Wie die Entziehung der Gnade, durch die die Versuchung zur Sünde überwunden werden sollte, eine Strafe für die vorausgehenden Sünden ist, so participiren auch die aus der Entziehung der Gnade entspringenden Sünden an diesem Charakter einer Strafe. Cum ipsa subtractio, sagt Thomas l. c., gratiae sit quaedam poena et a Deo, sequitur, quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc (scil. ex subtractione gratiae) sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus (ad Rom. 1, 24.) dicens: propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum . . . quia scil. deserti homines ab auxilio divinae gratiae vincuntur a passionibus. — Damit aber, daß die Mehrung des Bösen von Gott als Strafe für die vorhergehenden Sünden verhängt wird, hört dieselbe nicht auf, freie Verschuldung des Menschen zu bleiben. Denn einmal verhängt Gott, wie Thomas zu Röm. 1, 28. bemerkt, die Mehrung der Sünde nicht dadurch über den Menschen, daß er den verworfenen Sinn, an den er ihn hingibt, in ihm erst hervorbringt, da er ihn ja schon besitzt, sondern dadurch, daß er ihn zur Strafe für seine früheren Sünden nicht hindert, jenem verwerflichen Sinne zu folgen. Deus dicitur, tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex justo judicio facit, quod aliquibus auxilium non praestat, ne cadant. Thom. de malo qu. 3 art. 1 ad 1. Nimmt man aber auch zu diesem negativen Momente, vermöge dessen Gott die Mehrung des Bösen durch seine Gnade nur nicht verhindert, weiterhin noch ein positives Moment hinzu, wie dieses durch den Ausdruck παραδιδοναι (Röm. 1, 24.) nahe gelegt wird, und hält man demgemäß fest, daß Gott den Menschen auch insofern an die Sünde preis gebe, als es ein von Gott geordnetes Gesetz ist, daß die sinnlichen und sündhaften Triebe, wenn sie einmal durch die Sünde entfesselt worden sind, nicht ruhen, sondern stetig wachsen und dem Menschen immer weiter gehendere Versuchungen bereiten, so ist es doch, wie bei der ersten, so auch bei den nachfolgenden Sünden immer wieder der freie Wille, von dem die Einwilligung in das Begehren der aufgeregten Sinnlichkeit ausgeht, weßhalb der Mensch auch für diese nachfolgenden Sünden verantwortlich bleibt. Wie wenig das Hingegebenwerden der Heiden an die unnatürlichen Lüste (Röm. 1, 24.) von einer directen die Freiheit ausschließenden Verursachung jener

Gräuel des Heidenthums durch Gott verstanden werden dürfe, geht schon daraus hervor, daß derselbe Apostel (Ephes. 4, 18.) sagt, die Heiden hätten sich selbst der Ausschweifung hingegeben. Aehnlich verhält es sich mit der Verblendung und der Verstockung, die Gott theils durch die verdiente Entziehung seiner Gnade (Thom. I. II. qu. 79. art. 3.), theils aber auch dadurch bewirkt, daß er den Sünder einerseits durch die Offenbarungen und Forderungen, die er an ihn ergehen läßt (Js. 6, 10.), andererseits durch die Langmuth, mit der er ihn trägt und die von diesem für Schwäche ausgelegt wird (Exod. 8, 15. 9, 34.) äußerlich veranlaßt, sich im Widerstreben gegen Gott zu verhärten. Dicitur etiam Deus, sagt Thomas in dieser letztern Beziehung, aliquos suscitare ad malum faciendum secundum illud Js. 13: suscitabo Medos qui sagittis parvulos interficient. Aliter tamen ad bona, aliter ad mala. Nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tamquam auctor bonorum; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scil. Deus homini aliquid proponit vel interius vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum, sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum; ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit, secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae (ad Rom. 2, 4.). Et similiter Deus, quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum, puta regem ad puniendum rebelles, sed hoc instinctu homo malus abutitur secundum malitiam cardis sui. (Thom. in cap. 9. ad Rom.) Da die entgegentretende Offenbarung die Scheidung der Menschen in solche, die glauben, und in solche, die sich verhärten, nicht bewirkt, sondern nur veranlaßt, da der eigentliche Grund, warum Christus den Letzteren zum Falle gereicht, in der Verkehrtheit des Willens liegt, die die Wahrheit in ihnen vorfindet, so hören sie nicht auf, für ihre Verstockung im vollsten Maße verantwortlich zu sein. Daß Gott die Verstockung nicht direct, sondern nur insofern bewirke, als er die Menschen durch die Offenbarung seines Willens und durch seine fristende Barmherzigkeit äußerlich veranlaßt, zu widerstreben, ergibt sich besonders an dem Beispiel Pharaos, dessen Verstockung in der Schrift ebenso sehr auf ihn selbst als auf Gott zurückgeführt wird, und von dem ausdrücklich gesagt wird, er habe sich verhärtet, weil er gesehen, daß Gott mit seinen Plagen oder Strafen nachgelassen habe (Exod. 8, 15. 9, 34. 8, 32. Reithmayr, Commentar z. Briefe an d. Röm. S. 510 f.) — An die strafende Thätigkeit Gottes schließt sich die providentielle dadurch an, daß er dasjenige, was die Bösen in verkehrter Absicht thun, zum Guten wendet und daß er die Bösen zur Ausführung seiner Pläne mit den Menschen gegen ihren Willen als Mittel gebraucht, wie Augustin sagt: Deus non facit malas voluntates, sed iis utitur, prout vult; oder wie Thomas bemerkt: Deus malitiam non causat sed ordinat ad suam gloriam. So war die Verstockung Pharaos, der Verkauf Josephs durch seine Brüder, die Kreuzigung des Herrn durch die Juden, die 300jährige Verfolgung der Kirche durch die römischen Kaiser von Gott zum Guten geordnet. Deus quasdam voluntates suas, utique bonas, implet per malorum hominum voluntates malas; sicut per Judaeos malevolos, bona voluntate patris, Christus occisus est; quod tantum bonum factum est, ut Petrus, quando id fieri nolebat, satanas ab ipso, qui occidi venerat, diceretur. (Aug. Ench. c. 101.) Von dieser Vorherordnung zu dem für die Menschheit daraus entspringenden Guten, ist es zu verstehen, wenn der Apostel Petrus in Bezug auf den Tod des Herrn sagt: daß ihn die Juden nach Gottes festgesetztem Rathschluß und Vorherwissen getödtet hätten (Apg. 2, 23. 4, 28.). Daß auch durch diese providentielle Thätigkeit, durch die Gott die Bösen zu seinen Plänen verwendet, die Freiheit des Sünders nicht beeinträchtigt werde und daß deßhalb die Kreuzigung des Herrn ungeachtet jenes Rathschlusses Gottes eine freie Verschuldung der Juden war, geht aus der sofortigen Aufforderung des Petrus an die Menge, Buße zu thun, unzweideutig hervor. — b) Natürliche Folgen der Sünde. Diese

sind entweder innere, d. h. solche, die von dem in uns selbst aufgestellten Wächter und Rächer der göttlichen Ordnung — von dem Gewissen — verhängt werden; zu ihnen gehören die Gewissensbisse, das Gefühl der Unruhe und Unseligkeit, von dem das Bewußtsein der Sünde begleitet ist; oder aber äußere, die entweder von der Natur oder von der menschlichen Gesellschaft ausgehen, und die im erstern Fall in physischen Uebeln — Leiden und Krankheiten u. dgl. — im zweiten Fall aber theils in den von der kirchlichen und bürgerlichen Obrigkeit zuerkannten Strafen, theils in der in der öffentlichen Meinung und in dem gegenseitigen Verkehr sich kund gebenden Verachtung und Zurücksetzung des Sünders bestehen. — Je nachdem die Strafe in das Diesseits oder in das andere Leben fällt, unterscheidet man dieselbe in eine diesseitige und jenseitige, welche letztere selbst wieder eine zeitliche im Reinigungsorte (s. die Art. Fegfeuer und Genugthuung) oder eine ewige in der Hölle ist. Die nähere Auseinandersetzung und Begründung der Lehre von äußern oder physischen Sündenstrafen sowie von einer jenseitigen strafenden Vergeltung überhaupt und einer ewigen insbesondere s. d. Art. Vergeltung. — Literatur: Augustin in seinen Schriften gegen die Manichäer und Pelagianer. Anselm von Canterbury, de casu diaboli (Hasse, Anselm von Canterbury 2. Bd.). Thomas, disputatio de malo; sodann in der Summa I. qu. 48 u. 49. I. II. qu. 71—90. Bellarmin, de amissione gratiae lib. 1—6. Estius, Commentar in 4 libr. sentent. lib. II. dist. 30—43. Tournely, Curs. theolog. t. VI. de peccat. Liguori, theol. moral. lib. V. c. 1. Staudenmaier, christl. Dogmatik, 4. Bd. Probst, Moral I. Bd. Von protestantischer Seite: Leibnitz, Theodicee. Sigwart, das Problem des Bösen oder die Theodicee, 1840. Tholuk, Lehre von der Sünde und dem Versöhner. Rothe, theologische Ethik. Besonders: J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde, (3. Aufl. 1849) und Otto Krabbe, die Lehre von der Sünde und dem Tode in Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi, 1836. — Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, 1827 (in Schellingschem Sinne); Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und göttlichen Gnade (in Hegel'schem Sinn). Ritter, über das Böse. [Klotz.]

Sündelosigkeit Christi, s. Christus.

Sündenbekenntniß, s. Beicht.

Sündenfall, s. Adam, Begierlichkeit und Erbsünde.

Sündenvergebung, s. Beicht.

Sündfluth, s. Noe.

Sündopfer, s. Opfer.

Συνεισακτοι, s. Subintroductae.

Sunna, s. Sonna.

Sunnia und Fretella, s. Fridigern Bd. IV. S. 218.

Supererogatoria opera, s. Werke, gute.

Superintendenten. Wie in der katholischen Kirche zwischen dem Bischofe und den Pfarrern der Diöcese sich in den Decanen (s. Landdecane) eine Mittelbehörde gebildet hat, so stehen auch bei den Protestanten die Superintendenten zwischen den Consistorien und den Pfarrern mitten inne. Diese Mittelbehörde schuf zunächst das Bedürfniß einer dem Pfarrer übergeordneten Aufsichts- und Entscheidungsbehörde in geringeren kirchlichen Streitigkeiten, und die Nothwendigkeit einer Prüfung und Ordination der zu kirchlichen Aemtern berufenen Candidaten. Der Inhaber dieses neuen Kirchenamtes hieß Superintendent, dem als solchem anfangs ein Theil des bischöflichen Amtes, nämlich die Visitation der Kirchen eines bestimmten Districtes, die Einsetzung der Prediger und die Aufsicht über die Lehre und den Wandel der Geistlichen seines Bezirkes untergeben wurde. In der späteren Entwicklung der protestantischen Kirchenverfassung wurde die alte Diöcesangewalt an die Consistorien übertragen, und die Superintendenten traten sofort eigentlich in

die Stelle der früheren Archidiaconen oder heutigen Ruraldecane der katholischen Kirche. Daher noch heute hie und da die Namen Archidiacon, Archipresbyter, Decan, Propst, Definitor, Inspector ꝛc. mit „Superintendent“ gleichbedeutend gebraucht werden. Die Aufstellung solcher Superintendenten war gewissermaßen der erste Act, wodurch die protestantischen Fürsten ihre neue Kirchengewalt bethätigten. Je nach dem weiteren oder engeren Kreise, über den sich ihre Wirksamkeit erstreckt, heißen sie entweder General-Superintendenten oder Superintendenten schlechthin. Die Aufsicht und niedere Disciplinargewalt der letzteren beschränkt sich auf den geographischen Umfang einiger Pfarreien; die der ersteren aber dehnt sich über mehrere solche Decanalbezirke aus. Der Inbegriff der Amtsbefugnisse der Superintendenten ist übrigens größtentheils durch landesherrliche Verordnungen festgestellt; in Oestreich durch die Instruction von 1830 (Helfert, Die Rechte und Verfass. der Akathol. Abthl. III. S. 52 ff.); im Großh. Hessen durch die Instructionen von 1832 (bei Weiß, Arch. d. K.-Rechtswiss. Bd. III. S. 233 ff.); für Preußen s. Schmidt, der Wirkungskr. der Superintendenten, Quedlinburg 1837; für Sachsen s. Weber, Kirchenrecht Bd. I. S. 149; für Hannover vgl. Spangenberg in Lipperts Annalen Bd. III. S. 52; für Churhessen s. Ledderhose K.-R. S. 35; für Würtemberg s. Mohl, Staatsrecht Bd. II. S. 446 u. a. Sie erscheinen theils als kirchliche, theils als landesherrliche Organe, führen einerseits im Auftrag der Consistorien die Aufsicht über den religiösen Unterricht in Kirchen und Schulen, überwachen die Ordnung des Gottesdienstes, nehmen die Ordination der Geistlichen vor, visitiren die Kirchen ihrer Sprengel, leiten die Pfarrerwahlen, wo solche herkömmlich, führen die Geistlichen in den Besitz ihrer Pfründen ein, sorgen bei Erledigung von Kirchenämtern für die einstweilige pastorale Aushilfe u. s. w.; so wie sie andererseits von der weltlichen Regierung namentlich in Hinsicht der Führung der Pfarrbücher, Verwaltung des Kirchenvermögens, Armenpflege u. dgl. als oberaufsehende und leitende Behörden in Pflicht genommen werden. Da das Recht der Aufstellung von Superintendenten unter die sog. landesherrlichen Reservate gehört, so geht ihre Ernennung nicht so fast vom Consistorium oder Bischofe (wo solche, wie in Preußen und Nassau, bestehen), als vielmehr von dem Landesfürsten aus. Vergl. hiezu die Art. Episcopalsystem, protest. und Consistorien, protest. [Permaneder.]

Superior, s. Ordensobere.

Superpelliceus, (Chorrock), s. Kleider, heilige.

Superpositio (Ὑπέρθεσις) nennt man ein Fasten, welches zwei oder noch mehrere Tage in der Art fortgesetzt wird, daß man während derselben nicht die mindeste Speise oder auch noch überdieß kein Getränk zu sich nimmt (Inedia). Christus der Herr hat auf diese Weise vierzig Tage gefastet (Luc. 4, 2). In der christlichen Kirche finden sich auch zu allen Zeiten Beispiele. „Nonnulli“, sagt Epiphanius (Expos. fid. § 22) von der Fastendisciplin in der Charwoche, „ad biduum vel triduum vel quatriduum usque jejunia prorogant. Alii totam hebdomadam usque ad sequentis dominicae gallicinium sine cibi transmittunt.“ Augustin weiß auch davon, nennt es ein ganz unglaubliches Fasten; bestätigt aber dennoch, viele Männer und Weiber, die in dieser Weise fasteten, und weder Speise noch Trank Tage lang zu sich nahmen, kennen gelernt zu haben (de morib. Eccl. cathol. c. 33). Dionysius von Alexandria in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vergleicht (ep. ad Basilid.) Superponenten, die am Montage in der Charwoche die Superposition beginnen und in der Osternacht beschließen, mit andern, die in den vier ersten Wochentagen der Charwoche der Genußsucht fröhnen, und in den zwei letzten bis zur Morgenröthe des Ostertages superponiren; zieht erstere den letzteren vor, und nennt sie Helden, wenn sie nach einem sechstägigen Nichtessen bis zur letzten Vigilie der Osternacht nüchtern aushalten; auch bemerkt er, daß man diejenigen tadele, die vor der Mitternacht der Osternacht Speise zu sich nehmen; setzt

jedoch bei, daß man dieß jenen, die zwei, drei, vier oder noch mehrere Tage nüchtern zugebracht haben, nicht sehr verübeln dürfe. Die apostolischen Constitutionen stellen es sogar (l. 5. c. 19) als ein Gebot auf, daß alle, die es aushalten können, von Charfreitag an bis zum Hahnenschrei in der Osternacht durchaus nichts zu sich nehmen. In Spanien wurde regelmäßig in jedem Monate Superposition gehalten (Conc. Elib. a. 313. c. 23). Obwohl in der neuern Zeit die Masse der Gläubigen nicht mehr mit demselben Eifer den Uebungen der Frömmigkeit und Bußfertigkeit obliegt, so gibt es doch auch noch jetzt Gläubige, die Superpositionen halten. Der Verfasser des Artikels kennt selbst Personen, welche die drei letzten Tage der Charwoche als Superponenten zugebracht haben. Leo Allatius schreibt (de Eccl. or. et occid. perp. cons. l. 3. c. 9. n. 2), daß es unter den Griechen Laien von beiden Geschlechtern gebe, namentlich unter diesen schwächliche Mädchen, welche in den drei ersten, in den drei mittlern und in den drei letzten Tagen der vorösterlichen Fastenzeit superponiren, lieber sterben als davon abgehen, und im äußersten Falle sich höchstens mit einem bischen Honigbrod laben. Vergl. hiezu die Art. Charwoche und Fasten. [Fr. X. Schmid.]

Suppedaneum, s. Altarschmuck.

Suppressio beneficii, s. Beneficium ecclesiasticum und Kirchenamt.

Supralapsarier, s. Infralapsarier.

Supranaturalismus, s. Naturalismus.

Suprarationalismus. Nach der geschichtlichen Entwicklung bilden das Object des Suprarationalismus, wie Rationalismus die religiösen, entweder primitiv- oder positiv-religiösen Wahrheiten, welche von der creatürlichen Vernunft entweder absolut oder relativ unerreichbar oder erreichbar sind. In der näheren Bestimmung des religiösen Rapportes der Creatur zu Gott wird sich klar herausstellen, welche Auffassung wahr oder irrthümlich ist, oder welche Theorie mit der Religion übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. Der religiöse Proceß besteht in der Gottverähnlichung der freien Creatur, welche zu Gottes Ebenbild ausgeschaffen durch Freithätigkeit mit der göttlichen Hilfe sich vollenden soll. Soll der ganze Mensch vollendet werden, so muß auch die Vernunft oder Intelligenz der Creatur darin mitbegriffen sein, so daß sie in Harmonie mit dem Wesen der Religion stehen muß. Zudem ist die Erkenntniß das absolut nothwendige Mittel für die freie Bethätigung im Gebiete der Religion, so daß sich der Wille nach der Einsicht in das religiöse Gebiet dem Wesen nach richtet. Um also nach diesem Criterium das Wahre und Irrthümliche des Suprarationalismus bestimmen zu können, haben wir in das Einzelne einzugehen und nach dem religiösen Processe zu erörtern. — Was die natürliche Grundlage der religiösen Erkenntniß anlangt, so steht vorerst der Satz fest: daß die menschliche Intelligenz zwar in Folge der Ursünde geschwächt, aber doch im Stande ist, die wahre Stellung des Menschen zu Gott einzusehen. Abzuweisen ist daher der Pantheismus, wornach der creatürliche Geist nicht selbst das erkennende Princip ist, sondern wornach sich Gott im Menschen erkennt. Da Gott das erste Object der Religion ist, so verschwindet die Religion, wenn Gott und die Creatur identisch werden. Steht Gott über der endlichen Vernunft, so ist der Suprarationalismus insoferne im Rechte, als dadurch die wenn auch untergeordnete Selbstheit anerkannt und nicht in pantheistischer Weise negirt wird. Es ist daher zweitens ebenso unumstößlich wahr: daß die creatürliche Intelligenz zu keiner Zeit und in keinem Zustande ohne den höheren Einfluß seine hohe Stellung zu erkennen vermag. Es ist vor, wie nach dem Falle die Gnade gewesen, welche den ersten Menschen befähigte, den religiösen Verband mit Gott zu erfassen; denn ohne diesen Erleuchtungsproceß könnte nur ein absolut selbstiges Wesen eine richtige Ansicht von Gott haben, was indessen auf diesem Standpuncte, welcher den relativen Geist zu Gott erhebt, gar nicht denkbar ist, weil jede Religion mit der absoluten Selbstständigkeit

des Geistes aufgehoben wird. Ohne die Gnade vermögen wir nichts Gutes zu denken, und es ist der Logos, welcher jeden Menschen erleuchtet; dieß ist die Lehre der Schrift wie der Kirche. Nach dieser Beziehung besteht der Suprarationalismus in der Behauptung, daß der Mensch die religiösen Wahrheiten nur mittelst der Gnade Gottes zu erkennen vermag. Sonach treten diesen Wahrheiten andere entgegen, die er ohne Gnade zu erkennen im Stande ist, nämlich die rein natürlichen. Die dritte Wahrheit endlich besteht darin, daß der endliche Geist zwar auf allen Stufen seiner Erkenntniß eine richtige Erkenntniß von Gott und dem religiösen Verhältnisse haben kann, ohne daß sie jedoch jener, welche Gott von sich selbst hat, gleichkommt, so daß trotz der adäquaten oder richtigen Erfassung Gottes von Seite der Creatur immerhin das Verhältniß der Unterordnung unter Gott stehen bleibt, und daher auch nach dieser Seite hin gegen die Behauptung einer ganz gottgleichen Erkenntniß der Suprarationalismus festzuhalten ist. — Wie die Religion überhaupt auf einem Grunde ruht, worauf sich die Gottverähnlichung der Creatur vollzieht, so gibt es auch in der religiösen Erkenntniß eine Vermittlung, welche zunächst, wie das ganze Wesen der Religion, eine persönliche ist. Diese persönliche oder empirische Vermittlung unterscheiden wir von der speculativen oder wissenschaftlichen, und behaupten eine persönliche Vermittlung von Seite Gottes, wie von Seite des Menschen. Denn wie der Mensch als Person einer anderen gegenübertritt, so reicht die nur innerliche Erleuchtung von Seite Gottes nicht aus, daß der Mensch zur religiösen Erkenntniß gelange, sondern Gott muß persönlich den Menschen belehren, sich ihm offenbaren und diese Offenbarung durch persönliche oder sichtbare Träger unversehrt im Geschlechte erhalten. Auch von Seite des Menschen gibt es eine dreifache Vermittlung. Die erste, welche der Erleuchtungsgnade entspricht, besteht darin, daß er sich durch die Betrachtung seiner und der ihn umgebenden Welt und durch das Gefühl seiner Endlichkeit und Beschränktheit zur Anerkennung des höchsten Wesens getrieben sieht. Die zweite Vermittlung bezieht sich auf die göttliche Offenbarung und vollzieht sich durch den Glauben, d. h. durch die Anerkennung dessen, was durch die göttliche Authorität beglaubigt ist. Endlich wird sich der Mensch auch der Gründe seines Glaubens oder der religiösen, überlieferten und beglaubigten Wahrheiten bewußt und vermag sonach wie die wahre von der falschen Offenbarung und Authorität, so auch die wahre Religion von der falschen zu unterscheiden. Was nun die göttliche und menschliche Vermittlung der religiösen Wahrheiten anlangt, so behaupten wir durchgängig die Priorität, Nothwendigkeit und höhere Kraft der göttlichen Vermittlung durch Offenbarung, Ueberlieferung und Predigt, obwohl in untergeordneter Weise die selbstständige Vermittlung und Zueignung von Seite des Menschen durch die Betrachtung, den Glauben und Prüfung der Beweisgründe für die Wahrheit der Religion ebenso festgehalten werden muß. Sonach ist hier der Suprarationalismus, wie der Subrationalismus, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, nach dem Wesen der Religion ohne Trennung und ohne Vermengung anzunehmen. Darnach bestimmt sich auch die Anwendung der Vermittlungsstufen zu einander; denn es können drei Fälle vorkommen. Was die vor- und außerchristliche, natürliche und mosaische Religion anlangt, so kann der einzelne Mensch sie auf dreifache Weise sich vermitteln. Wir setzen voraus, die Uroffenbarung im Paradiese, die Forterhaltung der richtigen Erkenntniß durch die Patriarchen und die mosaische Religion, sowie die Verirrung des menschlichen Geistes in dem Heidenthume sei thatsächlich gegeben, so vermag der Atheist und Pantheist durch selbsteigene Betrachtung des Schöpfungswerkes oder durch seine Vernunft, also ohne den Glauben an Gott und die göttliche Offenbarung, die ja gerade in Frage stehen, aber nicht ohne Erleuchtung von Oben zur richtigen Erkenntniß des lebendigen und persönlichen Gottes, seines Geschaffenseins und seiner individualen Fortdauer zur ewigen Wonne oder Qual je nach seinem religiösen Leben im Zeitleben zu gelangen. Dieses ist die Lehre der hl. Schrift des A. und

N. Testamentes, und auch die Kirche sah sich genöthigt, diese Lehre gegen die Behauptung, der Glaube allein führe zur Erkenntniß Gottes u. s. w., auszusprechen. In Bezug auf diese Grundwahrheiten der Religion ist Niemand, welcher sie nicht anerkennt, schuldlos; denn wenn auch Einige eine tiefere Erkenntniß hierin besitzen, so können doch Alle dem Wesen nach dieselbe Ueberzeugung gewinnen. Es wäre nämlich ein Irrthum, zu wähnen, zur Anerkenntniß der Grundwahrheiten der Religion reiche kein empirischer, primitiver und persönlicher, sondern nur ein wissenschaftlicher und speculativer Beweis hin; denn es ist bekannt, daß sowohl die Beweise für Gottes Dasein, als auch für die Weltschöpfung und ewige Fortdauer des Geistes nach bisheriger Fassung sowohl bestritten, als auch für den nicht wissenschaftlich Gebildeten unzugänglich sind. Es ist also der persönliche Beweis, wie er von Jedermann bei nur einigem Nachdenken geführt wird, nicht nur der Grundbeweis, worauf sich die speculativen stützen, sondern auch der universale, sowohl in Bezug auf alle Menschen, als auch in Bezug auf die einzelnen speculativen Argumente. Ebenso beweisen die einzelnen Wahrheiten der Naturreligion sich gegenseitig; denn aus der Erkenntniß des höchsten Wesens folgt, daß alles Uebrige von ihm geschaffen und daß die freie Creatur als kein verschwindendes Accidenz dem Schöpfer Rechenschaft stehen muß u. s. w. Der auf diesem Wege gewonnene Glaube an Gott ist kein falscher und irreligiöser, weil er nicht von der Authorität sich herleitet und ein Product des eigenen Geistes zu sein scheint; denn es stützt sich ja der durch die Authorität vermittelte Glaube gerade auf den vorgängigen Glauben, daß Gott ist, und sodann kommt er nicht ohne Gnade zu Stande. Aber es ist wohl zu beachten, daß dieser Verirrung des menschlichen Geistes zum Pantheismus und Atheismus die Uroffenbarung vorherging; denn losgerissen von allem Verbande der wenn auch getrübten Tradition vermag der menschliche Geist eben so wenig zum Glauben an den lebendigen Gott, als losgetrennt von allem geistigen Verkehre zur Sprache zu gelangen. Erhält sich also die Uroffenbarung in ihrer Integrität, so glaubt der menschliche Geist ohne persönliche Vermittlung, weil er das Resultat dieses Strebens ohnehin in seinem Glauben besitzt, und jener Grad von Erkenntniß, welcher in diesem Zustande von Niemanden abgewiesen werden kann, unterstützt nur seinen traditionellen Glauben. Der Mensch glaubt also zwar in Folge der Offenbarung und ihrer Ueberlieferung; aber dieser Glaube ist nicht das schlechthinige Resultat von der Offenbarung, sondern er gründet sich gleichfalls auf die menschliche, ihrem Schöpfer unbewußt oder bewußt zustrebende Creatur. Es ist die Ebenbildlichkeit des geistigen Geschöpfes, welche zwar getrübt, aber nicht getilgt wurde in Folge der Ursünde und dem Geiste nur Ruhe gewährt, wenn er mit Gott im religiösen Verbande lebt. Das Bewußtsein dieses Verbandes mit Gott und der in dem Geschlechte verwirklichten religiösen Vermittlung gibt den dritten Grad der persönlichen Zueignung der Religion. Für das ganze Geschlecht ist daher die ungetrübte Ueberlieferung der Uroffenbarung, wie sie im Volke Gottes thatsächlich gegeben ist, nothwendig, wie auch die subjective Aneignung unter der Leitung der Tradition unumgänglich ist. Wenn die Heidenvölker auf dem Grunde der Weltschöpfung zum Schöpfer emporsteigen und von da herab zur reinen Lehre im Judenthume gelangen, so hatte eben das Judenthum die Aufgabe, sich auf die Tradition anlehnend zum Geschöpfe, seiner Bedingtheit durch Gott herabzusteigen und so befruchtet von der Harmonie zwischen der Tradition und dem Buche der Schöpfung zu Gott zurückzukehren. Bei diesem Vermittlungsprocesse ist uns also das göttliche Element das höhere und erste, wenn auch nicht das einzige, und insoferne huldigen wir auch hier dem Suprarationalismus; wobei aber das ganze Geschlecht in Betracht kommt. Die Schule stellt dieses Verhältniß mehr abstract dar, und unterscheidet Vernunft (ratio) und Offenbarung, welche sie den Glauben nennt, wobei sie die Frage aufwirft, ob die Vernunft allein hinreiche, uns eine vollkommene Erkenntniß von Gott zu verschaffen, oder ob wir sie der Offenbarung, d. h.

dem Glauben verdanken. Die durch den Glauben-Offenbarung vermittelte Erkenntniß ist ihr suprarational, die durch die Vernunft aber rational. Sie anerkennt einen empirischen Rationalismus bei den Heiden und in Bezug auf die Glaubensmotive, und einen Suprarationalismus in Bezug auf die Offenbarung. Da aber die Vernunft und der Glaube sich nicht exclusive verhalten, so ist es unrichtig, von einem Vernunft- und Offenbarungsglauben zu sprechen; denn auch der letztere stützt sich auf die Vernunft, welcher ohne die motiva credibilitatis, welche von der Vernunft erkannt werden, ein blinder wäre. Selbst die höhere Authorität, welche die religiösen Wahrheiten vermittelt, muß von der Vernunft zuvor erkannt und anerkannt sein, ehe sie ihre Vermittlung annimmt; ebenso geht dem Authoritätsglauben der Glaube an den lebendigen Gott, die höchste Authorität, vorher. Daher ist es, wenigstens dem Zusammenhange nach, unrichtig, wenn Perrone sagt, de locis theol. p. III. 5. 1. c. 1: Ac rationem quidem universim sumimus pro nativa atque essentiali animi humani facultate, seu facultatum collectione, quibus ipse verum cognoscit, deque isto judicat, quatenus idem intra naturae ambitum continetur. Dum vero fidem dicimus, significamus liberum illum assensum, quem intellectus divina gratia praeventus et adjutus praebet veritatibus supernaturaliter revelatis ob Dei ipsius revelantis auctoritatem. Hier ist der Glaubensinhalt schlechthin mit dem Authoritätsglauben und dem Glaubensacte identificirt; denn 1) wird auch das geglaubt, was die Vernunft, wenn sie vom Irrthume zur Wahrheit sich erhebt, von Gott erkennt, und 2) gründet sich auf diesen Glauben erst der Authoritätsglaube. Es sollte hier nur von der Quelle der religiösen Wahrheiten die Rede sein und gefragt werden, ob der Mensch ohne oder mit Offenbarung dazu zu gelangen im Standen sei. Diese Frage haben wir auch in Bezug auf das Heidenthum dahin beantwortet, daß wenigstens eine durch menschliche Verkehrung getrübte Tradition vorhanden sein muß. Demgemäß ist auch zu beurtheilen, wenn der hl. Thomas sagt s. theol. I. qu. 1. art. 1.: Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Die Grundwahrheiten der Religion müssen von Allen, welche sie nicht besitzen, gefunden werden können; aber die Offenbarung ist absolut nothwendig für das Geschlecht und zwar nicht nur am Anfange, sondern in der ganzen Entwicklung. — Daher fragt es sich weiter, wie sich die Grundwahrheiten der Religion zu den positiven und christlichen in Bezug auf den menschlichen Geist verhalten. Auch hier wiederholt sich das bereits festgestellte und im Wesen der Religion begründete Gesetz: daß die Offenbarung schlechthin für den menschlichen Geist nothwendig ist, nicht bloß indem sie ihm neue und höhere Wahrheiten mittheilt, sondern auch, indem sie ihn in der Erforschung und näheren Bestimmung der Glaubenswahrheiten leitet. Die Frage, ob der Heide vor Christus nicht das Mysterium der göttlichen Dreipersönlichkeit und Menschwerdung habe erkennen können, löst sich unschwer, indem man erwägt, wie in dem Glauben an den lebendigen Gott bereits die Lehre von der Dreipersönlichkeit eingeschlossen, wie nicht nur das Judenthum, sondern auch das Heidenthum einen Erlöser erwartete. Da aber die Geschichte jedem Individuum gewisse unüberschreitbare Grenzen setzt, so blieb es nur bei diesem involvirten und ahnenden Erkennen der uns durch die christliche Offenbarung erschlossenen Wahrheiten. So erkennt also der redlich forschende Heide wohl die Nothwendigkeit einer Erlösung; ob sie aber bereits eingetreten, das vermag er nicht zu erkennen. Daher sandte Christus seine Jünger ab, der ganzen Creatur das Evangelium zu verkünden, und daher kommt nach dem Weltapostel der Glaube aus dem Hören, d. h. durch die Predigt des Evangeliums. Es ist ein irriger Beweis für die Nothwendigkeit des Christenthumes, welcher besagt: weil die Vernunft nicht zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangte, so war

eine neue Offenbarung nothwendig; denn die Heidenwelt konnte zur richtigen Gotteserkenntniß auch ohne besondere neue Offenbarung gelangen, und sodann hatte ja gerade das Judenvolk die Aufgabe, den wahren Glauben an Gott zu erhalten und allen Völkern eine Leuchte zu sein, weßhalb es überallhin zerstreut wurde. Die neue durch Christus gewordene Offenbarung hatte also den Zweck der Vollendung dessen, was bereits gegeben war; denn wie die im Paradiese beginnende Erlösung mit der Incarnation sich vollendete, so wurde auch das, was von Gott, der Weltschöpfung u. s. w. richtig erkannt wurde, durch Christus vollkommen, so weit es für die persönliche Vermittlung nothwendig ist, enthüllt. Wer zu Christus gelangen will, sei es Jude, sei es Heide, muß zuerst die Grundwahrheiten der Religion anerkennen; denn Christus sagt zu den Juden: Würdet ihr Moses glauben, so würdet ihr auch mir glauben. Daß aber Christus der von Heiden und Juden ersehnte Erlöser ist, beweisen seine Lehren, seine Wunder, sein ganzes Leben; so daß Jedermann den wahren Weltheiland von jedem falschen, z. B. Mohammed, zu unterscheiden im Stande ist. Weil das persönliche Moment in der Religion vorherrschend ist, so reicht es hin, einzusehen, daß, wenn man Gott und der von ihm begründeten Authorität glaubt, der Glaube ein vernünftiger sei, und auch insoferne bildet die Authorität, welche die religiöse Wahrheit vermittelt, das höhere Princip im religiösen Processe. Der Supraratisnalismus hebt die menschliche Vernunftthätigkeit nicht auf, sondern ist mit dem Subrationalismus innig verbunden. — Die persönliche Vermittlung der religiösen Wahrheiten setzt den Menschen in ihren Besitz, und da auch die Motive ihrer Annahme nur und zunächst an die Person sich knüpfen, so gewährt sie eine primitive und empirische Erkenntniß von den religiösen Wahrheiten, welcher die wissenschaftliche oder speculative Vermittlung, welche in das Innere der Religion eingeht, zu folgen hat. Beide Vermittlungswege sind wohl zu unterscheiden, und es fragt sich daher, ob die religiösen Wahrheiten in der Weise über der menschlichen Vernunft stehen, daß sie von ihr nicht erkannt und begriffen werden können, und daß sie daher unlösbare Geheimnisse für die endliche Vernunft bleiben. So sagt Leibnitz in seiner Theodicee, discours de la conformité n. 60: J'ai déjà dit que les Théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au dessus de la Raison et ce qui est contre la Raison. Ils mettent au dessus de la Raison ce qu'on ne saurait comprendre, et dont on ne saurait rendre raison. Mais contre la Raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les Mystères sont au-dessus de la Raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui sont contraires. Die Entscheidung dieser gewöhnlich gewordenen Bestimmung ruht auf dem Wesen des Geheimnisses und des Begreifens von Seite der menschlichen Vernunft. In Bezug auf das Mysterium machen die Theologen einen Unterschied zwischen den Wahrheiten der natürlichen und der christlichen Religion und nehmen zwar in Bezug auf erstere, aber nicht in Bezug auf letztere ein begreifendes Erkennen an, was aber bereits nach dem Vorhergehenden unrichtig ist; denn wenn man selbst von der Existenz Gottes u. s. w. bisher noch keinen unbestreitbaren Beweis liefern konnte, so kann Gott nicht begriffen werden. Man unterschied nicht zwischen dem empirischen und persönlichen Beweise zum Unterschiede von dem speculativen. Aber wie kann man sich rühmen, Gott begriffen zu haben, ohne ihn als dreipersönlich erfaßt zu haben? Dasselbe gilt von der Weltschöpfung, sowie von den übrigen religiösen Wahrheiten. Aber so weit, als diese Grundwahrheiten der Religion, lassen sich auch jene der christlichen beweisen, so daß sie in dieser Beziehung nicht wesentlich verschieden sind. Fragen wir die hl. Schrift, was Mysterium sei, so sagt sie uns, es sei ein unserer Anschauung entrückter Gegenstand, welcher daher jede andere Erkenntniß, außer die in der Anschauung gegebene, nicht ausschließt. In dieser niederen Sphäre können wir daher wohl ein adäquates Erkennen haben, wenn es auch nicht die höchste Gattung ist.

„Durch den Glauben wandeln wir, sagt der Apostel 2 Cor. 5, 7., nicht durch die Anschauung." Was wir annehmen, ohne es zu sehen, das ist für uns verborgen, ein Mysterium, so sehr wir auch davon wissen. Ein Abbild kann uns einen richtigen Begriff von dem Abgebildeten liefern, obwohl es nie der realen Anschauung gleich kommt. In Bezug auf dieses abbildliche Erkennen nun, soferne es ein speculatives sein soll, behaupten wir, daß Einzelne zwar eine solche adäquate Wissenschaft von den religiösen Mysterien erlangen können, aber nicht erlangen müssen; denn es reicht die persönliche Vermittlung hin, um den Glauben zu einem vernünftigen zu machen. Diesen Grundsatz, daß eine speculative Erkenntniß der religiösen Wahrheiten im angegebenen Sinne möglich sei, beweist das Streben der Kirchenväter und Kirchenlehrer nach der begreifenden Erkenntniß der Dogmen, außer man müßte sagen, sie haben etwas Unmögliches angestrebt. Dieser Grundsatz steht unabhängig von dem Resultate der speculativen Forschung fest. Die Declamationen Einzelner gegen die speculative Erkenntniß und Erforschung der religiösen Wahrheiten, als ob dadurch die Glaubensverdienstlichkeit beeinträchtigt würde, sind unchristlich und unkirchlich und dienen oft nur dazu, die eigene Trägheit des Geistes zu beschönigen, da man im Angesichte der Verheerungen, welche die Afterwissenschaft im religiösen Gebiete angerichtet, die Hände in den Schooß zu legen für gut findet. Auch war man von jeher überzeugt, daß alle Einwürfe gegen die religiösen Wahrheiten lösbar seien, obwohl man immer als oberste Regel die in der Persönlichkeit und Authorität liegenden Gründe ansah, oder erklärte; wenn die höchste untrügbare Wahrheit gesprochen, da könne kein Irrthum obwalten, und es habe sich der endliche Geist zu unterwerfen. Insoferne nun die göttliche Authorität die höchste, der menschliche Geist die untergeordnete Regel in der religiösen Erkenntniß bildet, so wiederholt sich auch im speculativen Erkennen das Grundgesetz: daß der Supranationalismus auch in dieser Vermittlung festzuhalten sei. Ueber das nähere Verhältniß der speculativen Erkenntniß im Gebiete der Religion vergl. Vernunftglauben (Rationalismus). [Dischinger.]

Suprematseid heißt der unter König Heinrich VIII. in England eingeführte Eid, durch welchen die Anerkennung des Staatsoberhauptes zugleich als höchsten kirchlichen Gewalthabers (supremus in ecclesia) beschworen werden mußte. Als nämlich Heinrich (s. den Art. Bd. V. 59 ff.) seine rechtmäßige Gemahlin Catharina, mit der er in einer siebzehnjährigen Ehe mehrere Kinder erzeugt hatte, verstoßen und Anna Boleyn, die schöne Nichte des Herzogs von Norfolk, heirathen wollte, Papst Clemens VII. aber in diese Scheidung nicht einging, gab Thomas Cromvell (s. d. A.) dem Könige den hinterlistigen Rath, sich und sein Reich vom Papste unabhängig zu machen, und sich selbst in den Besitz der obersten Kirchengewalt zu setzen. Zu diesem Ende wurde im J. 1531 der Clerus, dessen Widerstand man leicht voraussehen konnte, in Masse in Anklagestand gesetzt, weil er sich der von dem päpstlichen Legaten Wolsey ohne Genehmigung des Königs ausgeübten Gerichtsbarkeit unterworfen habe. Man kündigte der Convocation der Geistlichkeit nur unter der Bedingung Verzeihung an, daß sie den König als das höchste und alleinige Oberhaupt der Kirche in England anerkenne. Als vollends der neue Primas und Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer in eigener Machtvollkommenheit die Ehescheidung Heinrichs förmlich aussprach, der päpstliche Stuhl aber dieses Urtheil cassirte, da stand der Entschluß des Königs fest, die Kirche von aller Verbindung mit Rom zu trennen, und es gingen sofort unter Cromwells Leitung im Parlamente eine Reihe von Acten durch, welche die Gewalt des Papstes in England vernichteten. Der König wurde als das Oberhaupt der englischen Kirche mit der ganzen Fülle der geistlichen Gerichtsbarkeit erklärt, dieses Anerkenntniß von allen Kron- und Kirchenbeamten gefordert, und die Weigerung des Suprematseides als Hochverrath mit dem Tode bestraft. Viele Priester, besonders Mönche, traf dieses Schicksal; bald darauf auch den greisen Bischof Fisher von Rochester (s. d. A.),

den frommen Kanzler Thomas Morus (s. d. A.), die beiden Brüder des Cardinals Reginald Pole (s. d. A.) und deren alte Mutter, die ehrwürdige Gräfin Salisbury, Heinrichs nächste Blutsverwandte. Mit Heinrichs VIII. Tode (1547) ging die kirchliche Suprematie mit der Krone auf den neunjährigen Prinzen Eduard VI. über, während dessen minderjährigen Regierung die Einführung des Protestantismus planmäßig organisirt wurde. Königin Maria (1553) stellte zwar die Auctorität des Papstes und der katholischen Bischöfe wieder her; doch schon unter Elisabeth (1558) wurde der kirchliche Supremat neuerdings mit der königlichen Gewalt verbunden, und die eidliche Anerkennung desselben im J. 1562 nicht nur den Inhabern aller Staats- und Kirchenämter abgefordert, sondern auch auf zwei neue Classen, erstens auf alle Mitglieder des Unterhauses, auf alle Schullehrer, Anwälte und Notare, zweitens auf alle Geistliche ohne Ausnahme und alle jene Laien, welche die neue Lehre öffentlich mißbilligen oder durch Messehören sich als Anhänger des alten Glaubens bekennen würden, in der That also auf alle Katholiken, ausgedehnt. An Personen der ersten Classe sollte die erstmalige Eidweigerung mit lebenslänglichem Kerker, an denen der zweiten Classe aber die zweite Weigerung mit der Todesstrafe geahndet werden. Wenn auch diese blutige Strenge nicht immer und überall practisch durchgeführt wurde, so traten doch Verfolgungen anderer Art in überschwänglichem Maße an ihre Stelle, und der Suprematseid blieb mindestens fort und fort jedem treuen Katholiken ein unübersteigliches Hinderniß, irgend ein Staats- oder Kirchen-Amt zu erlangen. Erst unter Georg III. (1778) wurden die drückendsten Strafgesetze gegen die Papisten aufgehoben, und sollten diese fortan nur gehalten sein, dem Staatsoberhaupte den Unterthanen-Eid zu schwören und anzuerkennen, daß der Papst keine Jurisdiction über die Könige noch das Recht habe, das Volk von dem Eide der Treue gegen seinen Monarchen zu entbinden. Vergl. hiezu die Art. Großbritannien S. 786, 794, 798 und 801 f. Hochkirche und O'Connell. [Permaneder.]

Sura, s. Koran.

Surius, Laurentius, frommer und gelehrter Carthäuser, wurde 1522 zu Lübeck von katholischen Eltern geboren und machte seine Studien zu Frankfurt an der Oder und zu Cöln. Zu Cöln hatte er den ehrwürdigen Peter Canisius zum Studiengenossen, der ihn auf die Gefahr des Umgangs mit den Neugläubigen aufmerksam machte und zu dem Entschlusse bewog, Carthäuser zu Cöln zu werden. Er trat daselbst 1540 in diesen Orden ein und wurde eines der glänzendsten Lichter desselben (vgl. die Art. Landsperger, Ludolph). Papst Pius V. schätzte ihn sehr hoch und schrieb an seinen Prior in Cöln, hinsichtlich dieses frommen, gelehrten und durch seine Schriften für die Kirche nützlichen Mannes alle Milderungen eintreten zu lassen, die seine Kränklichkeiten und beständigen Arbeiten erforderten. Nachdem er seine Brüder durch seine Tugenden viele Jahre erbaut hatte, starb er am 23. Mai 1578. Er hinterließ in gutem und fließendem Latein sehr viele Werke: 1) Vitas Sanctorum, wovon 1570—1575 sechs Folianten erschienen; so schätzenswerth und verdienstlich aber dieses Werk ist, so bemerkt hierüber doch mit Recht der Jesuit Schütz in seinem kritischen Commentar de scriptis et scriptoribus hist. etc. Ingolst. 1761, art. Surius): „Optandum vero fuerat, ut hasce vitas, quales apud primaevos Scriptores repererat, tales etiam Surius non immutatas relinqueret neque ornatiorem recentioremque calamum suum in iis non raro substitueret"; 2) Commentarium brevem rerum in orbe gestarum ab a. 1500—1564, eine Schrift entgegengesetzt dem Geschichtswerk des Sleidan (s. d. A.) und daher protestantischer Seits sehr geschmäht; 3) lateinische Uebersetzungen verschiedener teutscher Schriften; so übersetzte er mehrere Schriften Taulers, Ruysbroeks und die Werke Suso's (s. diese Art.), Groppers Abhandlung über die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie ꝛc.; 4) Homilien von Kirchenvätern und theologische Streitschriften; 5) eine Conciliensammlung in 4 Bde. Fol. Cöln 1567.

S. Aub. Mir. de Script. saec. XVI., Fellers Lexicon. In der Sammlung und Ausgabe der Leben der Heiligen unterstützten den Surius insbesondere Johann Molanus, Jacob Pamelius und Melchior Hittorbius. Einen siebenten Band der Legende gab nach Surius' Tod der cölnische Carthäuser Jacob Mosander heraus. [Schrödl.]

Sursum corda, s. Messe.

Susa, שׁוּשַׁן (Dan. 8, 2. Nehem. 1, 1. Esth. 1, 2. 5 and.), *τὰ Σοῦσα* bei den griech. Schriftst. (שושן bedeutet im Pers. Lilie, der Name wurde der Stadt ertheilt wegen der in ihrer Umgegend wachsenden Menge dieser Blume, vgl. Bähr ad Ctes. p. 124). Susa, Hauptstadt von Susiana, lag zwischen den Flüssen Choaspis und Euläus (אוּבָל vgl. Dan. 8, 2. 16) hatte eine stark befestigte Burg (בִּירָה Dan. 8, 2), welche in den Frühlingsmonaten gewöhnlich Residenz der persischen Könige war, zugleich eine ihrer Hauptschatzkammern; Ruinen von ihr übrigen in dem heutigen Sus oder Schus am Kerah (vgl. Ritter, Erdkunde II. S. 91 ff.).

Susanna. Das 13. Capitel des Buches Daniel nach den LXX. und Vulgata enthält einen Bericht über eine der ersten öffentlichen Handlungen des Propheten Daniel. Die Exulanten in Babylon pflegten sich nämlich im Hause eines angesehenen und wohlhabenden Mannes, Namens Joachim, zu versammeln, um vor den Aeltesten ihre Streitsachen entscheiden zu lassen. Zwei dieser Aeltesten, welche Susanna, die Frau Joachims, öfters zu sehen Gelegenheit hatten, bekamen Wohlgefallen an ihr, und gingen einmal zur Zeit, wo sie dieselbe allein im Garten zu treffen hofften, jeder ohne Mitwissen des andern, eben dorthin, um sie zum Ehebruch zu verführen. Zufällig kamen sie zu gleicher Zeit in den Garten, und entdeckten sich sofort auch ihre Absichten. Als nun Susanna mit ihren Mägden kam, verbargen sie sich bis letztere sich entfernt hatten, dann nahten sie sich der Frau mit der Forderung, ihnen sogleich willfährig zu sein, sonst würden sie Zeugniß wider sie ablegen, daß sie mit einem jungen Menschen die Ehe gebrochen habe. Susanna willigte jedoch nicht in die Lasterthat, und die zwei Aeltesten vollführten, was sie gedroht hatten, und Susanna wurde zum Tode verurtheilt. Als sie jedoch zum Richtplatz hinausgeführt wurde, erhob Daniel, damals noch ein Jüngling, Einsprache gegen die gerichtliche Entscheidung, und verlangte eine neue Untersuchung. Man folgte ihm, und er brachte durch kluge Fragen die beiden Aeltesten bald dahin, daß sie durch ihre eigenen widersprechenden Antworten die Falschheit ihres Zeugnisses bewiesen. Sofort wurden sie selbst hingerichtet, während Susanna's Unschuld anerkannt und gerühmt wurde. — Da es sich hier um einen Vorfall in den Jünglingsjahren Daniels handelt, so ist der betreffende Abschnitt in manchen Handschriften der alexandr. Uebersetzung, wie namentlich im Cod. Vatic., dem Buche Daniel vorangestellt, wohin er allerdings chronologisch besser paßt, als an's Ende des Buches. Zuweilen hat er auch eine besondere Ueberschrift, wie *Δανιήλ* oder *Σεσάννα* oder *διάκρισις Δανιήλ* (vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. II. 3. S. 246). In Betreff des Urtextes sind die alten Gelehrten ziemlich einig, und halten allgemein den griechischen Text für die Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals. Erst in neuerer Zeit haben Manche den griechischen Text für das Original erklärt, und sich dafür hauptsächlich auf die Wortspiele *σχίσαι* in Bezug auf den Baum *σχῖνος* (V. 54) und *πρίσαι* in Bezug auf den Baum *πρῖνος* (V. 58 f.) berufen. Diese Wortspiele sind schon von Jul. Africanus in einem Schreiben an Origenes als Beweise eines griechischen Urtextes und unhistorischen Inhaltes des Abschnittes betrachtet worden. Allein Origenes zeigt dem Africanus in seinem Antwortschreiben, daß er Unrecht habe (cfr. Orig. Opp. ed. Delarue. T. I. p. 11. 13 sqq.). Und in der That sind jene Wortspiele für einen griechischen Urtext nicht beweisend, sondern können auch in einer Uebersetzung gar leicht, so wie es der Fall ist, vorkommen. Im Semitischen gibt es mehrere Baumnamen, mit denen durch ein Wort, das „spalten", „zerspalten" bedeutet, ein Wortspiel

gebildet werden kann (vgl. Herbst, a. a. O. S. 248). Wenn nun das hebräische oder chaldäische Original ein solches hatte, so suchte es der Uebersetzer nachzuahmen und berücksichtigte dabei zunächst die Zeitwörter, für die beiden Baumarten des Originals aber wählte er dann solche, die mit seinen Zeitwörtern Wortspiele bildeten, und das lag um so näher, wenn er etwa die im Original gebrauchten Baumnamen nicht sicher verstund. Während aber demnach die Wortspiele nicht gegen ein hebräisches oder chaldäisches Original sprechen, spricht Manches in dem Abschnitte für ein solches. Dieß ist gleich mit dem ersten Worte der Fall, sofern das *Καὶ ἦν* als Uebersetzung von וַיְהִי erscheint. Sodann im 15. Vers ist *καθὼς χθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας* in der Bedeutung: „wie bisher", „wie gewöhnlich", augenfällig nur Uebersetznng des hebräischen כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם. Ferner im 60. Vers hat: *καὶ ἀνεβόησε πᾶσα ἡ συναγωγὴ φωνῇ μεγάλῃ καὶ εὐλόγησαν* sicher nur in einem hebräischen oder chaldäischen Original seinen Grund, wo die Volksversammlung das eine Mal als eine Gesammtheit, ein Ganzes, das andere Mal aber als eine Vielheit vorgestellt wurde. Endlich im 63. V. findet sich *ᾔνεσαν περί* in der Bedeutung „sich rühmen", und läßt sich in diesem Sinne kaum anders, denn als Uebersetzung von הִלֵּל mit עַל־ wie Ps. 10, 3 oder mit ב wie Ps. 44, 9. 56, 5. 11 ansehen. Dazu kommt als äußerer Beweisgrund noch der Umstand, daß der betreffende Abschnitt nicht bloß auch in der Uebersetzung Theodotions, der sich an die LXX. anzuschließen pflegt, sondern sogar auch in der des Aquila sich wiederfindet, der gerade im Gegensatz zu den LXX. dem hebräischen Texte möglichst genau folgt. Das Zeitalter des Abschnittes rücken die neuern Gelehrten meistens sehr tief herab, Berthold z. B. in's zweite oder frühestens in's erste christliche Jahrhundert (Einleitung IV. 1580), und sie pflegen den Bericht dem späteren jüdischen Legenden- und Hagadenkreise einzureihen. Allein im ganzen Inhalte desselben kommt nichts vor, was mit Bestimmtheit auch nur auf die nachexilische, geschweige denn auf die christliche Zeit hindeutete. Und daß der Abschnitt ursprünglich hebräisch oder chaldäisch geschrieben wurde, und in dieser Sprache in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wenigstens zuweilen mit dem hebräischen Daniel, als ein zu ihm gehöriger Theil, verbunden war, wie Aquila's Uebersetzung zeigt, spricht für ein verhältnißmäßig hohes Alter desselben. Sollte daher auch die im Alterthum verbreitete Ansicht, daß Daniel selbst Verfasser des Abschnittes sei, unrichtig sein, so kann derselbe doch leichtlich aus der Zeit Daniels herrühren, wenigstens hat man keinen Grund, ihn aus einer weit späteren Zeit herzuleiten. — Da der Urtext des Abschnittes verloren gegangen ist und eine nicht unbedeutende Textesverschiedenheit in den Uebersetzungen vorliegt, indem schon die griechischen Uebersetzungen der LXX. und Theodotions erheblich von einander abweichen, und von diesen wiederum die beiden syrischen Uebersetzungen in der Londoner Polyglotte sich ziemlich weit entfernen; so hat man diese Verschiedenheit aus späteren Ueberarbeitungen zu erklären gesucht. Allein was zunächst die syrischen Uebersetzungen betrifft, so sind sie nur ungenaue Wiedergaben des Theodotion'schen Textes, nicht aber Ueberarbeitungen desselben, und können daher hier nicht weiter in Betracht kommen. Der Theodotion'sche Text selbst aber hätte bei unserem Abschnitte schon deßhalb nicht als Ueberarbeitung des Alexandrinischen bezeichnet werden sollen, weil Theodotion beim ganzen Buche Daniel so ziemlich in derselben Weise, wie bei unserem Abschnitte, vom Texte der LXX. abweicht. Theodotion hat also nur in anderer Weise übersetzt, als die LXX., nicht aber diese überarbeitet. Ohnehin ruht die Annahme einer solchen Ueberarbeitung schon auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Alexandrinische Text auch der Urtext unseres Abschnittes sei. Ein historischer Gehalt wird von den neueren Gelehrten dem ganzen Berichte nicht zuerkannt, sondern derselbe einfach für eine Fiction erklärt. Als Hauptgründe werden dafür geltend gemacht 1) das tumultuarische Verfahren beim Gericht über Susanna und die beiden Aeltesten, und 2) der Umstand, daß die jüdischen Exulanten in Babylon schon in den frühern

Jahren ihres Exils ein Synedrium und sogar das jus vitae et necis sollen gehabt haben. Allein was zunächst den zweiten Punct betrifft, so findet der Name Synedrium, in dem gemeinüblichen Sinne, auf die Richter, von denen der fragliche Bericht redet, gar keine Anwendung. Es handelt sich um ein Gericht, das nur so viel Auctorität hat, als man ihm im Augenblicke zugesteht und dem die Exulanten sich fügen, um nicht ihre Streitsachen von ihren Feinden entscheiden lassen zu müssen; aber von einem förmlich organisirten mit richterlicher Vollmacht und Gewalt versehenen Gerichte zeigt sich kaum eine Spur. Wer wollte nun behaupten, es könne den Juden im babylonischen Exil nicht möglich gewesen sein, auf die in dem Bericht angedeutete Weise ihre streitigen Angelegenheiten unter sich zu schlichten? Auch das läßt sich nicht annehmen, daß es ihnen verwehrt gewesen sei, gewisse Verbrechen, die nach ihrem Gesetze den Tod verdienten, unter sich wirklich mit dem Tode zu bestrafen; von einem jus vitae et necis überhaupt, das sie gehabt hätten, kann darum noch nicht die Rede sein. Jetzt erledigt sich aber der erste Punct von selbst. Von einem so unförmlichen, improvisirten Gerichte, wie das erwähnte, läßt sich auch ein anderes Verfahren, als das beschriebene, gar nicht erwarten. Uebrigens gehörte gerade derjenige Punct, an dem man den Hauptanstoß nimmt, und den man besonders auffallend und unerklärbar findet, daß nämlich Daniel die Wirkung des bereits gefällten Urtheils habe aufhalten und dasselbe sogar wieder rückgängig machen können, zum Gerichtsverfahren des später wohl organisirten Synedriums. Wenn nämlich ein vom Synedrium Verurtheilter bereits zum Gerichtsplatze hinausgeführt wurde, und es trat Jemand mit der Behauptung hervor, daß er zu seinen Gunsten etwas vorzubringen wisse, so wurde zum Gerichtslocale zurückgekehrt und das Vorbringen untersucht, und die Folge davon konnte dann gar leicht eine Abänderung oder völlige Annullirung des bereits ausgesprochenen Urtheils sein (cf. Mischna, Sanhedr. VI. 1.). Andere Einwendungen gegen den historischen Charakter des Berichtes sind zu unbedeutend, als daß sie eine besondere Widerlegung verdienten, die sie ohnehin zum Theil schon von Origenes erhalten haben, wie namentlich die Einwendung Bertholdt's, es errege Verdacht, „daß in den Jünglingsjahren Daniels die Juden in Babylon schon so vollkommen eingerichtet gewesen wären, daß sie Häuser mit Gärten, Bädern und andern Bequemlichkeiten gehabt haben sollen“ (Einleitung. IV. 1573.). Darauf hat Origenes dem Africanus ganz richtig erwidert; *Ἰστέον ὅτι καὶ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τινὲς τῶν αἰχμαλώτων ἐπλούτουν καὶ εὖ ἔπραττον.* — — *Τί οὖν θαυμαστὸν τὸ παράδεισον, καὶ οἰκίαν, καὶ κτῆμα γεγονέναι τινὸς Ἰωακεὶμ, εἴτε πολυτελὴς εἴτε καὶ μετρία ἦν; ὃ γὰρ σαφῶς δηλοῦται ἀπὸ τῆς γραφῆς τὸ τοιοῦτον* (l. c.). [Welte.]

Suso, Heinrich, einer der vorzüglichsten Mystiker des 14. Jahrhunderts, wurde nach Einigen 1280, nach Andern 1295, nach Echard (Script. Ord. Praed.) u. A. 1300 aus den damals in Constanz und Ueberlingen blühenden alten und vornehmen Geschlechtern derer vom Berg oder Berger (väterlicher Seits) und Säussen (mütterlicher Seits) geboren, in Constanz trefflich erzogen und unterrichtet, und trat hier, 13 Jahre alt, in den Orden der Dominicaner. Von seiner Mutter, einer andächtigen, gottesfürchtigen Frau, nahm er den Zunamen Säuß, Seuß (woraus Suso gebildet wurde) an. Auf der hohen Schule zu Cöln absolvirte er die höhern Studien und sollte Doctor in der hl. Schrift werden, allein der innere Geist untersagte es ihm und mahnte ihn, sich zu Gott zu kehren und andere Menschen durch die Predigt auch zu Gott zu ziehen. So fing er an zu predigen und ward ein berühmter strenger Prediger und apostolischer Seelenjäger. Seine hiezu herrlichen Naturanlagen bildete er in wunderbarlieblichem Verkehre mit der ewigen Weisheit und durch ein Leben voll der schwersten Opfer und Entsagungen zu höherer Weihe und fruchtbringender Wirksamkeit. Sein minnereiches Herz, das ihm Gott gegeben, machte ihn mitleidig mit allen Trauernden und Weinenden, weise zum Rathgeben, väterlich gegen die Armen, eifrig zur Bekehrung der Sünder, liebetraut

gegen alle Freunde Gottes, versöhnlich gegen alle seine Feinde, gnädig und milde selbst gegen jedes Thierlein und Alles, was im Erdkreise lebt. Vom 18. bis zum 40. Jahre führte er, im Rosengarten seiner hl. Minne auf Geheiß der ewigen Weisheit den Calvarienberg errichtend und immer zu Härterem emporsteigend, ein Leben schmerzvollster Casteiung. Dazu gesellten sich schwere Prüfungen. Ein schlechtes unkeusches Weib beschuldigte ihn, der Vater ihres Kindes zu sein; er wurde von einem halbverrückten Mitbruder als Brunnenvergifter angegeben und gerieth in Todesgefahr; seine eigene Schwester, eine Nonne, gab sich der Sünde hin und verließ ihr Kloster; böse Zungen dichteten ihm allerlei Verbrechen an und es fehlte nicht an Leuten, die in seinen Schriften Ketzereien fanden. Doch gestählt von der Gnade wurde er durch Leiden immer reiner und kräftiger, erwarb die rechte Gelassenheit, und Friede und Freude in allen Dingen war der endliche Gewinn aller seiner Prüfungen und Opfer. Sowohl Heinrich Murer als Echard setzen Suso's Tod auf den 25. Jänner 1365 zu Ulm, wo er im Kreuzgang des Dominicanerklosters begraben wurde. Als man 1613 daselbst eines Baues halber nachgrub, stieß man auf den Leichnam Suso's und fand ihn ganz unversehrt in seinen Ordenskleidern liegend und einen lieblichen Wohlgeruch von sich gebend; der Bürgermeister ließ das Grab wieder schließen, um weiteres Aufsehen zu verhindern. — Suso's Schriften treten uns — nach dem Urtheile Görres' — als das Blühendste und Lieblichste entgegen, was die Mystik hervorgebracht; sie sind der Erguß eines liebewarmen Herzens, das all sein Leben in einen großen Hymnus ausgedichtet; sie bilden ein großes Epos der Gottesliebe, und sind in jener schönen, klangvollen Sprache abgefaßt, die nichts ist als reines, lauteres, sich in ihr verströmtes Gemüth, und durch die überall das alte Minnelied hindurchpulsirt. Melchior Diepenbrock, der kürzlich verstorbene Cardinal und Fürstbischof von Breslau, hat sich durch eine neue Ausgabe der Schriften Suso's sehr verdient gemacht, dieselbe erschien zu Regensburg 1829 und in zweiter Ausgabe 1837, unter dem Titel: „Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Text in jetziger Schriftsprache herausgegeben von M. Diepenbrock. Mit einer Einleitung von J. Görres." An der Spitze steht Suso's Selbstbiographie; dieser folgen das Buch von der ewigen Weisheit, das Buch von der Wahrheit, das Briefbüchlein, die Bruderschaft der ewigen Weisheit, das Büchlein von den neun Felsen, Predigten. Ob die Schrift von den neun Felsen, die anonym erschien, auch dem Suso angehöre, darüber herrscht keine völlige Sicherheit. Der neuen Diepenbrock'schen Ausgabe sind die beiden alten Augsburger Ausgaben zu Grunde gelegt, wovon die eine 1482 durch Anton Sorgen, die andere 1512 durch Hans Othmar gedruckt ist; im Prolog der letztern heißt es unter Anderm, daß der würdige Lesemeister Felix Faber (s. d. A. Faber, Felix) zu Ulm sich mit dem Zusammenlesen und Ordnen der Schriften Suso's beschäftiget habe. Mit Uebergehung anderer Ausgaben und Uebersetzungen der Suso'schen Schriften in fremde Sprachen sei hier nur noch der treuen und mit bewunderungswürdiger Gewandtheit dem teutschen Text so nahe als möglich angeschmiegten Uebersetzung der Schriften Suso's durch Surius (s. d. A.) gedacht. S. die Vorrede und Einleit. zur Ausgabe von Diepenbrock; Echard und Quetif (Script. Ord. Praed. t. I.); Bolland. ad 25. Jan. [Schrödl.]

Suspension. Unter derselben versteht der Sprachgebrauch des canonischen Rechts die vorübergehende oder immerwährende Enthebung einer geistlichen Person von der Ausübung eines ihr als geistlicher Person zustehenden kirchlichen Rechtes — „suspensio est censura ecclesiastica, qua prohibetur minister ecclesiae ab aliquo actu ecclesiastico alias sibi competente." — Bezieht sich die Enthebung auf die Verrichtungen der Weihe, so heißt sie Suspensio ab ordine, berührt sie die Functionen des Amtes und der mit demselben verbundenen Jurisdiction, so wird sie Suspensio ab officio — und wenn sie die Perception der mit dem Amte verbundenen Einkünfte entzieht, Suspensio a beneficio genannt. Die Strafe der

Suspension besteht nicht in der völligen Entziehung der einer geistlichen Person zustehenden Rechte, sondern sie hindert bloß die Ausübung dieser Rechte auf kürzere oder längere Zeit; so verbleibt z. B. der ab ordine Suspendirte vollständig im Besitze seiner Weihegewalt, er darf bloß, so lange die Suspension währt, von derselben keinen Gebrauch machen, wird die Strafe aber aufgehoben, so tritt er in demselben Augenblicke unmittelbar wieder in die Ausübung seiner dießfallsigen Functionen ein; der a beneficio Suspendirte geht seiner Pfründe nicht verlustig und die Erledigung der letztern tritt durch die Suspension ihres Inhabers keineswegs ein, nur von der Perception der Beneficialeinkünfte ist er ausgeschlossen, wird aber die Strafe gehoben, so tritt er ohne Weiteres wieder in seine frühern Beziehungen zu seinem Beneficium. Eine weitere Eigenthümlichkeit der Suspension besteht darin, daß sie bloß über Cleriker verhängt werden kann und nur jene Rechte berührt, die dem Clericate ausschließlich zukommen, während diejenigen, die den Clerikern und Laien gemeinschaftlich sind, vollständig ungeschmälert bleiben; daher hört der Suspendirte nicht auf, Mitglied der Kirche zu sein, er participirt an ihrem Gebete, empfängt wie die übrigen die Sacramente, hat ein Recht auf kirchliche Beerdigung, überhaupt auf die Spendung aller jener kirchlichen Gnaden und Wohlthaten, deren die Glieder der Kirche als solche fähig sind. — I. Die alte Kirche kannte nur zwei Arten der Suspension: die Entziehung der Einkünfte des Amtes, welche schon in den Zeiten des hl. Cyprian vorkam, — und die Enthebung vom Amte, mit welcher, da jeder Geistliche nur auf ein bestimmtes Kirchenamt ordinirt wurde, zugleich die Suspensio ab ordine verbunden war (c. 32. 52. Dist. 50. c. 1. X. de cleric. venat. 5. 24.); seitdem aber die absoluten Ordinationen in Uebung kamen, d. h. die Ordination ohne eine wirkliche Anstellung ertheilt wurde, betrachtete man den Ordo als für sich selbst bestehend und bestrafte bisweilen Cleriker, die noch kein Kirchenamt hatten, dadurch, daß man ihnen die Ausübung ihrer Weihegewalt entzog. — Demgemäß unterscheidet das neuere Recht die schon oben berührte dreifache Suspension: ab ordine, ab officio und a beneficio. Erstreckt sie sich nach allen diesen drei Richtungen, so heißt sie Suspensio generalis, im entgegengesetzten Falle Suspensio specialis. Diese zerfällt wieder in zwei Arten: Suspensio totalis und partialis, — jene liegt vor, wenn einem Cleriker sämmtliche Functionen der Weihegewalt oder der mit dem Amte verbundenen Jurisdiction oder der Bezug sämmtlicher Einkünfte des Beneficiums untersagt sind, diese dagegen findet statt, wenn sich die Strafe bloß auf einzelne Acte der Weihe oder auf einzelne Jurisdictionsrechte oder nur auf einen Theil der Einkünfte bezieht. — Nach dem Rechtsgrundsatze: odia restringi et favores convenit ampliari (c. 15. de regul. jur. VI. 5. 12. cfr. c. 49. eod.) erstreckt sich die Suspension nicht weiter als die Worte enthalten, mit welchen sie ausgesprochen wurde; daher schließt die einfache Suspensio ab officio den Betroffenen nicht ipso facto auch von der Perception des Pfründeeinkommens aus (c. 10. X. de purgat. canon. 5. 34.), wohl aber von den Verrichtungen des Ordo (c. 1. de sentent. et re judic. VI. 2. 14.) und für den Fall, daß die Suspensio ab officio für immer ausgesprochen wurde, berührt sie auch das Beneficium, denn die immerwährende Suspension kommt der förmlichen Deposition rechtlich gleich; ebenso kann derjenige, der ohne ein Beneficium zu haben ab officio suspendirt wurde, ein solches, so lange die Suspension währt, nicht erwerben, „cum beneficium detur propter officium, non recte confertur ei, qui officium praestare non potest." In Folge des nämlichen Grundsatzes: odia restringi etc., wornach die Straffentenzen immer stricte zu interpretiren sind, umfaßt nach der übereinstimmenden Ansicht der Canonisten die einfache Suspensio a beneficio nicht zugleich auch die Enthebung von den Verrichtungen des Amtes (Glossa in c. 25. X. de elect. 1. 6.); dem a beneficio Suspendirten wird ein Pfründeverwalter bestellt, er selbst aber kann die ihm übertragenen Functionen des Officiums und der Jurisdiction wie bisher in ihrem ganzen Umfange ausüben

und einige angesehene Canonisten sprechen ihm in diesem Falle sogar das Recht zu, von den Früchten seiner Pfründe soviel zu beziehen, als er zu seinem und der Seinigen Lebensunterhalt unumgänglich nothwendig hat. — Wer ab ordine suspendirt ist, kann alle diejenigen Acte der Jurisdiction vornehmen, die mit der Weihegewalt in keiner Beziehung stehen; so kann z. B. der ab ordine suspendirte Bischof nicht beichthören, wohl aber einem Andern die potestas absolvendi ertheilen, denn dieß ist lediglich ein Act der bischöflichen Jurisdiction. Umgekehrt kann der a jurisdictione Suspendirte alle Acte der Weihe, die die Jurisdiction nicht voraussetzen, ausüben, er kann taufen, Messe lesen ꝛc., aber nicht beichthören und absolviren, insofern diese hl. Functionen nicht bloß Ausflüsse des ordo, sondern zugleich auch Acte der Jurisdiction sind. Endlich entzieht die Suspensio partialis nur jene Verrichtungen, deren Vornahme speciell interdicirt ist; der vom Ordinationsrecht suspendirte Bischof kann alle übrigen bischöflichen Functionen ausüben; ist er ab ordine episcopali suspendirt, so ist er von der Vornahme jener Weiheacte ausgeschlossen, die dem Episcopate als solchem reservirt sind, diejenigen aber sind ihm gestattet, die als jura communia dem Episcopate und Presbyterate gemeinschaftlich zukommen. Ebenso kann ein Presbyter, der aus irgend welchen Gründen vom Predigen oder Beichthören ꝛc. suspendirt wurde, alle übrigen Verrichtungen der Weihe und der Jurisdiction vornehmen. — II. Die Suspension wird entweder für den einzelnen Fall speciell vom Richter verhängt (suspensio ab homine sive ferendae sententiae) oder sie ist durch das Gesetz schon mit gewissen Vergehen verbunden und tritt mit dem Vorhandensein des Vergehens ipso facto ein (suspensio a jure sive latae sententiae). Weder die eine noch die andere kann vom kirchlichen Obern nach Willkür verhängt werden, vielmehr ist die Procedur genau vorgeschrieben, die der Strafsentenz voranzugehen und nachzufolgen hat. Was zunächst die Suspensio ferendae sententiae betrifft, so muß der Schuldige vor ihrer Verhängung durch Mahnung und Warnung auf sein Vergehen aufmerksam gemacht worden sein. Diese monitio canonica, sich gründend auf den Ausspruch des Herrn (Matth. 18, 15 ff.), bildete schon in den ältesten Zeiten ein Hauptmoment des kirchlichen Strafverfahrens: so sagt die Synode von Ephesus in dem Berichte, den sie über die Absetzung des Nestorius an den Kaiser erstattete, sie habe, da der Angeklagte nach zweimaliger Vorladung sich nicht gestellt, zum dritten Mal Bischöfe an ihn abgeschickt, um ihn zum Erscheinen zu bewegen, weil die Canones eine dreimalige Warnung vorschreiben, — aber sie haben auch dießmal seine Hartnäckigkeit nicht zu beugen vermocht. Auf dem Concil zu Chalcedon wurde Dioscurus vor seiner Verurtheilung dreimal vorgerufen und zwar „weil die hl. Canones es so verlangen.“ Dieselbe Praxis der canonischen Ermahnung wurde fortwährend in der Kirche beobachtet. Das Concil von Rouen (1189) schreibt vor: decimas solvere nolentes secundum Domini nostri praeceptum admoneantur semel et secundo et tertio; qui si non emendaverint, anathematis vinculo feriantur (c. 5. C. XVI. q. 7.) Die Päpste schärfen die admonitio canonica wiederholt ein: c. 26. 61. X. de appellat. 2. 28; c. 48. X. de sentent. excomm. 5. 39; c. 9. h. t. in VI. 5. 11. In der Regel sollen drei Ermahnungen erfolgen (c. 6. X. de cohabit. cleric. 3. 2.) mit Einhaltung angemessener Zwischenräume, damit der Betreffende Zeit habe, zum Gehorsam zurückzukehren; wenn jedoch die Umstände es verlangen, so reicht auch eine einmalige Warnung hin (c. 9. de sentent. excomm. in VI. 5. 11.), nur muß sie dann in solchen Ausdrücken ertheilt werden, daß der Ermahnte daraus abnehmen kann, dieß sei die erste und letzte Ermahnung. Die monitio canonica, die dreifache wie die bloß einmalige, muß immer vom competenten Kirchenobern ausgehen, der Name dessen, an den sie gerichtet ist, ausdrücklich genannt werden und die Insinuation in Gegenwart von glaubwürdigen Zeugen erfolgen, damit nöthigenfalls das Factum der geschehenen Monition bewiesen werden kann (c. 48. X. de sentent.

excomm. 5. 39.). — Bleibt sie ohne Erfolg und verharrt der Ermahnte hartnäckig in seinem Widerstande, so ist die gerichtliche Untersuchung gegen ihn einzuleiten, wobei ganz dieselben processualischen Formen einzuhalten sind, die bei jeder andern richterlichen Untersuchung beobachtet werden (s. d. Art. Proceß), namentlich muß der Beklagte vorgerufen und ihm Gelegenheit gegeben werden, sich zu vertheidigen (c. 10. X. de except. 2. 25.). Gelingt ihm dieses nicht und ist der Beweis seines Vergehens vollständig geliefert, dann erst kann die Verhängung der Suspension erfolgen (c. 13. C. II. q. 1. c. 3. C. XV. q. 7. c. 6. C. XXIV. q. 3.). Die Sentenz ist ihm schriftlich zu eröffnen und in dem betreffenden Documente der Grund klar und deutlich anzuführen, auf welchen hin die Suspension erfolgte (c. 1. de sent. excomm. in VI. 5. 11.). Gewöhnlich wird darin auch angegeben, welche Art von Suspension, ob a beneficio oder ab officio oder beide zugleich, ob Suspensio partialis oder totalis verhängt werden wolle, ist hierüber nichts Specielles ausgesprochen, sondern nur ganz allgemein die „Suspension" genannt, so muß darunter die Suspensio totalis ab officio et beneficio verstanden werden, „quam propositio indefinita aequivalet universali" (c. 8. X. de aetat. et qualit. 1. 14.). — Wurde die Suspension ohne Beobachtung der bisher genannten Formalitäten verhängt, so ist sie null und nichtig, aber auch für den Fall, daß die Gerichtsformen vollständig eingehalten wurden, steht dem Verurtheilten, wenn er glaubt, Unrecht erlitten zu haben, immer noch das Rechtsmittel der Appellation an den höhern Richter (s. d. Art. Rechtsmittel) zu Gebot (c. 4. C. XI. q. 3. c. 5. X. de except. 2. 25.); eine solche Appellation hat indessen keinen Suspensiv- sondern bloßen Devolutiveffect, d. h. die vom judex a quo ausgesprochene Suspension bleibt trotz der Appellation bestehen und der Verurtheilte ist so lange als suspendirt zu betrachten, bis der judex ad quem die Sache aufs Neue untersücht und die Sentenz, falls sie eine ungerechte war, aufgehoben hat (c. 8. X. de offic. judic. ordin. 1. 31. c. 20. de sentent. excomm. in VI. 5. 11.); nur wenn die Appellation schon vor gefällter Sentenz eingelegt wurde, hat sie Suspensiveffect, d. h. die vom judex a quo nach erhobener Appellation ausgesprochene Suspension ist ungiltig (c. 12. X. de arbitris. 1. 43. c. 8. X. de relig. domib. 3. 36.). — Wenn die Kirche all' diese Vorschriften, die bei Verhängung der Suspension zu beobachten sind, in der weisen Absicht gab, den möglichen Mißbrauch der geistlichen Gewalt zu verhüten und Unschuldige vor Unrecht zu schützen, so kennt ihre Gesetzgebung doch auch eine Art von Suspension, die an diese Formen nicht gebunden ist. Der Bischof kann nämlich im Falle eines geheimen Vergehens, das ihm auf zuverläßigem Wege, jedoch extrajudiciell, bekannt geworden ist, ohne vorherige Untersuchung und förmlichen Urtheilsspruch die Suspension aussprechen. Diese Strafe, welche im Rechte unter dem Namen Suspensio ex informata conscientia bekannt ist, gründet sich auf den Ausspruch des Tridentinums (Sess. XIV. c. 1. de ref.): „ei, cui ascensus ad sacros ordines a suo praelato, ex quacunque causa, etiam ob occultum crimen quomodolibet, etiam extrajudicialiter, fuerit interdictus, aut qui a suis ordinibus seu gradibus vel dignitatibus ecclesiasticis fuerit suspensus, nulla contra ipsius praelati voluntatem concessa licentia de se promoveri faciendo, aut ad priores ordines, gradus et dignitates sive honores restitutio suffragetur." Zwar stehen die Worte: ob occultum crimen quomodolibet, etiam extrajudicialiter, nur im ersten Theil der betreffenden Bestimmung, der von der Zurückweisung vom Empfang der ordines handelt, nicht aber auch im zweiten, der von der Suspension redet, allein sie müssen offenbar auch auf den letztern bezogen werden: dieß verlangt schon der einfache Zusammenhang, auch würde im entgegengesetzten Falle den Bischöfen hier keine besondere Vollmacht ertheilt, die eine specielle Erwähnung verdiente, denn das Recht, wegen eines offenkundigen Vergehens und unter Beobachtung der processualischen Formen die Suspension zu verhängen, stand ihnen von jeher zu (Fagnani, Comment. ad c. 5. X. de

temporib. ordinat. 1. 11. n. 7.); jeden Zweifel aber über den Sinn der in Rede stehenden tridentinischen Bestimmung löste die Congregatio Concilii; der Bischof von Aleria stellte an sie die Frage: An verba illa; „ob occultum crimen quomodolibet, etiam extrajudicialiter,“ expressa duntaxat in prima parte periodi censeantur repetita in secunda parte, adeo ut inde colligi valeat, Praelatum nedum posse ob occultum crimen extrajudicialiter interdicere suo subdito ascensum ad ordines, sed itidem ob occultum crimen posse etiam extrajudicialiter illum suspendere ab ordinibus jam susceptis? Die Congregation antwortete (24. Nov. 1657) bejahend — mit dem Beisatze: non esse recedendum ab antiquis declarationibus, super hoc eodem dubio pluries datis (Benedict. XIV., de synodo dioeces. L, XII. c. 8. n. 3.). Wenn hienach die Berechtigung des Bischofs zur Verhängung der Suspensio ex informata conscientia nicht in Zweifel gezogen werden kann, so fügt das Recht noch die zwei weitern dem Wesen dieser Strafe ganz entsprechenden Bestimmungen bei, daß der Bischof dem Suspendirten keine Rechenschaft schuldig sei über den Grund seines Verfahrens und daß dem Bestraften das ordentliche Rechtsmittel der Appellation hier nicht zur Seite stehe; glaubt er Unrecht erlitten zu haben, so kann er nur an den Papst recurriren, der den Metropoliten oder einen benachbarten Bischof beauftragen wird, die Sache zu untersuchen und je nach Befund derselben die Suspension im Namen des Papstes zu bestätigen oder aber aufzuheben (Benedict. XIV. l. c. n. 4.). — Das Verfahren bei der Suspensio latae sententiae unterscheidet sich von der bisher besprochenen Suspensio ab homine nur dadurch, daß ihrer gerichtlichen Verhängung keine specielle monitio canonica vorherzugehen braucht, denn die Stelle derselben vertritt das Gesetz, das die Suspension für das betreffende Vergehen fortwährend androht, — sonst aber sind alle Formalitäten zu beobachten wie bei der Suspensio ab homine, namentlich muß die gerichtliche Untersuchung den Beweis geliefert haben, daß das Vergehen, auf welches die Suspension gesetzt ist, wirklich vorliege (c. 6. C. XXIV. q. 3.). Die Vergehen aber, welche die Suspension ipso facto nach sich ziehen, sind für die einfachen Cleriker folgende: a) Vergehen beim Empfang der Ordines. Hienach sind alle diejenigen der Suspension verfallen, die sich ordiniren lassen vor Erreichung des gesetzlichen Alters (c. 14. X. de temporib. ordinat. 1. 11.) oder mit Umgehung der für die verschiedenen Ordines festgesetzten Interstitien (c. 13. X. h. A. 1. 11.); ferner diejenigen, welche sich ohne Dimissorialien von einem fremden Bischofe ordiniren lassen (c. 1. 3. Dist. 71. Trid. Sess. XXIII. c. 8. de ref.) oder von dem eigenen in einer fremden Diöcese ohne Erlaubniß des episcopus loci (Trid. Sess. VI. c. 5. de ref.) oder von einem resignirten (c. 1. X. de ordinatis c. 1. 13.), häretischen, schismatischen, excommunicirten, suspendirten (c. 1. 2. X. de schismat. 5. 8.) oder von einem Titularbischof ohne Dimissorien (Trid. Sess. XIV. c. 2. de ref.); endlich die promoti per saltum (Trid. Sess. XXIII. c. 14. de ref.), die auf einen erdichteten Ordinationstitel Ordinirten (c. 1. 2. Dist. 70.), diejenigen, welche die Weihen empfangen, während sie excommunicirt oder interdicirt sind (c. 32. X. de sent. excomm. 5. 39.) oder die ordines majores sich conferiren lassen auf Dimissorien hin, die das Capitel vor Ablauf des ersten Jahres nach Erledigung des bischöflichen Stuhles ausgestellt hat (Trid. Sess. VII. c. 10. de ref.), deßgleichen ist suspendirt, wer während einer gültigen, wenn gleich noch nicht consummirten Ehe die Ordination empfing (c. unic. de voto, Extravag. Joann. XXII. 6.). — b) Vergehen bei Ausübung der Ordines, wornach mit der Suspension bedroht sind diejenigen, welche an einem interdicirten Orte oder in Gegenwart von Excommunicirten Gottesdienst halten, die Sacramente spenden oder den genannten Personen das kirchliche Begräbniß gewähren (c. 8. de privileg. in VI. 5. 7.); deßgleichen diejenigen, welche öffentliche Wucherer kirchlich beerdigen (c. 3. X. de usuris. 5. 19.); Pfarrer, welche clandestine Ehen nicht hindern (c. 3. X. de clandest. despons. 4. 3.) oder Angehörige einer fremden Pfarrei ohne Erlaubniß des parochus proprius

copuliren (Trid. Sess. XXIV. c. 1. de ref. matrim.); ferner die Geistlichen, welche die hl. Messe celebriren und in derselben nicht communiciren (c. 11. Dist. 2. de consec.) oder die bereits begonnene Messe ohne hinreichenden Grund wieder abbrechen (c. 57. Dist. 1. de consec.), endlich ist die Suspensio a beneficio über diejenigen Cleriker verhängt, die mit Hintansetzung der kirchlichen Vorschriften Kleider tragen, die für ihren Stand durchaus ungeziemend sind (c. 2. de vita et honest. cleric. in Clement. 3. 1.). — c) Vergehen bei Ausübung des Wahlrechtes: die Wahlberechtigten sind ipso jure suspendirt, wenn sie wissentlich einen Unwürdigen zum Bischof wählen oder die Cura animarum einem Unfähigen übertragen (c. 7. X. de elect. 1. 6.) oder die Wahl vollzogen unter ungebührlichem Einfluß der weltlichen Gewalt (c. 43. X. h. t. 1. 6.), ebenso wenn sie die vollzogene Wahl nicht innerhalb acht Tagen dem Gewählten anzeigen (c. 16. de elect. in VI. 1. 6) oder einen Candidaten postuliren, der noch nicht 27 Jahre alt ist (c. unic. de postulat. praelat. Extravag. commun. 1. 2.), endlich sind diejenigen der Suspension ipso facto verfallen, die bei dem hl. Stuhl Einwendungen gegen eine geschehene Wahl erheben und ihre Behauptungen nicht zu beweisen im Stande sind (c. 1. §. 2. de elect. in VI. 1. 6.) oder irgend Jemanden als Bischof oder Prälaten aufnehmen und anerkennen, der diese Eigenschaft nicht durch päpstliche Schreiben beweisen kann (c. 1. de elect. Extravag. Commun. 1. 3.). — d) Außerdem sind noch verschiedene andere Vergehen der Cleriker mit der Suspension bedroht: die Beraubung der Kirchen, Beneficien und frommen Stiftungen (Trid. Sess. XXII. c. 11. de ref.), die Beschwerung einer Kirche oder eines Beneficiums mit Schulden (c. 2. X. de solut. 3. 23.), die Verleihung und Annahme von Beneficien, deren Besitzer wegen einer Reise nach Rom abwesend sind (c. 3. de privileg. Extravag. Comm. 5. 7.), Simonie, sie mag verübt worden sein auf was immer für eine Weise (Constit. Pii V., Cum primum); deßgleichen unterliegen der Suspensio latae sententiae: die geistlichen Richter, welche aus Gunst oder in Folge von Bestechung ein ungerechtes Urtheil fällten (c. 1. de sentent. et re judic. in VI. 2. 14.), die concubinarii notorii (c. 10. X. de cohabit. cleric. et mulier. 3. 2.), die provocantes ad duellum vel illud acceptantes (c. 1. X. de cleric. pugnant. in duello. 5. 14.), diejenigen Cleriker, welche einem schismatischen Gegenpapst anhängen und eidlich versprechen, bei dem Schisma verharren zu wollen (c. 1. X. de schismat. 5. 8.), die raptores mulierum und deren Begünstiger (Trid. Sess. XXIV. c. 6. de ref. matrim.), endlich diejenigen, welche sich über die unbefleckte Empfängniß Mariä in ungehörige Erörterungen einlassen (Const. Pii V. Super specula) oder dieselbe bekämpfen (Const. Gregorii XV. Sanctissimus). Vgl. Ferraris, Prompta biblioth., s. v. Suspensio, art. IV.; über die Fälle, in welchen den Bischöfen und Capiteln die Suspension angedroht ist: Ibid. art. II. III. — III. Das Recht, die Strafe der Suspension zu verhängen, steht dem Papste zu für die ganze Kirche, dem Bischofe für die Diöcese, dem Abte für die Regularen seines Klosters; dieses Recht ist ein Ausfluß der kirchlichen Jurisdictionsgewalt, weßhalb es den Aebtissinen nicht beigelegt werden kann, denn da ihre Einweihung lediglich eine Laienbenediction ist, haben sie weder Antheil an der Gewalt der Weihe noch der Jurisdiction. Die Decretale c. 12. X. de majorit. et obed. 1. 33., in welcher Honorius III. der Aebtissin von Quedlinburg eine „jurisdictio" beilegt und die von ihr über die Stiftsfrauen und Cleriker ausgesprochene „Suspension" aufrecht erhält, kann gegen unsere Behauptung nicht angeführt werden (vergl. Seitz, Zeitschrift für Kirchenrecht, I. 3. S. 81 ff.) — Mit Ausnahme des Papstes können alle Cleriker mit der Suspension belegt werden; die Bischöfe aber genießen nach gemeinem Recht (c. 4. de sent. excomm. in VI. 5. 11.; c. 37. de elect. in VI. 1. 6.) das Privilegium, daß sie einer allgemein ausgesprochenen Suspension nicht unterliegen, außer wenn sie dabei speciell erwähnt worden sind. Die meisten Canonisten vindiciren dieses Privilegium mit Recht auch den Cardinälen, denn wenn diese vom Gesetze auch nicht

ausdrücklich genannt werden, so ist es doch constante Praxis der Kirche, an allen Vorrechten, die der bischöflichen Würde eingeräumt werden, auch die Cardinäle wegen ihrer hohen Stellung theilnehmen zu lassen. — Die Suspension kann nicht bloß über einzelne Personen, sondern auch über ganze Genossenschaften z. B. Capitel verhängt werden (c. 40. de elect. in VI. 1. 6.), im letztern Falle entzieht sie der Genossenschaft die Ausübung aller derjenigen Rechte, die ihr als Corporation zustehen. — IV. Was die Wirkung der Suspension betrifft, so begeht Jeder eine schwere Sünde, der eine ihm interdicirte Function vornimmt und derjenige, welcher ab ordine suspendirt einen Act der Weihe ausübt, wird irregulär (c. 1. de sent. et re judic. in VI. 2. 14. c. 1. de sent. excomm. in VI. 5. 11.) Wird die Suspensio ab ordine et beneficio wissentlich verletzt, namentlich durch Darbringung des hl. Meßopfers, so zieht sie die immerwährende Deposition nach sich (c. 3. 4. X. de cleric. excomm. 5. 27.). Wer a beneficio suspendirt ist und dennoch die Einkünfte seiner Pfründe bezieht, hat vollständige Restitution zu leisten entweder an seine Kirche oder die Armen seiner Gemeinde; außerdem soll er seines Beneficiums für immer verlustig gehen (c. 1. §. 2. c. 16. de elect. in VI. 1. 6.). Eine ähnliche Strafe, nämlich vollständige Deposition ist von der Gesetzgebung über diejenigen verhängt, welche wegen Unenthaltsamkeit suspendirt waren, aber nichtsdestoweniger die hl. Functionen ausübten (c. 13. X. de vita et honest. cleric. 3. 1.). Die Suspension von den Verrichtungen eines niedern Ordo schließt von dem Empfange eines höhern aus; wer dagegen von einem höhern Ordo suspendirt wurde, kann die niedern ausüben: „est enim perquam ridiculum, eum qui minoribus honoribus poenae causa prohibitus est, ad majores aspirare; majoribus tamen prohibitus minores petere non prohibetur (fr. 7. §. 22. Dig. de interdictis. 48. 22.).“ Da die Strafe der Suspension immer wegen eines persönlichen Vergehens verhängt wird, so ist sie mit der Person des Betreffenden unzertrennlich verbunden; wer daher an einem Orte suspendirt ist, ist es überall, wohin er sich begeben mag (Glossa ad c. 53. X. de appellat. 2. 28.), es gilt in Betreff der Suspension ganz dasselbe, was die Canonisten über die Excommunication sagen: „afficit personam eamque sequitur sicuti lepra leprosum.“ Endlich muß den angeführten Wirkungen noch die weitere beigefügt werden, daß die von einem Suspendirten vorgenommenen Functionen an sich giltig sind — mit Ausnahme der Wahlhandlungen c. 16. X. de elect. 1. 6.) und derjenigen Acte, die Ausflüsse der Jurisdictionsgewalt sind; daher ist die von einem Suspendirten ertheilte absolutio a peccatis ungiltig, es müßte denn nur sein, daß seine Suspension völlig unbekannt war, in welchem Falle die Kirche supplirt (fr. 3. Dig. de offic. Praetor. 1. 14.). — V. Die Aufhebung der Suspension kann in dreifacher Weise erfolgen. War sie als Strafe für ein begangenes Vergehen auf die Dauer einer bestimmten Zeit z. B. ein Jahr, drei Jahre 2c. verhängt, so hebt sie sich nach Verfluß dieser Zeit von selbst auf und es bedarf keiner besondern Erklärung von Seiten des Kirchenobern, der sie verhängte (Glossa ad c. 1. de decimis in Clement. 3. 8.). Wurde dagegen die Suspension in der Form einer eigentlichen Censur, d. h. in der Absicht ausgesprochen, den Ungehorsamen zur Unterwerfung unter das Gesetz zu vermögen und ihn zu bessern, so wird sie, wenn dieß Ziel erreicht ist, durch Absolution gehoben, die der competente Kirchenobere auszusprechen hat, aber nicht ertheilen soll, bevor der Suspendirte eidlich gelobt hat, sich fortan der Kirche zu unterwerfen und den etwa angerichteten Schaden zu ersetzen (c. 51. 52. X. de sent. excomm. 5. 39.). Eine besondere Formel für die Absolution ist nicht vorgeschrieben, der Kirchenobere kann sie in jeder beliebigen Weise ertheilen, wenn nur sein Wille, zu absolviren, darin deutlich ausgesprochen ist. Endlich kann die Suspension, die wegen eines Vergehens für immer verhängt wurde, durch Dispensation gehoben werden; dasselbe ist der Fall, wenn die Strafe auf die Dauer einer bestimmten Zeit lautete, diese aber noch nicht abgelaufen ist. Das Recht, von der Suspensio ferendae sententiae zu absol-

viren, steht nur demjenigen Kirchenobern zu, der die Strafe verhängte oder seinem Stellvertreter, Bevollmächtigten, Nachfolger: sede vacante absolvirt das Capitel von der Suspension, die der verstorbene Bischof verhängt hatte. Ebenso kann von der Suspensio latae sententiae an sich nur derjenige absolviren, der das Gesetz erließ, das die Strafe androhte — also in der Regel der Papst; jedoch ist es allgemeiner Grundsatz, daß auch der Bischof zu absolviren befugt sei mit Ausnahme derjenigen Fälle, die speciell der päpstlichen Absolution reservirt sind (c. 29 X de sent. excomm. 5. 39). — Vgl. über die Suspension: Van-Espen, J. E. U. P. III. tit. 11. c. 10 und Tractatus de Censuris ecclesiast. in Opp. — Reiffenstuel, J. C. U. Lib. V. tit. 39. §. 6. Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Suspensio. Laymann, Theolog. Moral. L. I. tract. V. p. 3. — Vergl. ferner hierzu die Art. Censuren, Dienstunfähigkeit, und Kirchenstrafen. [Kober.]

Suspensiveffect, s. Rechtsmittel.

Sutri. Wohl nur einem zufälligen Umstande verdankte das kleine Sutri, eine Tagereise von Rom an der via flaminia gelegen, eine welthistorische Berühmtheit. Es ist ungewiß, was Papst Gregor VI. bewog, nachdem er die beiden übrigen Bewerber um das Papstthum beseitigt hatte, die Ankunft des teutschen Königs Heinrichs III. nicht in Rom zu erwarten, sondern in Sutri vor der Ankunft des neuen Kaisers in Rom ein Concil zu halten, dessen Ausgang für ihn kaum zweifelhaft sein konnte. Den teutschen Quellen zufolge war es der teutsche König, welcher, ehe er die Kaiserkrone empfing, zuerst den römischen Stuhl von einem Würdigen eingenommen wissen wollte, und deßhalb, wie Hermann von Aue sagt, den Gratian (Gregor VI.) seiner Würde beraubte. Andere aber stellen sowohl Bonizo, als der Abt Desiderius und die gleichzeitigen Quellen bei Mai, (Spicil. Rom. VI.) die Sache anders dar. Gemeinsam von dem Könige wie von den ihn begleitenden Bischöfen ersucht, hielt Gregor VI. die Synode zu Sutri, auf welcher er selbst gestand, daß er mit Unrecht die päpstliche Würde erlangt habe; somit wurde er nicht durch den teutschen König abgesetzt, sondern begab freiwillig sich des Papstthums. Leider ist es Cardinal Baronius selbst gewesen, welcher in Bezug auf diesen wichtigen Umstand nur Herm. Contr. folgend, wider die Absetzung des Papstes durch den König polemisirt, und durch diese einseitige Quellenkunde diejenigen Chroniken der 13., 14. rc. Jahrhunderte gleichsam rechtfertigte, die in dem rechtmäßigen Nachfolger Papst Gregor's (Clemens II.) nur einen Eindringling gewahrten, wobei ihnen die Verwechslung mit Clemens III., einer der Creaturen Friedrich Barbarossa's zu Hülfe kam. Pagi hat (Critica hist. chronologica P. IV. p. 171) die Sache vom richtigen Standpuncte aufgefaßt. Vgl. auch Höfler teutsche Päpste I. S. 230. An dieses Concil zu Sutri vom J. 1046 knüpft sich dann die Reformation des römischen Stuhles durch die teutschen Päpste, der welthistorische Wendepunct der Kirchengeschichte, den man gewöhnlich mit Gregor VII. bezeichnet, welchen man aber mit dem Aufkommen der teutschen Päpste bezeichnen sollte, deren großartige Wirksamkeit übrigens selbst Voigt entgangen ist. Eine zweite Synode wurde zu Sutri 1059 in den Tagen Papst Nicolaus II. gehalten, wobei der Gegenpapst Johannes Mincius aus dem Geschlechte der Grafen von Tusculum abgesetzt und Gerhard Bischof von Florenz als rechtmäßiger Papst begrüßt wurde (Höfler, teutsche Päpste, II. S. 280—293). Wurde durch die eine Synode das Werk der kirchlichen Reform eingeleitet, so wurde es durch die zweite fortgesetzt und gesichert, so daß das kleine Sutri hiedurch eine eigenthümliche Berühmtheit erlangte. Von teutschen Reisenden wird es als von der Hauptstraße links abgelegen, selten oder gar nicht besucht, obwohl es, da von hier aus so großer Ruhm für die teutsche Nation hervorging, eine nähere Untersuchung seiner mittelalterlichen Antiquitäten wohl verdiente. [Höfler.]

Swatopluk, s. Mähren.

Swatovit von Saxo Grammaticus (hist. Danic. lib. XIV) Swantowith, von Helmold (chron. Slavorum II, 12) Zuantewith genannt, war der angesehenste Götze der heidnischen Wenden und hatte seinen Sitz auf Arkona, einem steilen Vorgebirge der Insel Rügen. Auf einem ebenen Platze, mitten in der nur zur Kriegszeit bewohnten Stadt, stand der aus Holz zierlich gezimmerte Tempel mit dunkelrothem Dache. Im innersten Raume, der mit niederschwebenden Teppichen verhängt war, befand sich die aus Holz gefertigte Bildsäule von übermenschlicher Größe. Auf 4 Nacken ruhten 4 Köpfe, von denen 2 nach der Brust und 2 nach dem Rücken gewandt, aber je etwas nach rechts und links hingebeugt waren, Haupthaar und Bart waren nach Landessitte gestutzt, die rechte Hand trug ein mit Metall verziertes Trinkhorn, der linke Arm war bogenförmig in die Seite gestemmt, den Leib deckte ein bis zu den Schienbeinen reichendes Gewand, die Füße aber standen so natürlich auf dem Boden, daß man das in der Erde verborgene Gestell, worin die riesige Bildsäule Haltung und Festigkeit hatte, nicht bemerkte. Nahe bei dem Götzenbilde hingen Sattel, Zaum und ein großes glänzendes Schwert, dessen Handgriff und Scheide mit Silber ausgelegt und mit Bildwerk geschmückt war. Außerdem hingen an den mit Purpur bedeckten Wänden allerlei Hörner von wilden Thieren und viele Geschenke an Gold und Lanzen, welche Verehrer von nah und fern, besonders in dem letzten Jahrhunderte vor dem Sturze des Heidenthums, ihm dargebracht. — Nach der Ernte versammelten sich die Inselbewohner in Arkona, um das Hauptfest zu begehen. Der Oberpriester, der allein Haar und Bart unverschnitten trug und der allein nur in den Tempel gehen durfte, reinigte Tages zuvor denselben sorgfältig mit einem Besen. Um nicht durch menschlichen Hauch die Gottheit zu besudeln, wagte er nicht dabei Athem zu holen, sondern eilte von Zeit zu Zeit an die Thüre, Luft zu schöpfen. Am Festtage untersuchte er, während das Volk draußen harrte, das im vorigen Jahre mit Meth gefüllte Horn, um ein Wahrzeichen der Fruchtbarkeit des nächsten Jahres zu finden. War der Inhalt nicht vermindert, so schloß man auf reichen Segen für das folgende Jahr, fehlte aber etwas, so war es ein Zeichen von Mißwachs, und das Volk wurde zur Sparsamkeit gemahnt. Dann sprengte der Oberpriester das Getränk aus dem Horne vor die Füße des Götzen, füllte es mit frischem Weine, leerte S. zutrinkend das Horn in einem Zuge, füllte es nochmals und gab es ihm in die rechte Hand zurück. Hierauf wurde ein fast mannshoher, runder Honigkuchen gebracht und zwischen den Oberpriester und das Volk gestellt. Wurde die Frage, ob man ihn hinter dem Kuchen sehe, bejaht, so wünschte er im nächsten Jahre nicht sichtbar zu sein, so groß möge Ernte und Kuchen werden! Zuletzt grüßte er das versammelte Volk im Namen des Weltsiegers, ermahnte es zur Ehrfurcht und Treue gegen die Gottheit, versprach den Standhaften Glück zu Wasser und zu Lande und bedrohte die Abfallenden mit Verderben. — Nachdem man die Erstlinge der Feldfrüchte dargebracht, Opferthiere, und wenn des Gottes Zorn Sühnung forderte, auch Christen geschlachtet, ging es zum Schmause. Bei fröhlichem Gelage und tobender Lustbarkeit wurde der Rest des Tages hingebracht; Unmäßigkeit und Völlerei galten hierbei als höchste Tugend. Dem Tempelschatze wurde nicht bloß der dritte Theil der Kriegsbeute zugewiesen, sondern jeder Mann und jede Frau mußten jährlich ein Goldstück darbringen. Selbst fremde Kaufleute, welche zur Zeit des Häringsfanges (November) an der Küste landeten, durften weder kaufen noch verkaufen, wenn sie nicht zuvor das Beste ihrer Waare der Gottheit dargebracht. Auch besaß S. eigene Ländereien, die für ihn bestellt wurden. Eine Trabantenschaar von 300 kampfgeübten Reitern suchte den durch Orakel erklärten Willen sofort auszuführen. Zur Weissagung bediente man sich nämlich eines weißen Rosses, welches nur der Oberpriester füttern und besteigen durfte. Man wähnte, S. reite auf demselben des Nachts gegen die Feinde aus; denn oft wurde es am Morgen mit Schweiß und Staub bedeckt gesehen. War ein Krieg beschlossen, so wurden vor dem Tempel 3 Paar Speere in einiger Entfernung von einander kreuz-

weise mit den Spitzen in die Erde gesteckt, und über dieselben das Roß geführt; überschritt es alle mit dem rechten Fuße zuerst, so galt es als günstiges Zeichen, trat aber das Thier bei einem mit dem linken Fuße an, so wurde das Vorhaben aufgegeben und später erneuert. — S. hatte noch andere Tempel auf Rügen, doch standen deren Priester dem zu Arkona an Würde nach; der Oberpriester wurde von den Ranen höher geachtet als der König. Daß S. von swiety Wit, d. h. heiliger Veit, abstamme, ist ein Mährchen, ebenso unbegründet ist die Meinung, daß die Rangordnung der Priester eine Nachbildung der kath. Hierarchie sei, gleiche Stellung, wie bei den ranischen Priestern, findet sich bei den Indern, Aegyptern, Mongolen und Negern, ja sie liegt in der Natur des Menschen und der Verhältnisse gegründet. Die einzig richtige Etymologie ist S. abzuleiten vom slavischen swiat die Welt, das Licht, und vit der Sieger. Als Lichtgott ist ihm das weiße Roß zugesellt, als Weltsieger schaut er mit 4 Häuptern nach allen 4 Weltgegenden. — Am 15. Juni 1168 (Tag des hl. Veit) ward der Tempel und Cultus des Götzen vernichtet. — Vgl. d. Art. Rügen. [Weltzel.]

Swedenborg und Swedenborgianer. Emmanuel von Swedenborg, der Sohn des Jasper Swedberg, Bischofs von Westgothland, wurde geboren zu Stockholm am 29. Januar 1688; wurde im J. 1716 als Bergrath angestellt, und bald darauf unter dem Namen von Swedenborg in den Adelsstand erhoben — 1719. Im J. 1747 legte er seine Aemter nieder, und beschäftigte sich nun einzig damit, die „Neue Kirche", genannt das „Neue Jerusalem" zu stiften. Diese Kirche sollte am 19. Juni 1770 anfangen, als am Tage nach der Vollendung seiner Hauptschrift „Vera christiana religio, continens universam theologiam Novae Ecclesiae", Amst. 1771 (neue Ausgabe zu Tübingen im J. 1831—32. 4 Bde. 8.). Swedenborg starb am 24. September 1772 zu London, wohin er sich, um Gläubige zu gewinnen, begeben hatte. Er stützte sich bei Mittheilung seiner Lehren auf Visionen, auf den Umgang mit jenseitigen Wesen. Die erste Vision, eine Erscheinung des Herrn, hatte er im J. 1743 zu London gehabt, und diese Visionen der verschiedensten Art wiederholten sich. Die Ansichten Swedenborgs laufen auf einen mystischen Spiritualismus hinaus. Die „Neue Kirche" lehrt nämlich: 1) daß Gott dem Wesen und der Person nach Einer, als solcher aber dreieinig ist, indem er eine Seele hat (den Vater), einen gottmenschlichen Leib (den Sohn), und eine auswirkende, erwärmende und erleuchtende Kraft (den hl. Geist); daß er 2) die Liebe selbst, die Weisheit selbst, und das Leben selbst ist, und daher nur das Gute will und thut, vermöge seiner Liebe aber das Böse nicht verhindern kann, weil er als Liebe nicht bloße Werkzeuge, sondern nur freie Wesen und ein Reich des Himmels aus denjenigen will, welche seinen Einflüssen sich öffnen, und sie in sich herrschen lassen. Auch die Kirche Christi soll Niemand zu dem Guten zwingen. 3) Lediglich in dieser Freiheit nahm das Böse seinen Ursprung; es hat sich nicht durch Zurechnung, wohl aber als ein Hang auf die Nachkommen vererbt; dieser Hang hat sich durch die hinzukommenden wirklichen Sünden jeder Generation fortwährend gesteigert, und zuletzt zu einer solchen Verderbniß des menschlichen Geschlechts und damit auch der Geisterwelt geführt, daß die bisherigen göttlichen Anstalten und Einwirkungen nicht mehr ausreichten, sondern die glänzendste That und tiefste Herablassung der göttlichen Liebe nöthig wurde, um die Menschen diesseits und jenseits zu retten, um die Kraft zur Besserung und Beseligung für alle und auf immer herzustellen. 4) Wie aber Besserung und Wiedergeburt die Bedingung der Gerechtigkeit und Seligkeit ist, so hat auch keiner das Leben, die Freiheit und die Kraft zum Guten aus sich selbst, sondern sie ist eine Folge der allgegenwärtigen Einwirkung des göttlichen Erlösers (seines verklärten Fleisches und Blutes); daher sich Niemand Verdienst oder Gerechtigkeit zuschreiben kann, sondern diese allein dem Gottmenschen gebühren. So stellt Dr. Immanuel Tafel, in Teutschland der bekannteste Anhänger Swedenborgs, die Lehre „der Neuen Kirche" dar, und führt sodann achtzehn theologische

Schriften Swedenborgs an, in denen derselbe sein Lehrgebäude entwickelt hat, und welche alle durch die Thätigkeit Tafels und seiner Freunde „in der Verlagsexpedition" zu Tübingen neu herausgekommen sind, zum Theil in der Ursprache, zum Theil in teutschen Uebersetzungen. Die Swedenborgianer traten zuerst im J. 1783 als eine Gesellschaft zur Sammlung der Schriften Swedenborg's auf; erst im J. 1788 traten dieselben in Schweden und England mit einer Gemeindeverfassung als „die Neue Kirche" hervor. — Die Zahl der Swedenborgianer war nie groß. In Schweden wurden in neuerer Zeit 50 Pfarrer eines protestantischen Bisthums als geheime Anhänger Swedenborg's bezeichnet. In England (auch auf den Inseln Jersey und Guernsey) bildeten die Swedenborgianer eine Anzahl von Gemeinden; nach America verbreiteten sie sich von England aus, und hatten eine Zeit lang 27 Gemeinden mit 33 Kirchen. Ihre Anzahl daselbst wird aber nicht über 5000 geschätzt. Ihre Verhältnisse daselbst müssen wohl nicht die blühendsten sein; sonst hätten sie nicht im J. 1852 an den Erzbischof von New-York ihre dortige Kirche verkauft, welcher dieselbe für den katholischen Gottesdienst einrichten ließ, und am 1. Juni 1852 unter Assistenz von 4 Bischöfen weihte. Diese Kirche steht nun unter der Leitung des berühmten Convertiten Dr. Forbes, dem auch der Convertitenunterricht des jüngst gleichfalls zu der Kirche zurückgekehrten protestantischen Bischofes Dr. Yves übertragen wurde (l'Ami de la réligion vom 22. Juni 1852; vom 8. Januar 1853). — Man braucht kein Prophet zu sein, um vorauszusehen, daß die „Neue Kirche" ihre Glanzperiode schon zurückgelegt hat. Neue verwandte Secten sind inzwischen aufgetaucht, und die „Neue Kirche" ist alt geworden. Geht es sogar schon mit den Irvingianern rückwärts, so wird dem „Neuen Jerusalem" kein besseres Loos beschieden sein. Merkwürdig aber ist die literarische Rührigkeit der „Neuen Kirche" in Tübingen; allein in den zwei jüngst verflossenen Jahren 1851 und 1852 sind in der Verlagsexpedition eine große Zahl Schriften in dieser Richtung erschienen, wovon uns vorliegt: „die Friedenstheologie" von Dr. Tafel. 2. Aufl. 1852, worin der Verfasser u. a. ausführlich gegen „Möhler's Entstellungen" der Lehre seines Meisters in der Symbolik eifert. Nach den oben von uns aus der „Friedenstheologie" angeführten Lehrsätzen der „Neuen Kirche" hat Möhler aber nichts entstellt. Ueber Swedenborg hat auch Görres geschrieben — 1827; sodann Schneider; Vorherr; Seufert u. a. — Verwandt mit den Swedenborgianern sind die „Spiritualisten", welche im J. 1848 aus der Familie Fox zu Rochester im Staate New-York hervorgingen, und seitdem zu einer der zahlreichen Secten Nordamerica's herangewachsen sind. Es spuckte zu jener Zeit im Hause Fox; und die jungen Töchter desselben behaupteten, daß Geister in Donnerstimmen mit ihnen sprächen. In ganz America sprach man von dem „Rochester rappings" und von der „spiritual Knocking", d. h. von dem Geisterspuck zu Rochester. Die Töchter Fox versäumten nicht, von ihren Wundergaben Gebrauch zu machen; sie reisten seit 2 Jahren durch alle Staaten Nordamerica's, gaben gute Rathschläge für 5 Franken und ließen jene, die es verlangten, Geisterstimmen hören, wobei sie sich selbst die Uebersetzung dieser Stimmen vorbehielten. Bald stellten sich Anhänger ein; ehrwürdige Diener des Worts, ein Reverend Hammond und Scott glaubten und schauten — Geister, hörten sie wenigstens und machten sie reden. Ein förmlicher Briefwechsel zwischen dieser und jener Welt entspann sich; Washington, Franklin, und hundert andere große Todte schrieben herüber, wie man über das Weltmeer schreibt, ja es erschien ein Journal, als dessen vorzugsweise Mitarbeiter die Todten schreiben oder doch dictiren. Der ehrwürdige Scott zog, predigend die neue Geisteslehre, im Gefolge von 12 Aposteln aus, und ließ sich vorerst auf einem hohen Berge nieder. Es werden schon regelmäßige Geistervorlesungen, oder besser Stunden gehalten, wo die Geister (vor dem neugierigen Publicum) auf Commando ihren Spuck treiben. Schon beabsichtigte man einen allgemeinen Geistercongreß, wozu auch die Geister der alten Welt berufen werden sollten, u. s. w. Einen solchen Geisterspuck findet man

beschrieben in der Allgem. Ztg. vom 26. September 1852: „Ein Besuch bei den Geisterklopfern jenseits des Oceans." Vgl. L'église aux états-unis. Les Swedenborgiens. — Les spiritualistes — im Ami de la réligion vom 17. Juni 1852. Vgl. hierzu die Artikel: Antitrinitarier, Chiliasmus, Schwärmerei und Separatisten. [Gams.]

Sydney, Erzbisthum in Australien. Zur Orientirung s. den Art. Südseeinseln. Es wurde als Erzbisthum errichtet im J. 1842. Erster und bisher einziger Erzbischof war Monſ. Polding. Bald erhob sich in Sydney eine erzbischöfliche Cathedrale zu unsrer lieben Frau, welche, mit Ausnahme der ältern Kirchen auf den Philippinen das prächtigste kirchliche Gebäude in Neuholland ist. Doch schon nach wenigen Jahren war diese Kirche zu klein geworden; im August 1851 hielten die Katholiken zu Sydney, unter dem Vorsitze des Erzbischofs Polding, ein Meeting, um über die Mittel zu Erweiterung und Vervollständigung der Domkirche zu berathen. Die erste Sammlung zu diesem Zwecke ergab reiche Beiträge, wie das „Tablet" vom 17. Januar 1852 berichtet. Dieselbe Zeitschrift gibt folgende Statistik des Erzbisthums Sydney. Die Zahl der Katholiken in New-Südwales beträgt: 56,899 mit 40 Geistlichen; nämlich einem Erzbischof, 2 Coadjutoren, einem Generalvicar, einem Archidiacon, einem Decan von Sydney, 3 Landdecanen und 32 Missionspriestern, deren Bezirke auf 800 Meilen in die Länge und 400 Meilen in das Innere sich erstrecken. Mit dem Erzbisthum Sydney wurden vorerst 2 Bisthümer errichtet: 1) Hobart-Towe, welches die Insel Vandiemensland umfaßt, und deren erster Bischof Monſ. Willson ist. 2) Das Bisthum Adelaide, welches Südaustralien (Port-Philipp), und die Känguruinsel umfaßte. Der erste Bischof von Adelaide hieß Humphry; dieser Name findet sich noch in der Rechnungsablage des Missionsvereins vom J. 1847; in der Rechnung vom J. 1848 wird der Bischof von Adelaide Murphy genannt. In einem Schreiben des Bischofs von J. 1851 finden wir die Angabe, daß damals Kirchen zum Theil errichtet, zum Theil im Bau begriffen waren zu Clare, Willunga, Mount Barker, Gawler Town, Kapunda und Little Para, und daß Priester diesen einzelnen Distrikten zugetheilt worden seien (The Tablet vom 15. November 1851). Durch ein seltenes Glück erhielt das Bisthum Adelaide alsbald nach seiner Begründung eine Dotation von 500 Morgen des besten Landes, nebst 2000 Pfund Sterling für den neuen Bischof, von einem katholisch gewordenen Anglicaner. Derselbe wies 4 Morgen Landes auf einem hochgelegenen Platze Adelaide's zum Baue einer Kirche an. Diese Cathedrale aber ist, wie uns mündliche Berichte versichern, von sehr bescheidenen Dimensionen. Zu diesen drei Bisthümern kam im J. 1845 das Bisthum Perth, welches im Südwesten von Australien, am Schwanenflusse liegt. Der Missionär Brady, der besonders segensreich für die Bekehrung der Ureinwohner gewirkt hatte, kam im J. 1844 nach Rom, und wurde erster Bischof von Perth, welches Bisthum besonders für die Ureinwohner errichtet wurde. Bischof Brady ist der erste Europäer, welcher ein Lexikon der Sprache der Ureinwohner Neuhollands schrieb, das im J. 1845 von der Propaganda in Rom gedruckt wurde. Am 15. September 1845 reiste Bischof Brady wieder mit 4 italienischen Passionisten, 3 Benedictinern aus Spanien, 5 französischen, 3 irischen Priestern, 9 Studirenden und 6 Ordensfrauen zurück. Der Bischof Brady hatte zugleich in Rom den Auftrag erhalten, 2 neue apostolische Vicariate, das von der Sunda, und das von Port Essington oder Puerto-Victoria, im Nordwesten (Süden?) und Norden Australiens, zu gründen. Die Gerichtsbarkeit des neuen Bischofs erstreckte sich so über 2 Millionen Eingeborne, und achttausend Colonisten, die auf einer Strecke von 600 Stunden an der Küste zerstreut wohnten. Die Stadt Perth zählte damals etwa 3000 Einwohner, wovon ein kleiner Theil Katholiken, und bisher ohne Seelsorge waren. Am 8. Januar 1846 kam der neue Bischof mit seinem Gefolge von 30 Personen in Perth an. Unter diesen war auch der Benedictiner Dom

Serra, welcher in dem „Catholic Directory" für England vom J. 1852 als Coadjutor des Bischofs Brady aufgeführt wird; Dom Rosendo Salvado, jetzt Bischof von Puerto-Victoria, befand sich unter den Missionären. Diese beiden Benedictiner drangen alsbald in die Urwälder Australiens vor, um dort ein Kloster ihres Ordens zu gründen, sie allein, lediglich in Begleitung eines französischen Novizen und eines irländischen Katecheten. Der Franzose erlag dem Elende und starb; der andere, ein armer Jüngling, kehrte in seine Heimath zurück. Jener Franzose war ohne Zweifel der junge Benedictiner aus dem berühmten Kloster Solesmes, Dom Leandre, von dem im 6. Hefte der Missionsannalen von 1846 ein überaus ansprechender Brief an seinen Abt Dom Gueranger von Solesmes steht, welchen wir nachzulesen bitten. Und der hoffnungsvolle Ordensmann starb, ehe er eine Frucht seiner Mühen geerntet hatte. Dom Serra und Dom Salvado aber schwanden aus Mangel an Lebensmitteln zu Gerippen zusammen; ihre Kleidung bestand nur noch aus vielen zusammengenähten Stücken. „Wir lebten in völliger Hilfslosigkeit, schreibt Salvado (welcher seiner Zeit zu den berühmtesten Organisten Italiens zählte), und waren sogar von dem unentbehrlichsten Lebensbedarfe entblöst. In dieser äußersten Noth wurde beschlossen, daß ich mich nach Perth, welches 120 Meilen entfernt liegt, begeben sollte, um dort Hilfe zu suchen. An der Kirchthüre stehend, bat ich um Almosen, und gelangte dadurch und durch einige andere Schritte zu einer kleinen Summe, die mich in den Stand setzte, die nöthigsten Kleider und Nahrungsmittel anzuschaffen; und mit diesen Vorräthen beladen, eilte ich nach unserer Hütte zurück" (Annalen von 1850. 4. Heft S. 53). — Später wurde Salvado zum Bischofe von Port-Victoria ernannt, und steht als solcher schon in der Jahresrechnung des Missionsvereins vom J. 1850. So wurde das bisherige apostolische Vicariat Port-Victoria von Perth als eigenes Bisthum getrennt. Es ergaben sich aber starke Differenzen zwischen dem Bischofe Brady und Salvado, in Folge deren Salvado eine geraume Zeit in Europa weilen mußte. Diese Differenzen wurden nun zu Rom gelöst, wie es scheint, nach dem Wunsche Salvado's. Es gelang dem Bischof von Puerto-Victoria, eine Anzahl von Mitarbeitern, besonders in Spanien, zu gewinnen; er hat 35 junge Männer, meistens frühere Handwerker, vermocht, mit ihm das Werk der Civilisation Australiens zu theilen. Am 13. November 1852 hat diesen Männern der Pater Miguel Muntadas, Mönch von Mont-Serrat, in der Kirche unsrer Frau vom Meere zu Barcelona das Gewand des hl. Benedictus übergeben, sodann hat er sie mit dem Banner der hl. Jungfrau gesegnet, welches die Erzbruderschaft dieser Stadt der Mission geschenkt hatte; dann nach der Messe, in der die jungen Leute den Leib des Herrn empfingen, zogen sie in Procession in den Hafen von Barcelona, von wo sie ein Dampfschiff bis Cadix führte. Hier erwartete sie ihr Bischof Salvado mit einigen andern Geistlichen, wodurch die Gesammtzahl der Missionäre auf 40 stieg. Von Cadix aus traten sie im Dezember ihre Reise nach Neuholland an, und befinden sich demnach jetzt noch (21. Januar 1853) auf dem Wege dahin. Das Bisthum Port-Victoria, wohin sich diese Missionäre begeben, liegt im Norden von Neuholland; nicht sehr weit von den Philippineninseln entfernt, auf welchen sich die Spanier durch ihren Missionseifer aus früherer Zeit ein unvergängliches Denkmal errichtet haben. Das neue Bisthum Port-Victoria wird vorzugsweise gleichfalls von Spaniern gegründet; und wir zweifeln nicht, daß die Spanier hier auf Neuholland, mit den Franzosen und den Engländern wetteifernd ihre altbewährte Tüchtigkeit als Missionäre an den Tag legen werden. So viel läßt sich jetzt schon mit Sicherheit sagen, daß das neue Bisthum Port-Victoria eine bessere Ausstattung an Missionären hat, als irgend eines der neuholländischen Bisthümer, und daß dasselbe eine baldige blühende Zeit zu erwarten habe. — Aber auch das ältere Bisthum Perth, von welchem Port-Victoria sich abgetrennt hat, ist nicht zurückgeblieben (l'Ami de la réligion vom 22. Juli, 17. August und 16. December,

sowie vom 5. Februar 1852). Schon im J. 1849 ging eine Anzahl spanischer Benedictiner in die Mission des im J. 1845 errichteten Bisthums Perth. Die kleine Genossenschaft ließ sich theils in Perth, theils in dem neuen „Subiaco", 4 Meilen von Perth, nieder, während sie an einem andern Orte ein „neues Norcia" gründeten. An den vorzüglichsten Festen vereinigten sich die Brüder zu geistlichen Uebungen. Der Obere aller dieser Anstalten ist der Coadjutor Serra, der seine frühere Hütte nun in eine anständige Wohnung im Innern umgewandelt hat, während die Außenseite noch ärmlich ist, wie zuvor. Die vor 5 Jahren gebaute Kirche reichte schon für die Zahl der Gläubigen nicht mehr zu. Im J. 1851 war das Kloster Subiaco beinahe vollendet; allein es waren nur Wände von Holz und Erde mit einem Dache aus Baumstämmen; die Capelle war aus Brettern errichtet. Rings um das Kloster war Urwald, den die Mönche ausrodeten, um nach der Weise ihrer Väter vor 13 Jahrhunderten den Boden urbar zu machen. Sie genießen nun, wie einer dieser Männer schreibt, „einen unermeßlichen Trost darin, so zu leben, wie die ersten Schüler des hl. Benedictus gelebt haben." Der Gottesdienst zu Perth wird mit aller möglichen Feierlichkeit begangen. Die Verfolgungen aber, welche diese Mönche erlitten, hatten ihnen bis jetzt noch nicht erlaubt, den Wilden solche Sorge zuzuwenden, wie sie es wünschten. Die Wilden zeigten bis jetzt wenig religiöse Empfänglichkeit, obgleich sie im Ganzen von sanftmüthigem Charakter sind; empfänglicher scheinen die Kinder zu sein. Indeß ist dieses Benedictinerkloster nicht die einzige derartige Anstalt in Neuholland; der Erzbischof Polding hat schon vorher ein Mönchs- und Nonnenkloster gegründet; in dem erstern befinden sich einige einheimische Novizen. In Perth selbst besteht ein Institut barmherziger Schwestern, die aus Irland gekommen sind, welche der Erziehung der Töchter der Eingewanderten sich widmen. Der Bezirk Perth zählte nach einer officiellen Statistik im J. 1848 unter 4622 Einwohnern nur 337 Katholiken. Aber im J. 1851 hatte die Zahl der eingewanderten Irländer der Art zugenommen, daß man sich veranlaßt sah, Capellen an mehreren Puncten zu errichten. Die Seelsorge über diese Eingewanderten sollten Geistliche aus Irland übernehmen, während die Spanier nur für die Eingebornen bestimmt wurden. Die weltlichen Behörden waren billig. Die größten Hindernisse kamen von einer anderen Seite, welche uns die Berichte wohl errathen lassen, aber nicht bestimmt ausdrücken. — Während wir uns nach der Beschaffenheit dieser Streitigkeiten umsehen, fällt uns ein Bericht in die Hand, der uns zwar über das Ende der Differenzen belehrt, nicht aber darüber, aus welchen Gründen sich der Bischof Brady von Perth die Suspension zugezogen hat. Der Bericht lautet also: „Sonntag, den 4. Juli 1852, erschien vor Johann Beda Polding, dem Hochwürdigsten Erzbischofe von Sydney (aus dem Benedictiner-Orden) und Metropolitan der Kirchenprovinz Neuholland und Vandimensland, der Hochwürdigste Bischof Johann Brady von Perth in Westaustralien, der aber von unserm heiligsten Vater dem Papst Pius IX. durch ein Motuproprio vom 3. Oct. 1851 von seinen Functionen suspendirt ist. Nachdem der Erzbischof und Metropolitan mit den Kirchengewändern bekleidet und sich zur Feier der hl. Messe bereitet hatte, so schritt er zu dem Throne vor, und nachdem er sich auf denselben gesetzt hatte, trat der Hochw. Bischof Johann Brady in das Heiligthum, und nachdem er vor dem heiligsten Sacramente die Kniebeugung gemacht, trat er vor den Hochw. Metropolitan, und auf den Knieen las er eine Erklärung folgenden Inhalts vor: 1) Seine Gnaden bekannte Ihre rückhaltslose und vollkommene Unterwerfung unter den Urtheilsspruch der über ihn durch seine Heiligkeit Pius IX. ausgesprochenen Susspension. 2) Seine Gnaden versprachen, diese Strafe zu tragen, bis Sie canonisch durch die höchste Macht losgesprochen wären, von wo dieselbe ausgegangen. 3) Seine Gnaden sprachen aus und erklärten, daß Sie Folge leisten und erfüllen wollten die Anweisungen und Befehle des Hochw. Metropolitan von Neuholland und Vandimensland, sowohl in Beziehung auf die Zeit wann, als die Weise in

welcher, und die Umstände seines Vorgehens mit dem apostolischen Stuhle, in der Absicht nämlich, um die Lossprechung von dem hl. Vater zu erlangen, und bei der Unterwerfung unter den Auftrag seiner Heiligkeit. 4) Ferner übergaben seine Gnaden in die Hände des erwähnten Erzbischofs Polding alle Rechte oder Besitztitel, von Ländereien, Gütern oder Habe, die er in seinem oder unter fremdem Namen besitze mit allen Rechten, Documenten und andern Instrumenten, die eine Beschreibung derselben enthalten; und all' dieß soll verstanden werden ohne Beschränkung oder Rückhalt, mit der Ausdehnung auf und mit dem Einschlusse aller Ländereien, Güter und Besitzungen, welche er in Westaustralien hat. 5) Und noch mehr, Seine Gnaden drückten Ihren tiefen Schmerz wegen jeder Art von Verwirrung, Uneinigkeit oder Aergerniß aus, das Sie seit ihrer Rückkehr in die Colonie gegeben haben könnten; und 6) schließlich übergaben Sie sich mit unbedingtem Gehorsam in die Hände Ihres Erzbischofs als Stellvertreters des höchsten Hauptes der Kirche auf Erden, des heiligsten Vaters Pius IX., welchen Gott in seiner Gnade bewahren wolle. Nachdem diese Erklärung abgegeben worden, richtete der Erzbischof einige väterliche und liebevolle Worte der Ermahnung an den Hochw. Bischof, und versicherte Seine Gnaden des großen Trostes, der ihm geworden durch die Entgegennahme dieser Erklärung des Gehorsams und der Unterwerfung, welche er bei der nächsten Gelegenheit an den hl. Stuhl übersenden werde. Dann begab sich S. Gnaden der Bischof mit der obigen schriftlichen Erklärung in die Mitte des Sanctuariums, und stieg zu dem Altar empor, und unterschrieb auf dem Altar diese Erklärung mit seinem Namen und Titel; dann wurde die also besiegelte Erklärung vor das Crucifix gelegt, und blieb daselbst während der Dauer des hl. Meßopfers, welches der Hochwürdigste Erzbischof zu feiern begann, und welchem der Hochw. Bischof anwohnte. So geschehen zu Perth den 5. Juli 1852 (The Tablet vom 15. Januar 1853)." Aus diesem Actenstücke erschließen wir zugleich, daß der bisherige Coadjutor von Perth, Serra, nun wirklicher Bischof geworden. — Noch besteht seit einigen Jahren ein fünftes Bisthum auf dem Festlande von Neuholland, Melbourne, welches das Land Port-Philipp umfaßt, das somit von dem Bisthum Adelaide abgetrennt wurde. Das Bisthum Melbourne liegt in der Mitte zwischen Sydney und Adelaide, und in dem Bezirke der neuen Golddistricte. Der Bischof ist Mons. Goold. Ueber die Verhältnisse Melbournes lesen wir in dem Tablet vom 26. Juni 1852, daß das Bisthum Melbourne vorerst nur 14 Priester zählte, und daß in Maynooth zwei weitere junge Priester für dasselbe geweiht worden. „Aber Dank den unermüdlichen Anstrengungen Seiner Gnaden des Bischofs Goold, welcher zur Zeit in Frankreich weilt, um aus den französischen Seminarien sich Mitarbeiter zu suchen, nehmen die Angelegenheiten Melbournes einen sehr hoffnungsvollen Aufschwung." — In neuerer Zeit sind tausende von Teutschen, mehrentheils Protestanten, aber auch viele Katholiken, vorzugsweise nach Südaustralien ausgewandert. Man zählt 10,000 Teutsche in Südaustralien. Ueber ihre Lage und ihre religiösen Verhältnisse im Besondern handelt die Schrift: „Die Teutschen in Australien", von Dr. Heising, Berlin 1852, und ein Auszug aus dieser Schrift in der Allgem. Ztg. vom 17. Sept. 1852. — In dem Bisthum Adelaide befinden sich auch einige teutsche Priester, z. B. Herr Bakhaus aus Paderborn und Herr Snell aus der Schweiz, beide, wenn wir nicht irren, Zöglinge der Propaganda, welche schon seit geraumer Zeit in Südaustralien weilen. In dem neuesten Verzeichnisse der Jesuiten Oestreichs finden wir, daß sich drei derselben in den Missionen Australiens aufhalten, und die Augsburger Postzeitung vom 19. Januar 1853 bringt einen Auszug aus dem Briefe eines teutschen Priesters, der in Südaustralien lebt. — So befinden sich in der Kirchenprovinz Sydney die Missionen in einem raschen Aufschwunge und blühenden Zustande; 6 Bisthümer stehen auf einem Boden, wo vor 10 Jahren noch kein einziges bestand. Die Zahl der Katholiken wird man wenigstens auf 100,000 anschlagen können. Vergl. das

Werk von **Michelis**, „Die Völker der Südsee“, das bis zum J. 1847 reicht; und für die spätere Zeit die angeführten Zeitschriften. [Gams.]

Syene, סְוֵנֵה, Συήνη, die südlichste Grenzstadt Aegyptens gegen Aethiopien (Ezech. 29, 10. 30, 6), bei den kleinen Katarrhakten des Nils auf einer Halbinsel auf der rechten Seite des Stroms, sie lag gerade unter dem Wendekreise des Krebses, weßhalb als Merkwürdigkeit angeführt wird, daß daselbst die Sonne zur Zeit des Sommersolstitiums keinen Schatten werfe, und daß sich dort ein Brunnen befinde, auf dessen Grund sich dann die Sonne gerade Mittags abspiegle (Strab. XVII. p. 817). Das heutige Assouan zeigt noch Ruinen der alten Stadt, vergl. Prokesch, Erinnerung I. 188 ff.

Sylvan, Johannes, s. Pfalz.

Sylvanus, Constantin, s. Paulicianer.

Sylvester I. II., Päpste. Sylvester I., Nachfolger des Papstes Melchiades, ein Römer von Geburt, bestieg den päpstlichen Stuhl im Anfange des J. 314. Man weiß von ihm sehr Weniges, denn was von ihm die sogenannten Acta s. Sylvestri erzählen, daß er z. B. den Kaiser Constantin getauft und von dem Aussatze befreit, daß er zu Rom 315 eine große Synode von christl. Bischöfen und jüdischen Priestern gehalten habe, sind Fabeln. Ebenso fabelhaft ist die vielbesprochene Schankung Constantins an P. Sylvester; s. Nat. Alex. Dissertation 25. saec. IV. und Cenni Cod. Carol. t. I. p. 304 sq. Wahrscheinlicher ist, daß Sylvester, nachdem die Kirche unter Constantin frei geworden war, mehrere die Feier des Gottesdienstes betreffende Anordnungen erlassen habe, über welche der Liber Pontif. berichtet. Bei dem 314 zu Arles in Angelegenheit der Donatisten abgehaltenen Concil waren im Namen des Papstes zwei römische Priester und zwei Diacone anwesend; nachdem das Concil geschlossen war, erstatteten die Väter Bericht an den Papst, baten um dessen Bestätigung und ersuchten ihn um die Publication der Decrete. In der Synode zu Nicäa führte Sylvester in der Person des Hosius, Bischofs von Cordova, und der Presbyter Vitus und Vincentius den Vorsitz. Sylvester starb den 31. Dec. 335; an demselben Tage begeht die Kirche sein Gedächtniß als das eines Heiligen. S. Pagi Brev. R. P. — Sylvester II., der erste französische Papst. Vor dem Pontificate führte er den Namen Gerbert. Von unbekannten Eltern niedern Standes abstammend, wurde er in der Auvergne geboren und im Kloster Aurillac unter der Leitung des Mönches Raymund (nachher Abt) erzogen. Nachdem er mit den ersten Elementen der Grammatik bekannt gemacht worden war, schickte man ihn an den Grafen Borel von Barcellona, und dieser übergab ihn einem spanischen Bischofe, Haito mit Namen, zum Unterricht in der Mathematik. Nachher begleitete Gerbert den genannten Grafen und Bischof auf einer Reise nach Rom und wurde dadurch dem Kaiser Otto II. bekannt, der ihm seinen Sohn Otto III. zur Unterweisung übergab und die Benedictinerabtei Bobbio verlieh. Nach Otto's II. Tod verließ Gerbert die Abtei und ging zum Erzbischof Adalbero von Rheims. Obgleich in die damaligen Wirren verwickelt, welche den Fall der letzten Carolinger in Frankreich und den Anfang der neuen Dynastie begleiteten, pflegte Gerbert dennoch mit allem Eifer die Wissenschaften und stund mit großem Ruhme der Schule zu Rheims vor, an welcher sogar der Sohn Hugo Capets, Robert, der nachherige König von Frankreich, studirte. Von allen Seiten her sammelte er Bücher und Schriften und ließ allenthalben mit großem Kostenaufwand Abschriften der besten Authoren für sich und seine Schule anfertigen; unter den Authoren nennt er in seinen Briefen Plinius, Eugraphius, Julius Cäsar, Suetonius, Q. Aurelius, Cicero, Victorinus, Statius, Claudianus, Boëtius ꝛc. Unter seinen damaligen Schülern sei noch insbesondere Richer genannt, der um 966 in das Remigiuskloster zu Rheims eintrat „ubi sub Rodulphi abbatis disciplina ab egregio magistro Gerberto litteris instructus artibus liberalibus studium advertit, diversasque philosophiae partes edoctus et classicis Romanorum scriptoribus, philosophis, poëtis, historicis, cosmographis

imbutus, s. patribus etiam et canonibus ecclesiasticis legendis operam dedit" (Pertz V. (III.) S. 562). Dieser Richer war es auch, welcher in der Folge aus Gerberts Auftrag eine Geschichte Frankreichs in 4 Bden. verfaßte, welche erst wieder 1833 durch Pertz und Böhmer aufgefunden worden ist (s. dieselbe in Pertz V. Script. III.). Gerbert war im Alter schon ziemlich vorgerückt, als er nach Absetzung des Erzbischofs Arnulph von Rheims 992 den erzb. Stuhl dieser Kirche bestieg, dadurch aber mit Papst Johann XV. in Streitigkeiten gerieth, welche damit endeten, daß er den erzb. Stuhl von Rheims wieder seinem Vorgänger Arnulph überlassen mußte (995). Während dieser Dissidien entfielen ihm bezüglich der Stellung der Bischöfe zum päpstlichen Stuhle mehrere Aeußerungen, die er wohl nachher als Papst nicht gebilligt haben mag; inzwischen setzte er fortwährend seine Studien fort und hörte selbst nicht auf, wenigstens privatim zu lehren. Nach seiner Entsetzung vom Erzbisthum Rheims begab er sich zu Kaiser Otto III. nach Magdeburg und begleitete ihn sodann nach Italien, wo er durch dessen Vermittlung 998 Erzbischof von Ravenna und nach dem Tode des P. Gregor V. 999 Papst wurde. Eine seiner ersten Handlungen als Papst war, daß er den Erzb. Arnulph von Rheims, mit dem er vordem so sehr im Streite gelegen, confirmirte. Im J. 1001 hielt er zu Rom eine Synode, in welcher dem Bischof Bernward von Hildesheim das Jurisdictionsrecht über das Kloster Gandersheim (s. d. A.) zugesprochen wurde. Für Ungarn ist P. Sylvester besonders merkwürdig, indem er auf Ansuchen des hl. K. Stephan (s. d. Art. Magyaren) um die Bestätigung des bisher in Ungarn für das Christenthum Geschehenen und der Diöcesaneintheilung sowie um Verleihung des Königstitels und einer Krone dem Könige das Recht ertheilte, an seiner Statt über die Angelegenheiten der ungarischen Kirche Anordnungen zu treffen, und ihm für sich und seine Nachkommen ein doppeltes Kreuz zum Vortragen und eine Königskrone zusandte. Seinen Plan, die gesammte Christenheit zur Wiedereroberung des hl. Landes aus den Händen der Saracenen zu vermögen, konnte er wegen seines kurzen Pontificates nicht zur Ausführung bringen. Er starb schon 1003 am 13. Mai. Papst Sergius IV. († 1012) setzte ihm ein ehrenvolles Epitaphium. Als man im J. 1648 sein Grab zu St. Johann im Lateran öffnete, fand man seinen Leichnam in einem marmornen Sarg in bischöflichen Kleidern, die Infel auf dem Haupte und die Arme in ein Kreuz gelegt; sobald aber die Luft darauf kam, zerfiel er in Asche und es blieb nichts übrig als ein silbernes Kreuz und der Bischofsring. — Die Unwissenheit der Zeit, wohl auch der Neid und insbesondere der elende Lügner und Pseudo-Cardinal Benno haben das Andenken des P. Sylvester II. in der bekannten lächerlichen Weise entehrt, aus ihm einen Zauberer und Verbündeten des Teufels gemacht ꝛc. Von den zahlreichen Schriften Gerberts sind leider nicht alle auf uns gekommen, mehrere noch nicht durch den Druck veröffentlicht. Seine zahlreichen und so wichtigen Briefe haben Papirius Masson (Paris 1641), Duchesne (script. rer. Fr. t. II.), Bouquet (t. IX. X.) und die Bibl. PP. Lugd. t. XVII. edirt. Mabillon hat in Analect. das Buch Sylvesters „de Sphaera" und die von Sylvester als Papst verfaßte Rede „de informatione episcoporum" herausgegeben. Einige Schriften Sylvesters hat Pez publicirt, so das Buch de rationali et ratione uti (Anecdot. I. 2), die Schrift „de corpore et sanguine Dni" (ibid.). Bei Pertz Mon. Germ. t. V. Script. III. sind gedruckt: Gerberti archiepiscopi Remensis acta concilii Remensis ad s. Basolum a. 991, Gerberti archiep. R. acta concilii Mosomensis a. 995, Gerberti archiep. R. acta concilii Causeiensis a. 995. S. Hist. litt. de la France VI. Mabillon, Annal., Pagi Brev. R. P., Fleury hist. Eccl., Abr. Bzovius „Sylvester vindicatus", Rom. 1629, Hock, „Gerbert oder P. Sylvester II. und sein Jahrhundert", Wien 1837. Vgl. hiezu die Art. Heinrich III. und Otto III. [Schrödl.]

Sylvestrina, s. Casuistik.

Sylvestriner. Würden hohes Ansehen vor der Welt, erzeugt durch große

Herrschaft, weitläufigen Besitz und große Anzahl der Beigetretenen allein eine Gesellschaft bemerkenswerth machen und sie so dem Blicke der Nachwelt als zu beachten darstellen, kaum würden wir es wagen dürfen, die von uns gegebene Ueberschrift an die Spitze einer Abhandlung zu stellen, da es sich hier um eine geistliche Ordensgesellschaft in der katholischen Kirche handelt, die nach ihrer Wirksamkeit nur einige Winkel des Erdkreises erfüllte, die gleichzeitig im Ganzen nicht einmal so viele Theilnehmer aufzubringen vermochte, als von vielen anderen Ordensgesellschaften einzelne Häuser darstellten, und dennoch räumen wir gerne hier den Sylvestrinern eine Stelle ein, weil es sich um eine religiöse Genossenschaft handelt, die zu den Schöpfungen der ernstesten Anschauungen menschlicher Vergänglichkeit gehört, und weil es eine Genossenschaft ist, die in ihrer Individualität unsere Tage erreicht hat. — Der Stifter der Sylvestriner, Sylvester, ward geboren im J. 1177 zu Osimo im Kirchenstaate. Er hatte nach Vollendung seiner Studien zu Padua und Bologna in seiner Vaterstadt ein Canonicat erhalten, doch Kränkungen von Solchen, von denen er diese am wenigsten erwartete, insbesondere die Betrachtung der menschlichen Vergänglichkeit, sich aufdringend beim Anblicke eines gewissen Verstorbenen, der noch vor Kurzem seiner Schönheit wegen bewundert worden war, zogen ihn von der Welt los. Er begab sich um das Jahr 1217 in eine, mehrere Stunden von Osimo entfernte Einöde. Der Ruf seiner strengen Lebensweise, die er hier führte, zog Schüler herbei und im J. 1231 wurde auf dem Monte Fano (bei Fabriano) ein Ordenshaus gebaut, wo die Regel des hl. Benedictus eingeführt wurde. — Papst Innocenz IV. bestätigte die neue Genossenschaft, deren Stifters Lebenstage bis zu 90 Jahren sich erstreckten. — Der Höhepunct der Gesellschaft, wo sie sich über die Mark Ancona, über Umbrien und Tuscien oder Toscana erstreckte und ein Haus zu Rom bei der Kirche St. Stephanus del Cacco gewann, dehnte sich nach Azores über 25 Klöster aus, in denen gegen 300 Religiosen gewohnt haben sollen. Der jetzige Bestand wird wohl das Zehentheil an Häusern (2—3), sowie an Religiosen kaum übersteigen. Leo XII. beabsichtigte den öffentlichen Nachrichten zufolge einige Congregationen, die am meisten zusammengeschwunden waren, aufzulösen und ihren Mitgliedern die Erlaubniß zu geben, in andere, nach der Regel verwandte zahlreichere einzutreten, damit den Ordensvorschriften besser genügt werden könnte, und den Sylvestrinern stand damals eine solche Auflösung bevor. Der Zuwachs von mehreren neuen Ordenscandidaten hat jedoch das Fortbestehen der Genossenschaft ferner gesichert und die Sylvestriner finden mit ihren Vorgesetzten (1 General und 1 Generalprocurator) in den neuesten römischen Kirchenkalendern bisher fortwährend ihre Stelle. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Symbol im liturgischen Sinne nennt man Cultgebräuche, wenn und in so ferne sie nebst der Bedeutung, die sie zunächst haben, oder wegen welcher sie wenigstens ursprünglich eingeführt wurden, noch Hülle oder Schale eines tiefer liegenden, mehr oder weniger verschlossenen (mystischen) Sinnes sind. Jedes Zeichen im Cultus ist nämlich Bild dessen, was die Seele denkt, fühlt und will. Soll nun dieses Bild noch überdieß Schale für eine zweite Idee sein, die im Gemüthe lebt und sich Ausdruck zu verschaffen sucht, so wird es zum Symbol. „Res significatae", sagt Thomas von Aquin (Summ. p. 1. qu. 1. art. 10), „iterum res alias significant." Ein Beispiel. Der Gebrauch des Weihwassers ist zunächst dadurch entstanden, daß es schicklich ist, mit reinem Leibe und insbesondere mit reinen Händen zu beten, und deßwegen in frühester Zeit am Eingange der Gotteshäuser Wasserbecken zum Waschen aufgestellt wurden. Gar bald vergaß man jedoch dieser ursprünglichen Bedeutung. Es lag der Gedanke sehr nahe, sich bei dieser Waschung der geistigen Reinigung, der Reinigung von Sünden, zu erinnern, deren sich der Mensch befleißen soll. So sagt schon Cyrillus von Jerusalem (catech. myst. 5): „Manuum ablutio est symbolum, oportere nos a peccatis omnibus et iniquitatibus mundari." Uebrigens würde man sich irren, wenn man dafür hielte, es stelle der symbolische Sinn bei allen Cult-

zeichen den zunächst liegenden in den Hintergrund; es wird vielmehr derselbe in der Regel von der Mehrzahl des kirchlichen Publicums gar nicht beachtet, oft auch nicht einmal gekannt. So sind die verschiedenen priesterlichen Meßkleider zunächst durch den inneren Drang entstanden, in anständiger Kleidung die hl. Opferhandlung vorzunehmen. Das Decorum ist es noch jetzt, was diesen Kleidern bei den meisten Gläubigen Werth gibt. Nur wenige denken daran oder wissen auch nur davon, daß jedes dieser Kleider noch überdieß einen symbolischen Sinn habe. Der Werth der Symbole ist unverkennbar. Sie sind im Cultus, was die Tropen in der Sprache, die Gleichnisse im Unterrichte sind. Gleichwie die einfache Angabe der Eigenschaften zur Beschreibung der reizendsten Gegend den Hörer trocken läßt, und der Unterricht über die Erbarmungen Gottes in kalter Verstandessprache nicht rührt: so liebt auch ein religiöses Gemüth ein mystisches Kleid im Gottesdienste. Es ist ihm Genuß, seinen Glauben, seine Hoffnung und Liebe, die sich durch das in seinem Begriffe genau abgegrenzte Wort nicht vollständig veranschaulichen lassen, in einem gewissen Schleier der Außenwelt zu präsentiren, durch diesen Schleier der Phantasie mehr Spielraum zu lassen, und hiedurch dem Ausdrucke selbst mehr Wärme, Tiefe und Lebendigkeit zu geben. „Ad ipsum ignem amoris nutriendum et flandum quodammodo", sagt Augustin (ep. 119. al. 55. c. 11), „ista omnia pertinent, quae nobis figurate insinuantur. Plus enim movent, et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur." Der Herr selbst empfiehlt uns diese Embleme, ja gebietet sie zum Theile. Man denke nur an das Herabkommen des hl. Geistes über Christus in Gestalt einer Taube, das sich Herniederlassen feuriger Zungen auf die Apostel am Pfingstfeste, den Empfang der Wiedergeburt durch die Wassertaufe, den Empfang der Priestergewalt unter Handauflegung. Tadelnswerth ist es nur, wenn einzelne Exegeten des Cultus dafürhalten (Schriftsteller dieser Art sind besonders die liturgischen Schriftsteller der Mittelzeit, so wie die ältern Rubricisten der neuern Zeit), einem Cultzeichen jede beliebige mystische Deutung geben zu dürfen. Es ist hier, wie bei einem Spiegel. Man liebt diesen, wenn er die Gesichtszüge des Hineinschauenden ꝛc. treu gibt; stoßt ihn aber zurück, wenn er die Züge verzerrt oder gar unkenntlich macht. Ein Sinnenbild ist auch das Symbol. Es muß sich in ihm die Idee, die im Gemüthe lebt, wie in einem getreuen Spiegel präsentiren. Die Phantasie muß Aehnlichkeitspuncte finden. Wo diese nicht von selbst und ganz ungekünstelt aufscheinen, ist der Versuch, symbolisch zu deuten, widerlich, man stoßt ihn unbehaglich zurück, das Gemüth wird nicht erquickt. [Fr. X. Schmid.]

Symbolik. Unter Symbolik versteht man heutzutage, falls nicht eine nähere Bestimmung beigefügt ist, eine aus den öffentlichen Bekenntnißschriften geschöpfte vergleichende Zusammenstellung der sogen. confessionellen Gegensätze, d. h. eine Schrift, in welcher angegeben ist, wo und wie die verschiedenen christlichen Secten von dem Glauben und der Lehre der katholischen Kirche abgewichen. Dabei kann man 1) entweder alle außerkirchlichen Religionsparteien oder allein die aus dem 16. Jahrhundert stammenden protestantischen, mit Ausschluß der Griechen; ebenso 2) entweder sämmtliche Differenzen, nicht nur die dogmatischen, sondern auch die sogen. disciplinären und liturgischen oder die dogmatischen allein im Auge haben, und endlich 3) mit der vergleichenden Zusammenstellung eine Würdigung verbunden denken oder nicht. Gleichviel aber welche dieser näheren Bestimmungen dem Begriff gegeben werde, immer ist es willkürlich, unter Symbolik ohne weiteres gerade dieses zu verstehen, denn sprachlich angesehen kann das Wort Symbolik mehrere Begriffe resp. Wissenschaften bezeichnen. Um uns nicht bei ebenso unnöthigen wie langwierigen Ableitungen aufzuhalten, wollen wir nur kurz bemerken, bei den christlichen Schriftstellern habe das Wort Symbolum (σύμβολον von συμβάλλειν) zwei Hauptbedeutungen; es werden Symbole genannt 1) jene sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, Materien ꝛc., welche ein Geistiges, Unsichtbares, göttliche Gnade ꝛc.

andeuten und versinnbildlichen, hauptsächlich wenn sie zugleich eine wirksame Kraft enthalten, wie z. B. das Taufwasser, das Krankenöl u. dgl., und 2) die kirchlichen Glaubensbekenntnisse, welche die Bestimmungen des christlichen Bewußtseins in kurzer Zusammenfassung aussprechen, wie das apostolische, das nicänische ꝛc. Warum diese Glaubensbekenntnisse Symbole genannt worden, ob deßhalb weil in ihnen die einzelnen Momente des christlichen Glaubens zusammengestellt sind (nach Ruffins Erklärung), oder weil sie als die Wahrzeichen zu gelten haben, woran die Christen zu erkennen (nach einer Bedeutung, welche das Wort *σύμβολον* bei den Griechen gehabt), ist hier gleichgültig. (Vgl. Meyers, de symboli apostolici titulo, origine etc. Treviris 1849. p. 8—31.) Das Angeführte genügt. Wir sehen daraus, es könnten auf den Namen Symbolik mehrere Wissenschaften Anspruch machen, die mit derjenigen theils nichts theils wenig gemein haben, welche gegenwärtig vorherrschend so bezeichnet wird; Symbolik müßte eine Wissenschaft heißen, die sich die Erforschung, Darstellung und Erläuterung der Sinnbilder zur Aufgabe machte, welche das ganze kirchliche Leben begleiten, bei keinem Gottesdienst, bei keinem Sacramente fehlen (ein Bestandtheil der Liturgie und der Archäologie); ferner eine Wissenschaft, deren Gegenstand die kirchlichen Glaubensbekenntnisse als solche wären, deren Ursprung, Verbreitung, ursprüngliche Gestalt, spätere Erweiterung u. s. w., nach Art der oben genannten Schrift von Meyers (vgl. Marheinecke, Symbol. I., 36., wo mehrere derartige Schriften von Protestanten genannt sind); nicht minder auch der etwaige Versuch, aus den kirchlichen Glaubensbekenntnissen durch Folgerungen, Combinationen, Berücksichtigung des Geschichtlichen u. s. w. ein dogmatisches System zu entwickeln, wie denn auch schon im 16. Jahrhundert (1588) ein gewisser Bernhard von Sanden eine aus den protestant. Bekenntnissen geschöpfte Glaubenslehre Symbolik genannt hat. Was man jetzt gemeinhin unter Symbolik versteht, wird mit diesem Ausdruck erst seit etwa 40 Jahren bezeichnet; Marheinecke ist der Erste, der ein Werk Symbolik genannt hat, welches, wie er sich erklärt, „nichts anderes sein sollte, als historisch-dogmatische Entwicklung des einer jeden der getrennten christlichen Kirchenparteien eigenthümlichen Lehrbegriffs, wie er in ihren Symbolen ausgesprochen ist" (Christliche Symbolik. Heidelberg 1810. Bd. I. S. 3—4.) Zur Erläuterung weist er auf die Geschichte. In den ersten Zeiten der Reformation hatte der Kampf der zwischen den getrennten Religionsparteien entbrannte, den Charakter eines Kampfes, wobei es sich um das Höchste und Heiligste handelt, es war ein Kampf aus dem Leben und in dem Leben. Bald aber trat an die Stelle dieser lebensvollen Gegensätzlichkeit dialectische Polemik, ein interesseloses kaltes Streiten, wobei es nicht mehr auf die Sache selbst, sondern einzig auf das Streiten angekommen, wobei man es auch nicht auf Wissenschaft, sondern allein auf Widerlegung einzelner Sätze durch andere ebensobeschaffene abgesehen hat. Dieses polemische Treiben hat im vorigen Jahrhundert sein Ende gefunden. Zugleich aber hat sich, gegen das Ende des Jahrhunderts, ein ebenso oder noch mehr verderblicher Indifferentismus geltend gemacht. Der Erste, der das so nothwendige Interesse an den confessionellen Gegensätzen wieder geweckt, ist Plank (Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien ꝛc. Göttingen 1797. 2. A. 1804. 3. A. 1822.). Zugleich aber hat Plank die Sache in völlig anderer Weise behandelt, als es früher geschehen, indem er die Unterscheidungslehren nicht mehr polemisch, sondern historisch-dogmatisch einander gegenüber gestellt. An diesen Gedanken hat sofort Marheinecke angeknüpft und den Versuch gemacht, die gegensätzlichen Systeme auf Grund der kirchlichen Bekenntnisse in historisch treuer Darstellung, zugleich aber auch in wissenschaftlicher Construction neben einander zu stellen und so eine Vergleichung nicht nur der einzelnen Differenzpuncte, sondern auch der Principien derselben zu ermöglichen. Dieß ist es nun was Marheinecke Symbolik, zum Unterschied von der alten Polemik, nennt. „Was vormals, sagt

er, unter dem Namen Polemik die Form und Farbe einer eigenen theolog. Wissenschaft trug und sich nach und nach zu Tode gestritten hat, dieß ist es, was dem Wesen nach und mit Abtrennung aller bisherigen Form als Symbolik wiedererweckt und hier als eigene theologische Wissenschaft aufgestellt werden soll" (I. 3.). Demgemäß bestimmt er das Verhältniß zwischen Symbolik und Polemik dahin, daß jene „in treuer Darstellung der verschiedenen Systeme bestehe ohne Rücksicht darauf, ob es ein eignes oder fremdes, ob es für wahr zu halten oder für falsch, während hingegen die Polemik allein in der Kunst bestehe, den fremden Lehrbegriff mit Voraussetzung seiner absoluten Verwerflichkeit durch den eigenen zu überwinden," weßhalb die Symbolik durchaus historisch treu und unparteiisch sein, die Polemik aber Entstellungen und Fälschungen nicht vermeiden könne (I. 37.). Hiernach ist klar, es sei die Vereinigung zweier Gedanken, was Marheinecke bestimmt hat, die beabsichtigte Wissenschaft Symbolik zu nennen. Er nennt sie nämlich hiernach so, weil sie es erstens ebenso wie die alte Polemik nur mit jenen Lehren zu thun hat, welche Differenzpuncte zwischen den Confessionen bilden und eben darum einen Ausdruck in den confessionellen Symbolen gefunden haben; wobei Marheinecke ausdrücklich bemerkt, es soll von der Symbolik alles ausgeschlossen sein, was die getrennten Parteien mit einander gemein haben; und weil sie zugleich, im Gegensatz gegen die alte Polemik, fragliche Differenzpuncte einfach vergleichend neben einander stellt (συμβάλλειν = conferre, comparare oder conferre ad comparandum). — In dieser Fassung ist nun der Begriff der Symbolik angenommen und diese sofort in die Reihe der theologischen Disciplinen gestellt worden. Als Bearbeiter dieser Disciplin sind vorzugsweise zu nennen 1) unter den Protestanten: Marsch, Winer, Clausen, Baur, Tafel, Köllner, Guerike; 2) unter den Katholiken: Möhler, Hilgers, Buchmann. — Uns aber wird zweierlei obliegen: erstens zu fragen, inwieweit die Werke der genannten Männer der Idee entsprechen, nach der Marheinecke die Symbolik construirt wissen wollte, und zweitens unsere Meinung über die Symbolik als solche vorzulegen. Was nun das Erste betrifft, so ist 1) vor Allem anzuführen, die Symbolik, wie sie in den Werken der genannten Männer vorliegt, habe zwar die Gestalt der alten Polemik abgelegt, hingegen das Wesen derselben nicht vermeiden können. Schon Marheinecke selbst ist nichts weniger als bloß referirend zu Werke gegangen, ja er ist nicht einmal unparteiisch und friedlich gewesen, ohnehin, wie bekannt, in spätern Zeiten. Winer sodann hat sich aufrichtig einer unparteiischen Objectivität beflissen und insofern alles Lob verdient. Allein es ist dabei zu bedenken, daß er mehr nur die Materialien für eine Symbolik zusammengetragen, als diese selbst vollzogen habe (Comparative Zusammenstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien. Leipzig 1824.). Clausen aber hat schon durchgängig Kritik und Urtheil (dann und wann billig, größtentheils aber mißverstehend und ungerecht) ausgeübt, nirgends sich mit bloß historischer Darstellung begnügt (Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Katholicismus und Protestantismus. Aus dem Dänischen übersetzt von G. Fries. 3 Bde. Neustadt a. d. Orla 1828.). Nicht anders haben es auch die übrigen gehalten. Wie wäre es auch anders möglich! Ein Protestant mag halb und halb im Stande sein mit der Nebeneinanderstellung und Vergleichung der confessionellen Gegensätze keine Kritik und Beurtheilung zu verbinden; aber diese Möglichkeit ist alsdann nur darin begründet, daß jener 1) seiner eigenen Confession sowenig als der katholischen huldigt und 2) bescheiden genug ist, seine Privatanschauung nicht für protestantisch-confessionelle Ueberzeugung auszugeben. Einem Katholiken dagegen ist solche Interesselosigkeit und Unterlassung jeder Kritik geradezu unmöglich. Dieß hat sich denn auch sogleich gezeigt, als Möhler, der erste unter den Katholiken, eine Zusammenstellung der confessionellen Gegensätze in dem Sinne der durch Marheinecke gegründeten Symbolik unternahm. Wenn Möhler definirt „Unter Symbolik verstehen wir die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen,

durch die kirchlichen Revolutionen des 16. Jahrhunderts neben einander gestellten, christlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnißschriften (symbolischen Büchern)," so ist klar, er wolle die Symbolik in dem angegebenen Sinne behandeln; darum setzt er auch näher bestimmend bei: „Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich erstens, daß die Symbolik zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke verfolgt." (Symbolik. 4. A. S. 1.). Allein schon darin übt er Kritik und zwar sehr scharfe, daß er die Reformation als ein Revolutionswerk bezeichnet; und wenn er sagt, die beabsichtigte Symbolik verfolge polemische und apologetische Zwecke nicht zunächst und unmittelbar, so ist dieß so viel, als wenn er erklärte, im weiteren Verlauf und mittelbar verfolge sie solche Zwecke; und F. C. Baur hatte vollkommen Recht, wenn er sich bei dem Erscheinen der Möhlerschen Symbolik wunderte, wie ein Katholik eine Symbolik mit dem Charakter der Werke von Plank und Marheinecke zu unternehmen wage und demzufolge den Friedensversicherungen Möhlers von vorn herein nicht recht traute (der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2. A. 1836. S. 1 ff.). Es ist auch bekannt genug, wie Möhler durchgängig mit der Zusammenstellung der confessionellen Gegensätze kritische Würdigung verbunden; und die außerordentliche Wirkung, die das Werk hervorgebracht, Belebung, Erfrischung, Kräftigung auf der einen, wilde Erregung auf der andern Seite, hat gezeigt, er habe beiderseitig das Wesen der Sache erfaßt und richtig geurtheilt. Die gleiche Bewandtniß hat es mit der Populärsymbolik von Buchmann (2. A. Mainz 1844.). Unter so bewandten Umständen muß man sagen, Hilgers hat gut daran gethan, das in fragestehende Moment ohne weiteres in die Begriffsbestimmung aufzunehmen, wie er thut, indem er definirt: Symbolik ist „eine wissenschaftliche Darstellung der confessionellen Lehrgegensätze, wie sie in den Glaubenssymbolen der Katholiken und Protestanten hervortreten, verbunden mit einer Würdigung der beiderseitigen Lehrbegriffe auf den Grund ihrer innern, in ihrem eigenthümlichen Charakter gegründeten Vorzüge." Symbol. Theologie ꝛc. Bonn 1841.). Was hiemit Hilgers ausspricht, ist in Wahrheit die Ueberzeugung aller modernen Symboliker, und dieß wollten wir in dem oben ausgesprochenen Urtheil, diesen Punct betreffend, sagen. 2) Zum Andern haben wir zu sehen, welche Confessionen die bisherige Symbolik in ihren Kreis gezogen. Diesen Punct betreffend kann insofern keine Differenz bestehen, als niemand bezweifeln kann, eine Symbolik, welche vollständig sein will, müsse sich auf sämmtliche Confessionen erstrecken, welche christliche Confessionen zu sein beanspruchen. Wohl aber kann man verschiedener Ansicht sein, wenn die Frage ist, ob man nicht ohne Nachtheil die eine oder die andere Confession, z. B. die orientalischen, unberücksichtigt lassen könne; und hierüber sind in der That die modernen Symboliker verschiedener Meinung. Marheinecke hat sich vorgenommen, auch die Griechen zu berücksichtigen und ist nur darum nicht dazu gekommen, weil er sein Werk überhaupt nicht vollendet hat. (Was erschienen ist, enthält nur eine Darstellung des Katholicismus.) Winer hat den griechichen Symbolen ebenso wie den occidentalischen einen Platz in seinen Tabellen angewiesen. Die übrigen dagegen haben sich auf Darstellung und Vergleichung der abendländisch confessionellen Gegensätze beschränkt, wie sie seit dem 16. Jahrhunderte bestehen. Möhler hat als Grund hiefür angegeben, eine Ausdehnung der symbolischen Darstellung auf die orientalischen Confessionen sei erstens durch den besondern Zweck, den er verfolge weder veranlaßt noch gerechtfertigt und überdieß zweitens an sich nicht nothwendig, denn für practische Bedürfnisse reiche vollkommen aus, was jede Kirchengeschichte über die griechische Kirche enthalte, ein gegenwärtiges Interesse aber führe uns zur orientalischen Kirche und ihren Unterabtheilungen nicht hin, da zwar der alte Gegensatz dieser Vereine (orthodoxe Griechen, Nestorianer, Monophysiten ꝛc.) mit den Katholiken und Protestanten fortbestehe, jedoch vor der Hand wenigstens ohne wirkliche und lebendige Ineinanderbewegung (S. 3.). Gegen den

Versuch auch einzelne protestantische Secten, z. B. die Socinianer, auszuschließen, hat Möhler mit der Bemerkung protestirt, nur diejenigen können nicht beachtet werden, die es nicht zu einem öffentlichen Glaubensbekenntnisse gebracht; und was Baur hiegegen vorbringt, will nichts besagen. 3) An diese Frage reiht sich eine dritte: welche Bestandtheile der in Betracht gezogenen Confessionen zur Vergleichung gekommen. Wir mußten schon früher eine Aeußerung von Marheinecke anführen, wornach diejenigen Lehren oder Puncte, welche die verglichenen Confessionen mit einander gemein haben, auszuschließen seien. Hierin stimmen ihm alle übrigen bei. 4) Verwandt hiemit ist die Frage, ob sich die Darstellung auf sämmtliche Differenzpuncte erstrecke oder auf die eine oder andere Classe derselben beschränke. Diesen Punct betreffend hat Clausen allein die Vergleichung auf sämmtliche Differenzen ausgedehnt, indem er die liturgischen und disciplinären Gegensätze ebenso wie die dogmatischen berücksichtigte; alle übrigen haben hierauf die dogmatischen Gegensätze beschränkt. Endlich 5) haben wir noch zu sehen, wie die Symbolik formell construirt worden. Es ist dabei nicht von Ferne auf eine eingängliche Kritik abgesehen; um was es sich handelt, sind nur die beiden Fragen: erstens aus welchen Quellen haben die bisherigen Symboliker geschöpft und auf welche Weise? und zweitens wie haben sie ihren Stoff disponirt? a) Die erste Frage betreffend haben die mehrgenannten Symboliker sämmtlich (mit Ausnahme Clausens) Marheinecke's Grundsatz anerkannt, daß die Symbolik allein aus den symbolischen Büchern zu schöpfen habe. Ebenso haben aber auch alle erkannt, es sei im Interesse einer erschöpfenden und sicheren Erkenntniß unerläßlich, auch andere Documente zu berücksichtigen, katholischerseits z. B. den römischen Katechismus, die Geschichte des Conciliums von Trient, wohl auch die Controversen Bellarmins ꝛc., protestantischerseits vor allem die Schriften der Reformatoren; und dabei herrscht insofern Uebereinstimmung, als allgemein anerkannt ist, es komme den Privatäußerungen protestantischer Theologen, namentlich der Reformatoren selbst viel größere Bedeutung zu, als den wissenschaftlichen Erörterungen katholischer Theologen — aus dem einfachen Grunde, weil die protestantischen Symbole selbst nichts anderes als Privatmeinungen enthalten, die das Glück gehabt, von größern oder kleinern Gesellschaften acceptirt zu werden, während die katholischen der Ausdruck eines schlechthin objectiven Bewußtseins und damit absolut über alles subjective Meinen erhaben sind. b) In Betreff der zweiten Frage können wir von den protestantischen Symbolikern absehen; es genügt, in Kürze die Disposition vorzulegen, welche die Symbolik bei den katholischen Bearbeitern gefunden hat. Möhler theilt das Ganze in zwei Bücher. In dem ersten behandelt er die Gegensätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten; im zweiten führt er die kleinern protestant. Secten vor, nämlich die Wiedertäufer und Mennoniten, die Quäker, die Herrnhuther und Methodisten, die Swedenborgianer, Socinianer und Arminianer. Der Kern liegt in dem ersten Buche. Hier werden die genannten Gegensätze erörtert 1) in Betreff des Urstandes, 2) der Erbsünde und deren Folgen, 3) der Rechtfertigung, 4) der Sacramente, 5) der Lehre von der Kirche und 6) in Betreff der jenseitigen Kirche und ihrer Verbindung mit der diesseitigen. Die Hauptbedeutung des zweiten Buches liegt in der Hinweisung darauf, wie sich der luther'sche und der reformirte Protestantismus consequent in Secten vollendet habe, in denen das ganze soeben aufgeführte Gebäude als aufgelöst und in Trümmer gegangen erscheint. Hilgers faßt sämmtliche protestantische Secten in Eins zusammen, um ihre Meinungen insgesammt als protestantische Lehre der katholischen Lehre gegenüber zu stellen. Die einzelnen Puncte aber, worin er diese Gegensätzlichkeit erscheinen läßt, sind folgende: 1) die Kirche und die Erkenntnißquellen des Christenthums; 2) der Urstand des Menschen; 3) die Erbsünde; 4) die Rechtfertigung; 5) die guten Werke; 6) die Sacramente. Buchmann macht es in Betreff des Gegensatzes, den die protestantische Lehre gegen die katholische bildet, ebenso wie Hilgers. Den Stoff aber bringt er unter zwei Titel: allgemeine Glaubenslehre und besondere

Glaubenslehre. Unter dem ersten Titel behandelt er 1) den wahren Glauben und die Nothwendigkeit desselben; 2) die Quellen des wahren Glaubens und 3) den Weg zu dem wahren Glauben. Unter dem zweiten Titel bringt er zur Sprache 1) die Lehre von den Eigenschaften und der Persönlichkeit Gottes; 2) die Lehre von den Geschöpfen, a. den Engeln und Teufeln, b. dem Menschen; 3) die Lehre von der Erlösung a. von der Person, b. von dem Werke Christi; 4) die Lehre von der Heilswirkung a. von der Rechtfertigung des Sünders, b. von den guten Werken; 5) die Lehre von den Sacramenten a. im Allgemeinen, b. im Besondern; 6) die Lehre von der Kirche, a. von der diesseitigen, b. von der jenseitigen Kirche, c. von der Verbindung beider mit einander. Man sieht, Buchmann hat die Symbolik bedeutend erweitert. Ob diese Erweiterung gerechtfertigt und ob sie genügend sei, wird sich aus dem Folgenden ergeben, wo wir auch zugleich ein Urtheil darüber zu begründen suchen werden, ob der vorgeführten Disposition wie überhaupt der bisherigen Weise die Symbolik zu behandeln beizustimmen sei. Wir haben nämlich nun, nachdem die bisherige Gestaltung der Symbolik in allgemeinen Umrissen vorgeführt ist, zweitens unsere Meinung über die Symbolik als solche vorzulegen. — Bestimmter ausgesprochen möchten wir die Frage zu beantworten suchen, ob katholische Theologen die Symbolik zu pflegen und wie sie dieselbe zu construiren haben. Darüber, was Nichtkatholiken in diesem Betreff für nöthig oder ersprießlich halten mögen, steht uns ein Urtheil nicht zu. Daß nun die katholische Theologie symbolisch behandelt werden müsse, wird man nicht behaupten dürfen. Dieselbe ist nichts anderes als der begriffliche Ausdruck dessen, was in der Kirche und als Kirche wirklich, dieses selbst aber nichts anderes als jene Wirklichkeit, die mit der Incarnation und durch dieselbe in die Welt getreten ist. Diese Wirklichkeit aber läßt sich wie sie selbst positiv d. h. etwas für sich selbst Seiendes, nicht die Negation eines Anderen und darum von jedem Andern unabhängig ist, auch positiv begreifen d. h. es braucht deren Erkenntniß nicht die Negation irgend einer anderen Erkenntniß oder Meinung zu sein. Zur Verdeutlichung und Befestigung der positiven Erkenntniß muß allerdings stets die Berücksichtigung abweichender Begriffe und Vorstellungen dienen; allein solche Berücksichtigung wird zunächst nichts weiter als Zurückweisung der Einwendungen und der Angriffe sein, die von widersprechenden Begriffen aus gegen die vorhandene positive Erkenntniß gemacht werden; erst in zweiter Linie wird man zu einer Darstellung der entgegenstehenden Anschauungen als solcher d. h. zu symbolischer Behandlung schreiten. Offenbar aber kann durch solche Arbeit zu dem bereits Vorhandenen hin wohl Einiges, aber nicht Bedeutendes gewonnen werden, denn ist eine Erkenntniß erstens positiv hinlänglich begründet und als wahr erwiesen, und überdieß zweitens durch Zurückweisung entgegenstehender Begriffe und Anschauungen nach außen gesichert, dann hat es ohne Zweifel als ein Zeichen großer Ungenügsamkeit zu gelten, wenn Einer zur Befriedigung seiner Vernunft noch mehr verlangt. Neuerdings hat man von Protestanten nicht selten die Behauptung vernommen, die Katholiken bedürfen der Protestanten ebenso wie diese jener. Dieß ist völlig unwahr. Der Protestantismus allerdings bedarf der katholischen Kirche dermaßen, daß er in demselben Augenblick verschwinden würde, wo diese zu bestehen etwa aufhörte, und die protestantische Theologie könnte nicht einen einzigen Satz aussprechen, wenn nicht die katholische Theologie vorhanden wäre — aus dem einfachen Grund, weil alles, was die Protestanten haben und erkennen, theils Eigenthum theils Negation des Katholicismus ist. Die katholische Theologie dagegen braucht bei keinem einzigen ihrer Begriffe irgend eine abweichende Anschauung, sei es der Griechen, sei es der Protestanten, zu berücksichtigen, ganz ebenso wie die Kirche um zu existiren und zu leben keines Schisma und keiner Häresie bedarf. Folgt nun aber daraus, die katholische Theologie habe an sich nicht nöthig, symbolisch behandelt zu werden, so liegt uns doch sehr ferne behaupten zu wollen, solche Symbolik könne nicht wünschenswerth, unter Umständen sogar geboten sein. Dieß wird

dann der Fall sein, wenn und insoweit als es sich darum handelt Andersgläubige nicht nur von der Wahrheit des katholischen Glaubens und Lebens, sondern zugleich auch von dem Irrigen in ihren eigenen Meinungen und von der Nichtigkeit des Grundes zu überzeugen, worauf ihr religiöses Leben ruht. Wer in falschen Vorstellungen von Jugend auf erzogen und an unrechte Lebensweise viele Jahre hindurch gewöhnt worden, ist eben hievon nicht leicht anders als dadurch zu überzeugen, daß ihm alles, was er besitzt und für wahr und richtig hält, in systematischem Zusammenhange vorgeführt wird. So betrachtet kann aber symbolische Theologie auch selbst für Katholiken nicht nur wünschenswerth, sondern gewissermaßen nothwendig sein, für solche nämlich, die häufiger Verkehr mit Andersgläubigen dem Indifferentismus in Folge davon überantwortet, daß sie entweder von Haus aus mangelhaft unterrichtet und erzogen sind oder ihre Erkenntniß und Religiosität zu pflegen unterlassen. Darum ist, in Rücksicht auf die bei uns bestehenden Verhältnisse, sehr zu wünschen, es möchten sich immer einzelne Theologen finden, die sich der schwierigen Arbeit unterziehen, die Theologie symbolisch zu behandeln. — Aber wie hat nun dieses zu geschehen? Diese Frage ist nach Vorstehendem zu beantworten. Vorstehendes hat als Zweck der Symbolik angedeutet, erstens Rechtfertigung des Katholischen und zweitens Abweisung des Nichtkatholischen. Demgemäß wird die Symbolik 1) wenn sie als solche schlechthin auftritt, alle Confessionen, die außer der Kirche stehen und alle Anschauungen umfassen müssen, die sich der Lehre und dem Leben der Kirche gegenüber als ein Anderes und Widersprechendes geltend machen. Wird einmal eine Sache im Gegensatz zu Anderem festgehalten, dann muß dieses Andere ganz oder müssen alle Einzelnen, welche zusammen es bilden, berücksichtigt werden; bleibt das Eine oder Andere unbeachtet, so ist die Rechtfertigung des Zurechtfertigenden unvollkommen. So könnte leicht Jemand der katholischen Kirche dem Protestantismus gegenüber den Triumpf zuerkennen, dabei aber zu bedenken geben, die Sache würde sich ganz anders gestalten, wenn derselben katholischen Kirche die griechische Kirche gegenüber stünde; und ebenso umgekehrt. In Wahrheit, das Eine behaupten die Griechen, das Andere die Protestanten. Damit wollen wir eine Symbolik, welche nur die eine oder die andere Partie der Gegensätze in Betracht zieht, keineswegs verwerfen; sie kann durch die Umstände angerathen, sogar geboten sein und trotz ihrer Mangelhaftigkeit großen Nutzen stiften. Wie weitgreifend hat die Möhler'sche Symbolik trotz dem gewirkt, daß sie von den Griechen keine Notiz genommen! Wir wollten nur aussprechen, was einfach und unbestreitbar Thatsache ist. Diesem aber werden wir wohl noch die Bemerkung beizufügen haben, daß eben doch nur eine vollständige Symbolik hoffen dürfe, nicht nur dieß und jenes, sondern alles zu erreichen, was die Symbolik als solche bezweckt. Wie immer jedoch eine Symbolik in dieser Hinsicht construirt sein möge, ob sie alle oder nicht alle confessionellen Gegensätze in ihren Kreis gezogen, jedenfalls darf sie sich 2) nach Innen nicht so beschränken wie die bisherige Symbolik gethan. Sie darf sich a. nicht auf die dogmatischen Differenzen beschränken; die sogen. disciplinären und liturgischen Differenzen d. h. die Gegensätze, die in der gesellschaftlichen Gestaltung und Verfassung und in dem öffentlichen religiösen Leben, die in der lebendigen concreten Wirklichkeit zu Tage treten, sind ebenso wesentlich wie die dogmatischen und mithin auch ebenso wie diese zu behandeln. Was in der Wirklichkeit, in der Kirche als solcher und deren Leben, insbesondere in dem Gottesdienst nach allen Seiten zur Erscheinung kommt, ist wesentlich nichts anderes als was in den Dogmen einen begrifflichen Ausdruck gefunden hat. Schon dieses nachzuweisen nun ist nicht nur wichtig sondern, zumal in einer Symbolik, unerläßlich. Wie oft sehen wir heutzutage Protestanten, welche die Wahrheit unserer Dogmen klar erkennen und dennoch außer der Kirche stehen bleiben — aus keinem andern Grunde, als weil sie sich in das kirchliche Leben nicht zu finden wissen, und dieses wieder darum, weil sie die Identität des letztern und der dogmatischen Wahrheit nicht erkennen. Ja nicht selten läßt sich

gerade an diesem sogenannten Aeußerlichen das katholische System vollständiger und befriedigender rechtfertigen als durch eine an den Dogmen geübte Dialectik. Darum muß, wie uns scheint, die erwähnte Beschränkung der Symbolik als ein wesentlicher Mangel, als ein Fehler bezeichnet werden. Aber wir müssen noch weiter gehen und behaupten, die Symbolik dürfe b. sich auch nicht auf die Differenzpuncte im engern Sinn oder die offenbaren Differenzpuncte beschränken, sie habe auch jene Puncte in Betracht zu nehmen, worin scheinbar keine Differenz zwischen den verglichenen Confessionen besteht. Die als Gegensätze hervorgehobenen Puncte stimmen mit diesem sogen. Gemeinsamen entweder überein oder sie stimmen mit demselben nicht überein. Wo immer Letzteres stattfindet, da ist ipso facto der evidenteste Beweis geliefert, daß sich die betreffende Confession mit ihren Differenzen im Irrthum befinde. Gelingt aber beiden Parteien, die Uebereinstimmung der anerkannten confessionellen Gegensätze mit dem sogen. Gemeinsamen darzuthun, so ist klar, die Gegensätzlichkeit reiche weiter als bisher angenommen worden, sie erstrecke sich in das sogen. Gemeinsame hinein, und diese Gemeinsamkeit mithin wie sie bisher angenommen worden, sei in Wahrheit nicht vorhanden. So hat in der That bereits Buchmann gegen die vor ihm herrschende Ansicht, aber ganz mit Recht, eine Gegensätzlichkeit der katholischen und der protestantischen Lehre schon in der Lehre von den Eigenschaften Gottes erkannt. Er ist hierin nur nicht weit genug gegangen. Wir glauben uns einer näheren Ausführung des hiemit angedeuteten Gedankens überheben zu können, da wir einen Zweifel an dessen Richtigkeit nicht für möglich halten, die Wichtigkeit aber einer derartigen Erweiterung der Symbolik von selbst einleuchtet. Nur das Eine möge bemerkt sein, daß solche Behandlung der Symbolik jedenfalls und mindestens eine sichere Erkenntniß der Principien zur Folge haben müßte, wovon die beiderseitigen Systeme wie von einem Kerne ausgegangen sind. Daß aber nur derjenige im Stande sei, ein System gründlich und erschöpfend zu beurtheilen, der es im Princip erkennt, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aber fiele eine so erweiterte Symbolik nicht geradezu mit der Theologie als solcher zusammen? Nein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil einerseits die Theologie als solche die gegensätzlichen Anschauungen nicht positiv in ihrem systematischen Zusammenhange zu betrachten hat, also viel weniger enthält als die Symbolik, andererseits diese in wissenschaftlich dialectischer Beziehung viel weniger zu leisten hat als jene. Wohl aber ergibt sich aus dem Vorgebrachten, daß die Symbolik, will sie vollkommen sein, 3) nicht aus jenen Quellen allein schöpfen dürfe, die im engern oder eigentlichen Sinn Symbole oder symbolische Bücher genannt werden, daß ihr vielmehr als Quellen sämmtliche Documente zu dienen haben, worin das kirchliche Bewußtsein einen Ausdruck gefunden hat (vgl. hierüber die Art. Dogma und Dogmatik). Es war von Anfang an ein Fehler, der Symbolik nach Marheineckes Anleitung die symbolischen Bücher als einzige Quelle anzuweisen. Die Protestanten haben allerdings andere Quellen nicht, ihr Glaube ist nur in den symbolischen Büchern ausgesprochen; in ihrem Gottesdienst, ihrer Liturgie 2c. ist entweder nichts oder der katholische Glaube, das alte kirchliche Bewußtsein ausgesprochen — wie z. B. in dem Kirchenjahr, das sie im Wesentlichen beibehalten; vollends ist keinerlei Glaube in der Verfassung und Verwaltung der Kirche ausgesprochen, aus dem einfachen Grund, weil eine Kirche bei ihnen gar nicht existirt. Mithin können sie ihren Glauben, wenn es sich um allgemeinen Glauben handelt, allerdings nur aus den öffentlichen Bekenntnißschriften schöpfen. Bei uns verhält sich, wie schon früher angegeben, die Sache anders, und wir thun daher unrecht, wenn wir die Protestanten nachahmend eine Methode befolgen, welche jene nicht befolgen würden, wenn sie nicht dazu gezwungen wären. Man schöpfe aus allen Quellen, aus welchen das Gesuchte fließt. Nur dann darf man sicher zu finden hoffen, was man sucht. Nach diesen Ausführungen haben wir endlich 4) nur noch Weniges über die wissenschaftliche Construction im engern Sinn, über das rein Formelle zu sagen. Es beschränkt sich

dieses auf den Satz, daß die Symbolik von dem die Kirche betreffenden Bewußtsein auszugehen habe. Wir können es der Kürze halber die kirchliche Anschauung nennen. In diesem Puncte concentriren sich alle Differenzen, die in Frage kommen, von ihm gehen sie alle aus; in diesem Kernpuncte stehend, übersieht der Symboliker mit Einem Blicke alle Confessionen, die er einander gegenüber zu stellen im Begriffe ist. Die Protestanten haben den Begriff der Kirche alterirt d. h. sie läugnen das Dasein der Kirche, läugnen, daß es einen fortlebenden Christus, einen Körper Christi gebe; die Griechen haben die richtige Anschauung von der Kirche als solcher, verlangen aber, daß der Papst in Constantinopel oder Petersburg residire. Hier liegt nun der Kern aller Differenzen. Diese Kerndifferenz werde festgestellt, bestimmt, beleuchtet und ins Reine gebracht, dann ergibt sich die weitere Construction, rückwärts und vorwärts, ohne Schwierigkeit. Sie kann sich im Einzelnen sehr verschieden gestalten; das hat keine wesentliche Bedeutung. Hier können wir uns nicht näher darauf einlassen. Es sei nur erlaubt, die Grundgedanken in folgenden Sätzen auszusprechen. Erstens die katholische kirchliche Anschauung, die selbst nichts anderes als der intellectuelle Ausdruck der Wirklichkeit ist, wie sie als Kirche existirt, stimmt mit dem gesammten Lehrsystem der Katholiken so vollständig und so genau überein, daß sich ein Widerspruch auch nicht in einem einzigen Momente findet, und die Wahrheit des gesammten Lehrsystems hinwiederum, die sich an und für sich genügend erweisen läßt, bestätigt die Wahrheit jener kirchlichen Anschauung oder läßt die Kirche, wie sie besteht, als wahrhaft vernünftige Wirklichkeit erscheinen. Zweitens von den Protestanten (wozu mehr oder weniger auch die orientalischen Secten, Nestorianer, Monophysiten &c. zu rechnen sind) gilt: jede ihrer Lehren, die mit ihrer kirchlichen Anschauung übereinstimmt, erweist sich an und für sich als Irrlehre d. h. als eine Vorstellung, der eine Wirklichkeit nicht entspricht, noch entsprechen kann, jede ihrer Lehren dagegen, welche an und für sich als Wahrheit enthaltend anzuerkennen ist, zeigt sich bei näherer Betrachtung als im Widerspruch mit ihrer kirchlichen Anschauung stehend. Drittens endlich die Griechen betreffend, so tritt in allen jenen Lehrbestimmungen, die sie als Differenzen gegen die entsprechenden katholischen Lehren festhalten, genau dasselbe Princip zu Tage als in der Forderung, daß der Papst in Constantinopel residire, nämlich ein unverständiger kindischer starrer Eigensinn. Eine Symbolik, welche die hiemit ausgesprochenen Behauptungen überzeugend als wahr erwiese, wäre als durchaus befriedigend und genügend anzuerkennen. Vgl. hierzu die Art. Polemik und Irenik. [Mattes.]

Symbolische Bücher, libri symbolici. Dieser Ausdruck verdankt sein Dasein der Reformation. Symbolische Bücher wurden nämlich zuerst jene schriftlichen Glaubensbekenntnisse genannt, welche seit dem Jahre 1530 die protestantischen Secten in großer Anzahl veröffentlicht haben, theils um ihre Unterschiedenheit von einander und von der kathol. Kirche deutlich auszusprechen, theils um staatliche Anerkennung zu erlangen, theils auch um sich erst bestimmte Gestalt zu geben und die Existenz an sich zu sichern; in Folge hievon hat sich sodann der Sprachgebrauch gebildet, wornach alle öffentlichen Glaubensbekenntnisse, auch die katholischen und die griechischen, oder vielmehr die schriftlichen Documente, worin dieselben niedergelegt sind, symbolische Bücher heißen. Demgemäß haben wir jetzt dreierlei symbolische Bücher zu unterscheiden: römisch-katholische, griechische und protestantische. I. Die symbolischen Bücher der römisch-katholischen Kirche. Dieselben zerfallen in zwei Classen: Symbole, welche den gesammten katholischen Glauben umfassen, und dogmatische Decrete, welche einzelne Momente jenes Glaubens zum Gegenstande haben. 1) Die Symbole betreffend können wir auf den Artikel Glaubensbekenntniß verweisen und wollen nur die Bemerkung beifügen, daß den kirchlichen Glaubensbekenntnissen wohl auch der Canon „Firmiter" des Concil. Lateran. IV vom Jahr 1215 beizuzählen sei. Die Literatur betreffend, mögen genannt werden: Meyers de symboli apostolici titulo, origine et antiquissimis eccle-

siae temporibus auctoritate. Treviris 1849 und Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. Breslau 1842. 2) Die Glaubensdecrete sind theils Conciliensbeschlüsse, theils päpstliche Entscheidungen. Von den Conciliensbeschlüssen gehören unbedingt nur diejenigen hieher, die von öcumenischen Concilien ausgegangen sind. Jedoch gibt es auch Bestimmungen von Particularsynoden, die als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins und so als allgemeine Glaubensdecrete zu gelten haben; was ihnen diese Geltung verschafft, ist die allgemeine Anerkennung, die sie gefunden. Unter den allgemeinen Concilien nun sind als solche, welche nicht bloß eine Erweiterung oder Erläuterung des Symbolum gegeben, sondern anderweitige Glaubensdecrete erlassen haben, zu nennen: zuerst das dritte, vierte, und sechste (Conc. Ephesin. a. 431; Conc. Chalced. a. 451; Conc. Constantin. III. a. 680), welche die Kirchenlehre in Betreff der Person Christi gegen die Nestorianer, die Monophysiten und die Monotheleten festgehalten und formulirt haben; sodann das fünfte (Constantinop. II a. 553), welches die sog. drei Capitel (s. d. Art.) verdammt und dabei mehrere nicht unwichtige dogmatische Bestimmungen gegeben hat. Auch das siebente (Nicaen. II a. 787) darf nicht übergangen werden, obgleich der Gegenstand, worüber es sich erklärte (der Gebrauch der Bilder), nicht von großer Bedeutung ist. Hiernächst folgt das zwölfte (Lateran. IV a. 1215), inwiefern es nicht bloß ein erweitertes Symbolum, sondern specielle dogmatische Bestimmungen (gegen einige Irrlehren damaliger Zeit) gegeben hat. Aus eben diesem Grunde sind auch das fünfzehnte (Conc. Viennense a. 1311) und sechszehnte (Conc. Florent. a. 1439) zu nennen. Ebenso das fünfte vom Lateran (von 1512—1517), hauptsächlich wegen seiner Erklärung über das christliche Erkenntnißprincip. Vor allen aber endlich das Tridentinische von 1545 bis 1563 (s. d. Art.). Unter den Particularconcilien dürften vorzugsweise folgende zu nennen sein: Conc. Toletan. I im J. 400 — gegen die Priscillianisten; Conc. Carthag. (411), Hierosol. (415), Carthag. (416), Milevit. (416), Carthag. (418) — gegen die Pelagianer; zwei spanische im J. 447 — gegen die Priscillianisten; Conc. Arausic. II (529) und Valentin. (530) — über Gnade, Freiheit, Rechtfertigung, gegen die Pelagianer; Conc. Bracarense (560) — vorzugsweise gegen die Manichäer und Priscillianisten; Conc. Toletan. IV (633) — über die Taufe, das Gebet, die Höllenfahrt Christi; Conc. Lateran. unter Martin I. (649) — gegen die Monotheleten; Conc. Tolet. XI (675) — über mehrere Puncte, namentlich die Trinität; Conc. Ratisbon. (792), Francofurd. (794) u. a. gegen den Adoptianismus; Conc. Mogunt. (848), Carisiac. I (849), Carisiac. II. (853), Valentin. III (855) — in der Gottschalk'schen Angelegenheit; Conc. Roman., Brionense, Vercell., Paris. (1050), Roman. (1059 u. 1079) — gegen Berengar; Conc. Suesson. (1092) — gegen Roscelin; Conc. Suesson. (1121) und Senon. (1140) — gegen Abälard; Conc. Par. (1147) und Rhenense (1148) — gegen unrichtige Ausdrücke des Gilbert von Poitiers in Betreff der göttlichen Personen und Eigenschaften; Conc. Londinense (1396) — gegen Wiclef; Conc. Constant. (1415) — gegen Wiclef und Hus; Conc. Roman. unter Benedict XIII. (1725) — über verschiedene Gegenstände. Die päpstlichen Glaubensdecrete betreffend, sei zur Beantwortung der Frage, ob denselben unbedingte Geltung zuzuerkennen, auf den Art. Papst verwiesen, woselbst dargethan ist, daß und inwiefern der Papst unfehlbar sei. Von den vielen Decreten aber, die hieher gehörten, mögen nur einige beispielshalber erwähnt werden. Innocenz I., Zosimus, Cölestin I. haben Entscheidungen gegen die Pelagianer; Gelasius und Virgilius über verschiedene Puncte; Johannes IV. und Martin I. gegen die Monotheleten erlassen; Zacharias hat sich in seinen Briefen an Bonifacius und Nicolaus I. mehrfach, besonders in einem Schreiben an den Kaiser Michael über die Verfassung der Kirche (Primat) ausgesprochen. Sehr zahlreich und wichtig sind die päpstlichen Entscheidungen besonders in den spätern Zeiten, vom 16. Jahrhundert an, geworden. Wir erinnern

an die Decrete Leo's X. gegen Luther (1520), Pius' V. gegen Bajus (1567), Innocenz X. gegen Jansenius (1653), Innocenz XI. gegen Molinos und die Quietisten (1687), Innocenz XII. gegen Fenelon (1699), Clemens XI. gegen Quesnell (1713); an die vielen Constitutionen Benedict's XIV., die Erlasse Pius VI. gegen die Synode von Pistoja, Gregors XVI. gegen die irrigen Ansichten des Bautain und Hermes (siehe diese Artikel). — Die hiemit erwähnten Glaubensbekenntnisse und dogmatischen Decrete sind als symbolische Bücher darum zu bezeichnen, weil sie Urkunden sind, in denen das kirchliche Bewußtsein oder der katholische Glaube geradezu niedergelegt und in bestimmter Formulirung ausgesprochen ist. Sie sind keineswegs die einzigen Documente des kirchlichen Bewußtseins; das kirchliche Leben als solches, sowohl das gesellschaftliche als das religiöse, und noch mehr die Normen und Gesetze, wodurch es gestaltet und geregelt wird, sind ebensoviele Urkunden, aus denen zu erkennen ist, was den Inhalt des kirchlichen Bewußtseins oder Glaubens bilde; allein diese weiteren Documente können auch wenn sie schriftlich sind als symbolische Bücher darum nicht bezeichnet werden, weil sie den Glauben der Kirche mehr indirect und mittelbar, nicht in begrifflicher Bestimmtheit aussprechen und darum auch stets erst einer Interpretation bedürfen, ehe man sich auf sie berufen kann. Wohl aber ist den symbolischen Büchern beizuzählen der Catechismus Romanus. Was wir über den Ursprung dieses merkwürdigen Buches wissen, besteht in Folgendem. Der Kirchenrath von Trient erkannte als zeitgemäß, einen Katechismus herauszugeben, der sowohl durch Vollkommenheit an sich als durch das ihn stützende Ansehen des Conciliums geeignet wäre, dem christlichen Unterrichte allerorten zu Grunde gelegt zu werden (Cat. Rom. prooem. qu. 7 u. 8). Wer zuerst auf diesen Gedanken gekommen sei, ist nicht bekannt; nur soviel wissen wir, daß bereits zu Anfang des Jahres 1562 eine Commission von mehreren Vätern niedergesetzt war, die den Auftrag hatte, den beabsichtigten Katechismus zu verfassen (vgl. Trid. Sess. XXIV. cap. 7. de ref.). Das Werk kam nicht zu Stande; wahrscheinlich wurde die von der beauftragten Commission gelieferte Arbeit nicht als befriedigend erfunden; deßhalb beschloß der Kirchenrath in der letzten Sitzung (Sess. XXV. Continuat.) die Herausgabe des Katechismus (sowie auch eines Index librorum prohibitorum und die Revision des Missale und des Breviarium) dem Papst zu überlassen. Der Papst, Pius IV., nahm die Sache sogleich in die Hand und setzte eine Commission von 4 Theologen für den Katechismus nieder. Diese Theologen waren: Mutius Calinius, Erzbischof von Zara, Aegidius Fuscararius, Bischof von Modena, Leonardus Marinus, Erzbischof von Lanciano und Franciscus Fureirius, ein portugiesischer Theologe, der in Trient gewesen und nun in Rom zurückgehalten wurde, damit er an der Verfassung des Katechismus mitarbeite. Alle diese Theologen gehörten, mit Ausnahme des zuerstgenannten, dem Dominicanerorden. Im Uebrigen waren sie durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bildung, wie durch Reinheit des Glaubens und der Sitten ausgezeichnet. Damit aber dem Werke auch formelle Vollkommenheit gesichert sei, wurden den genannten Theologen etliche Philologen beigesellt, die den Auftrag hatten, das Sprachliche zu besorgen. Von diesen ist uns jedoch nur einer bekannt, nämlich Julius Pogianus, zuerst Secretär des Cardinals Carl Borromäus, dann Magister litterarum Pius V. Bei diesem ganzen Unternehmen war vorzugsweise Carl Borromäus thätig. Schon 1562 hatte er lebhaft darüber mit den Präsidenten des Conc. Trid. correspondirt; jetzt aber leitete er das ganze Werk. Dieses war bereits zu Ende des J. 1564 insoweit vollendet als jeder der dazu berufenen Theologen den ihm angewiesenen Theil bearbeitet hatte. (Die Bearbeitung war nämlich nicht gemeinschaftlich geschehen; jedem der obengenannten Theologen war ein Theil des Katechismus zugewiesen worden.) Nun ernannte aber Pius IV. eine neue Congregation mit dem Auftrage, das Werk einer umfassenden Prüfung zu unterwerfen. Der Präsident dieser Congre-

gation war der Cardinal Sirletus, die Mitglieder aber Mutius Calinius, Leonhardus Marinus, Julius Pogianus und Curtius Francus (Fuccarius war unterdessen gestorben, Fureirius aber abgereist). Die Prüfung geschah gemeinschaftlich, und diesem hat man den hohen Grad von Gleichmäßigkeit zu verdanken, die sich in den 4 Theilen des Katechismus findet, obgleich dieselben verschiedene Verfasser haben. Im Juli 1566, nachdem kurz vorher Pius V. den päpstlichen Stuhl bestiegen, war bereits die letzte Hand an das Werk gelegt und gegen das Ende desselben Jahres war der Katechismus gedruckt und wurde mit dem Titel herausgegeben „Catechismus, ex decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii V. Pont. Max. jussu editus. Romae in aedibus Populi Romani, apud Aldum Manutium. 1566." Zu gleicher Zeit erschien eine italienische Uebersetzung und beauftragte der Papst die Jesuiten, auch eine teutsche und eine französische, den Cardinal Hosius aber eine polnische zu veranstalten. Die erste römische Ausgabe enthielt keine Capitel und Quästionen; diese sind das Werk des Andreas Fabricius zu Lüttich (in einem Nachdruck von 1570). Damit ist Fabricius einem Wunsche nachgekommen, den der Papst schon im J. 1566 dem Cardinal Hosius zu erkennen gegeben hatte. (Die hier mitgetheilten historischen Notizen sind der Praefatio zur Ritterschen Ausgabe — Breslau 1837 — entnommen.) Daß nun der Catechismus Romanus, auch Catechismus Tridentinus genannt, den Erwartungen vollkommen entspreche, die man von einem solchen Buche hegen muß, daß er ein in jeder Hinsicht vollendetes Werk, ja einzig in seiner Art sei, ist von jeher anerkannt worden und kann keinem Zweifel unterliegen. Aber die wichtigere Frage ist, ob er als symbolische Schrift anzuerkennen sei. Man ist gewohnt ihn als symbolische Schrift zweiter Classe gelten zu lassen (vgl. Möhler Symbol. S. 16 f. u. A.), womit erklärt ist, er besitze nicht den Charakter des Symbolum und der formellen Glaubensdecrete, erfreue sich aber nichtsdestoweniger einer überwiegenden Auctorität, dermaßen, daß man sich im Allgemeinen stets mit Sicherheit auf ihn berufen könne. Wenn ihm übrigens der volle Charakter einer symbolischen Schrift darum abgesprochen werden will, weil er nicht gegen die Protestanten gerichtet sei und sich nicht auf die confessionellen Gegensätze beschränke, und ferner darum, weil ihm die Jesuiten einmal und zwar in der Lehre von der Gnade und Freiheit widersprochen und behauptet haben, es komme ihm symbolisches Ansehen nicht zu, ohne mit dieser Erklärung zurückgewiesen zu werden (Möhler a. a. O.): so glauben wir Einsprache erheben zu müssen, denn fürs Erste ist hiemit dem Begriff „symbolische Schrift" eine völlig unstatthafte Beschränkung gegeben; die Auctorität unserer Glaubensquellen ist mit nichten davon abhängig, daß sie Bestimmungen gegen irgend eine Häresie enthalten; und fürs Andere ist zu bemerken: wer dem Cat. Rom. in einer wesentlichen Bestimmung Betreffs der Gnade und Freiheit widerspricht, der widerspricht dem Concilium Tridentinum, woraus folgt, daß der angedeutete Vorfall, wenn er die ihm zugemuthete Bedeutung hätte, gegen das Tridentinum selbst, nicht bloß gegen den Cat. Rom. gerichtet wäre. Wenn aber die Jesuiten dem Katechismus symbolische Auctorität abgesprochen haben, so wird ihre Meinung nur dahin gegangen sein, der Katechismus stehe den Symbolen und den förmlichen Glaubensdecreten wie z. B. den Tridentinischen nicht völlig gleich; und darin hatten sie Recht. Was einen Unterschied begründet, ist wie auch Möhler selbst richtig angibt, der Umstand, daß der Katechismus weder vom Concilium noch vom Papst verfaßt, sondern eben nur auf Anordnung des erstern und unter den Augen des letztern ausgearbeitet und auf dessen Befehl herausgegeben und sofort von ebendemselben der Christenheit empfohlen worden. Was dieser Unterschied seinerseits begründet, ist ohne Zweifel dieß, daß wir nicht gerade bis aufs Wort in jeder einzelnen Bestimmung mit dem Katechismus übereinzustimmen brauchen. Aber damit ist nicht gesetzt, daß wir ihm in irgend einer wesentlichen Bestimmung widersprechen dürfen. Nicht nur dieß kann nicht gestattet sein, sondern wir werden uns verpflichtet halten müssen,

in allen wesentlichen Begriffen positiv mit dem Katechismus übereinzustimmen. So viel Auctorität kommt ihm in Gemäßheit seines Ursprungs, aber auch an sich darum zu, weil dessen Verfasser, ebenso fromme und glaubenstreue wie gelehrte Männer, aufs allersorgfältigste bestrebt gewesen, überall nur solches vorzutragen, was anerkannt Inhalt des kirchlichen Bewußtseins ist. Ueber die äußere Einrichtung des Katechismus glauben wir nichts bemerken zu müssen, da es sich hier nur um die Auctorität desselben gehandelt hat. — II. Die symbolischen Bücher der griechischen Kirche. Die griechische Kirche hat 1) mit der lateinischen gemein die allgemeinen Glaubensbekenntnisse und die dogmatischen Decrete der öcumenischen Concilien bis zum siebenten (Nicaen. II a. 787) und 2) etliche eigenthümliche Bekenntnisse, welche nach dem Sturze des oströmischen Reiches durch besondere Umstände veranlaßt wurden. Das erste dieser eigenthümlichen Bekenntnisse ist die Confessio Gennadii. Gennadius, ursprünglich Georgius Scholarius, Hofbeamter, Laie, aber sehr gelehrt, auch theologisch gebildet, war in Florenz und daselbst ein eifriger Freund und Beförderer der Union gewesen. Bald nach der Rückkehr aus Florenz hatte er, hauptsächlich durch Marcus Eugenicus (s. d. A.) bearbeitet, seine Gesinnung geändert, war ein heftiger Gegner der Union geworden, hatte sich sogar, nachdem M. Eugenicus gestorben, an die Spitze der Unionsfeindlichen gestellt. In Folge hievon war unter des Johannes Paläologus Nachfolger Constantin IX. seine Stellung an dem Hof etwas unsicher geworden und er hatte sich in ein Kloster zurückgezogen und daselbst den Namen Gennadius angenommen. Hier nun hatte er ununterbrochen auf alle Weise, schriftlich und mündlich, der vom Kaiser begünstigten Union entgegengewirkt und war der Mittelpunct der unionsfeindlichen Bestrebungen gewesen. Noch im J. 1452, da bereits das Reich durch und durch erschüttert und offenbar nicht anders mehr als durch den engsten Anschluß an das Abendland zu retten war, hatte er geäußert, das Reich müsse und werde untergehen, wenn nicht die Union mit den Lateinern aufgelöst werde. Dieses Ankämpfen nun gegen die Union hatte, wie wenigstens wahrscheinlich ist, zur Folge, daß Gennadius Patriarch von Constantinopel wurde. Der Patriarch war nämlich gestorben, und schon am vierten Tage nach der Einnahme Constantinopels erhob der neue Herrscher, Mahommed II., den Gennadius auf den Patriarchalstuhl, und es ist kaum zu bezweifeln, daß dieß auf die Bitte der übriggebliebenen sammt und sonders unionsfeindlichen Griechen geschehen sei (s. d. Art. Griechische Kirche; vergl. Hefele, Union der griechischen Kirche. III. Art. Tüb. Quartalschr. 1848. S. 179 bis 229, und Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jenae 1850. Prolegom. § 2. p. II—XXI). Von diesem Gennadius nun haben wir eine Confessio fidei. Der Ursprung derselben ist kurz dieser: Der Sultan war dem Patriarchen gewogen, beschützte ihn gegen Anfeindungen, die er zu erfahren hatte, und unterhielt sich gern mit ihm. Bei diesen Unterhaltungen kam auch ja wohl vorzugsweise die Religion zur Sprache; der Sultan suchte sich über den christlichen Glauben zu unterrichten. Gennadius aber brachte nachher die Fragen des Sultans sammt den Antworten, die er ihm gegeben, zu Papier; und diese kleine Schrift ist nun seine Confession in der ersten Gestalt. Sie wurde zum ersten Mal von Brassican in Wien, griechisch und lateinisch, herausgegeben 1530. In der Bibl. Max. Lugd. steht sie lateinisch T. XXVI p. 556; und diese lateinische Uebersetzung hat Kimmel in den obengenannten Monumenta p. 1—10 abdrucken lassen. In dieser ersten Gestalt erstreckt sich die Gennadische Confession nur auf die Lehre von Gott im Allgemeinen ohne alle Berücksichtigung der Differenzen zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche; und dabei ist merkwürdig, daß Gennadius den hl. Geist ausdrücklich von dem Vater und dem Sohne ausgehen läßt (bei Kimmel p. 3: „ita pater generat filium seu verbum ejus, et a patre et filio procedit spiritus sanctus"). Später sodann hat Gennadius die Sache weiter ausgeführt, die Lehre von der Trinität und der Incarnation ausführlich dargestellt und dem Ganzen die Gestalt

eines förmlichen Bekenntnisses gegeben. In dieser Gestalt wurde die Confessio gleichzeitig von dem Tübinger Crusius und von Chyträus herausgegeben; von jenem griechisch, lateinisch und türkisch in der Turcograecia Basil. 1584 (lib. II. p. 109 ff.); Crusius hatte sie von Emanuel Molaxas empfangen; von Chyträus aber zu Frankfurt 1583 (Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia. p. 173). In der Bibl. Max. Lugd. steht sie lateinisch l. c. p. 558; bei Kimmel griechisch und lateinisch l. c. p. 11—23. Sie führt den Titel „Sapientissimi et honoratissimi Domini Gennadii Scholarii Patriarchae Constantinopoleos novae Romae Confessio dicta de recta et sincera fide Christianorum ad Agarenos. Interrogatus enim ab Amera Sultan Mechemet „Quid creditis vos christiani" respondit in hunc modum." Auch in dieser Confession hat Gennadius die Differenzpuncte nicht berührt und namentlich das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater allein sorgfältig umgangen (vgl. Kimmel p. 14). So ist diese Confession als ein allgemein christliches Bekenntniß anzusehen. — Zu wiederholter Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses wurden die Griechen durch die Reformation des 16. Jahrhunderts veranlaßt. Zuerst der Patriarch Jeremias II. (s. d. Art.). Die Tübinger Theologen hatten sich in heiligem Eifer mit der Zumuthung an ihn gewandt, das Lutherthum anzunehmen. Darauf antwortete nun Jeremias mit entschiedener Verwerfung des Protestantismus, und es entspann sich eine Correspondenz, welche von 1576 bis 1581 dauerte und in welcher Jeremias den Glauben der griechischen Kirche im Gegensatze gegen die Meinungen der Protestanten aussprach und vertheidigte. Die gewechselten Schriften wurden griechisch und lateinisch gedruckt in Wittemberg 1584 (Acta et scripta theol. Wittemb. et patriarchae Constant. D. Hieremiae etc.). Indessen kommt diesen Erklärungen des Patriarchen Jeremias trotz ihrer Correctheit und Wichtigkeit das volle Ansehen einer symbolischen Schrift nicht zu. Wichtiger sind die Bekenntnisse, welche bald darauf die Apostasie des Cyrillus Lucaris veranlaßt hat. Ueber die Geschichte dieses Mannes s. d. Art. Die Bekenntnisse aber, die er veranlaßt hat, sind folgende: 1) von einer Synode von Constantinopel vom Jahr 1638 (dem Todesjahre des Cyrillus), 2) von einer Synode von Jassy im J. 1642. Diese beiden Bekenntnisse, direct gegen den Calvinismus gerichtet, wurden im J. 1672 von einer Synode zu Jerusalem ausdrücklich bestätigt und wiederholt (abgedruckt bei Kimmel p. 398—408 u. 408—420). Die genannte Synode von Jassy ertheilte zugleich einem andern Bekenntniß die Bestätigung, das ihr vorgelegt war und das unter den griechischen Bekenntnissen unbedingt die erste Stelle einnimmt. Es ist dieß, gleichfalls durch Cyrill veranlaßt, 3) die Confessio orthodoxa catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis des Petrus Mogilas (s. d. Art.), dem wir nur beizufügen haben, daß genannte Confessio in drei Theile zerfalle, indem die ganze christliche Lehre nach den Categorien Glaube, Hoffnung und Liebe dargestellt ist. Bei Kimmel steht sie sammt den empfehlenden Schreiben der Patriarchen Nectarius und Parthenius griechisch und lateinisch p. 45—324. Als weiteres Bekenntniß im Gegensatze zu dem durch Cyrillus eingeschmuggelten Calvinismus ist zu nennen 4) das Bekenntniß der bereits erwähnten Synode von Jerusalem unter dem Patriarchen Dositheus im J. 1672, auch unter dem Namen Confessio Dosithei bekannt. Es stimmt so sehr durchgängig mit dem katholischen Glaubensbekenntniß überein, daß die Protestanten katholischen Einfluß gewittert haben (s. d. Art. Jerusalem, Bd. V. S. 537). Herausgegeben ist es zuerst von einem Benedictiner, Paris 1676 und (verbessert) 1678 mit dem Titel „Synodus Jerosolymitana adversus Calvinistas haereticos orientalem ecclesiam de Deo rebusque divinis haeretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes pro reali potissimum praesentia anno 1672 sub Patr. Jerosol. Dositheo celebrata, interprete Domno M. F. e congregatione S. Mauri, O. S. B." Dann von Harduin Collect. T. XI. p. 179—274. Bei Kimmel griechisch und lateinisch p. 327—487. In demselben Jahr (nicht aber, wie im Art. Petr. Mog. gedruckt ist, im J. 1662)

wurde 5) auch in Constantinopel unter dem Patriarchen Dionysius eine Synode mit der Bestimmung gehalten, die eingeschlichenen protestantischen Anschauungen endlich völlig auszumerzen (die Acten bei Kimmel P. II. (Appendix von Weißenborn) p. 214—227). — Außer diesen öffentlichen Bekenntnissen existiren noch etliche Privatbekenntnisse, welche theils wegen ihres Ansehens bei den Griechen, theils wegen ihrer Wichtigkeit an sich Erwähnung verdienen. So rühmt die mehrgenannte Synode von Jerusalem einen Tractat von Nathanael über die Liturgie (aus der Mitte des 16. Jahrhunderts) und eine Abhandlung von Gabriel Severus über die sieben Sacramente (gegen die Protestanten) als Schriften, in denen die orthodoxe Lehre recht gut dargestellt sei. Vorzugsweise aber ist zu nennen die Confessio des Metrophanes Critopulus. Dieser Metrophanes, ein Schüler und Freund des Cyrillus Lucaris, war von diesem, da er noch Patriarch von Alexandrien war, nach Teutschland und England geschickt worden, offenbar damit er hier Protestant werde und dann den Protestantismus in dem Oriente fördern helfe. Nach längerem Aufenthalt in England kam er nach Teutschland und besuchte hier mehrere Universitäten; zuletzt Helmstädt. Hier nun war es, daß er auf die Bitte seiner Freunde eine gedrängte Darstellung des griechischen Glaubenssystems verfaßte und als Andenken zurückließ. Er selbst wurde nach der Rückkehr in die Heimath zuerst Protosyncell von Constantinopel, und zuletzt Patriarch von Alexandrien. Als solcher hat er der Verdammung des Cyrillus Lucaris beigestimmt, war also nicht Protestant geworden. Die Abhandlung aber, die er in Helmstädt zurückgelassen, hat im J. 1661 Joh. Hornejus zu Helmstädt griech. und lat. mit dem Titel herausgegeben „ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς — Confessio catholicae et apostolicae in oriente ecclesiae, conscripta compendiose per Metrophanem Critopulum.“ Bei Kimmel steht sie P. II. (Appendix) p. 1—213. — III. Symbolische Bücher der Protestanten. Man kann die Protestanten in drei Classen theilen: erstens lutherische, d. h. solche, denen Luther, zweitens zwinglo-calvinische, d. h. solche, denen Zwingli und besonders Calvin Auctoritäten sind (letztere heißen auch reformirte), und drittens selbstständige, d. h. solche, die weder Luther noch Calvin als Auctorität anerkennend ebenso wie diese auf eigene Faust ein Glaubenssystem gebildet, aber minder großen Anhang gefunden haben und darum kleinere Secten geblieben sind. Jede dieser drei Parteien hat mehrere Glaubensbekenntnisse. Wir werden sie der Reihe nach aufzählen, wobei wir jedoch für erschöpfende Vollständigkeit nicht bürgen können. 1) Die Lutheraner haben auch noch einige der alten Glaubensbekenntnisse, nämlich das Symbol. apostol., Nicaenum und Athanasianum beibehalten. Das Eigenthümliche ihres Glaubens jedoch, das, worin sie sich zu einer Confession vereinigt haben, ist ausgesprochen in der Confessio Augustana, der Apologia Confessionis, den Articulis Schmalcaldicis, den beiden Katechismen Luthers und der Formula concordiae. Die Confessio Augustana ist ein Glaubensbekenntniß, welches mehrere protestantische Stände, nämlich Johann Churfürst von Sachsen, Georg Markgraf von Brandenburg, Ernst Herzog von Lüneburg, Philipp Landgraf von Hessen, Joh. Friedrich Herzog von Sachsen, Franz Herzog von Lüneburg, Wolfgang Fürst von Anhalt und die Senate von Nürnberg und Reutlingen auf dem Reichstag von Augsburg 1530 dem Kaiser Carl V. vorlegten, damit sich Kaiserliche Majestät überzeuge, die Protestanten lehren nichts wider die Schrift oder die katholische Kirche. Die Schrift ist von Melanchthon lateinisch und teutsch verfaßt und zerfällt in zwei Theile, deren erster die „vorzüglichsten Glaubensartikel“, der zweite aber die „Mißbräuche“ behandelt, welche die protestirenden Stände abgethan. Nachdem das Bekenntniß in teutscher Sprache vorgelesen war, nahm es der Kaiser in Empfang und übergab es sofort den anwesenden katholischen Theologen mit dem Auftrag, Untersuchung anzustellen, wie es mit der erwähnten Versicherung der protestantischen Stände bestellt sei. Der Auftrag war nicht schwierig,

denn die Mißverständnisse und Entstellungen, die die kathol. Lehre in der Confessio gefunden und ohnehin die Willkür, womit durchgängig beliebige Meinung an die Stelle der alten überlieferten Wahrheit gesetzt ist, sind so offenbar, daß sie jedem Kenner auf den ersten Blick in die Augen springen. Daher konnte die Arbeit der kathol. Theologen, Confutatio genannt, schon nach 5 Wochen öffentlich vorgetragen werden (die Confessio war am 25. Juni vorgelesen worden, die Confutatio wurde am 3. August vorgelesen). Die Theologen, welche an der Arbeit theilgenommen, sind Joh. Eck, Joh. Faber, Conr. Wimpina, Joh. Cochläus, Joh. Dietenberger u. a. Man kann nicht sagen, daß die Arbeit meisterhaft sei; aber die Widerlegung oder vielmehr die gewünschte Aufklärung, und darum allein hat es sich gehandelt, ist vollkommen gelungen (vgl. K. Kieser, die Augsb. Confession aus Originalausgaben und ihre Widerlegung 2c. Regensburg 1845). Darum hat sich Melanchthon beeilt, eine Apologie der Confession zu verfassen, ein sehr ausführliches Werk, das ein glänzendes Beispiel jener bewunderungswürdigen Vereinigung von Kraft und Täuschung bietet, deren ein gelehrter und gewandter Mensch fähig ist, wenn es gilt, eine einmal ausgesprochene Behauptung um jeden Preis, selbst wider die eigene Ueberzeugung festzuhalten. Diese Apologie wurde sofort, nachdem sie ebenso wie die Confession Luthers Billigung empfangen, von den lutherischen Protestanten als treuer Ausdruck ihrer Ueberzeugung anerkannt; und damit war sie das zweite symbolische Buch derselben. Da den Protestanten, zumal seit dem sie wieder eidlich auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden wollen, alles daran liegen muß, das reine Wort zu besitzen, so hat für sie die Geschichte der Ausgaben genannter Bücher, die Anbringung von Veränderungen und Wiederherstellung des ursprünglichen Textes das höchste Interesse. Uns ist alles hieher Gehörige völlig gleichgültig. Die neueste und sorgfältigste Ausgabe wird weiter unten genannt werden. — Das nächste symbolische Buch sind die Schmalkaldischen Artikel. Nachdem Paul III. eine Kirchenversammlung auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeschrieben hatte, empfing Luther durch den Churfürsten von Sachsen den Auftrag, ein neues Glaubensbekenntniß abzufassen. Falls dasselbe den Schmalkaldischen Verbündeten (s. d. Art. Schmalkald. Bund) gefallen würde, sollte es dem bevorstehenden Concilium vorgelegt werden; falls man aber für gut finde, sich an der Kirchenversammlung nicht zu betheiligen, so sollte es für die Protestanten selbst ein Denkmal der Beharrlichkeit und Einigkeit sein, namentlich auch für diejenigen, die seit dem J. 1530 beigetreten, denn die Augsburger Confession (s. d. A.), für eine andere Zeit und in anderer Absicht verfaßt, gebe die evangelische Lehre weder in der nöthigen Vollkommenheit noch in den Grenzen, welche jetzt bereits, in Folge der eingerissenen Zwietracht, geboten seien. Luther verfaßte nun gegen Ende des J. 1536 das Werk, ließ es durch Amsdorf, Spalatin und Agricola prüfen und sofort am 3. Januar 1537 dem Churfürsten von Sachsen übergeben. Die Schrift, ächt lutherisch, ein Ausbund von Grobheit, eine Musterkarte von Schmähungen und Lästerungen, gefiel den Schmalkaldischen Fürsten überaus, wurde von der Elite der Theologen, Luther an der Spitze, im Ganzen von drei und vierzig unterschrieben und erfreute sich von der Stunde an des höchsten Ansehens. Luther hatte sie teutsch verfaßt; Petrus Generanus besorgte, unter Beihilfe des später zur Kirche zurückgekehrten Vitus Amerpach, eine lateinische Uebersetzung. Unter den neueren Ausgaben wird besonders die von Marheinecke besorgte (Berlin 1817) gerühmt. Weil indessen die Lossagung der lutherischen Protestanten von der Kirche (vom „Papat") zwar factisch vollzogen und auch förmlich ausgesprochen, namentlich in den Schmalkald. Artikeln in den saftigsten Ausdrücken (vgl. P. II. art. IV.), aber noch nicht wissenschaftlich begründet war, so empfing Melanchthon den Auftrag, diese Lücke auszufüllen, was er sofort auch in einer Abhandlung de potestate et primatu papae gethan hat. Diese Abhandlung, lateinisch geschrieben, von Vitus Ditrich aber in's Teutsche übersetzt, war bereits gegen Ende des Februars 1537

vollendet, wurde sofort von den in Schmalkalden noch anwesenden Theologen des Schmalkaldischen Bundes unterschrieben und wird nun als ein integrirender Theil der Schmalkaldischen Artikel verehrt. — Die beiden Katechismen Luthers, ein kleinerer und ein größerer, stammen aus den Jahren 1528 und 1529 und sind demnach die ersten symbolischen Bücher der lutherischen Protestanten. Daß sie als symbolische Bücher anerkannt werden, ist billig. Andererseits jedoch macht diese Anerkennung auch recht klar, es seien die symbolischen Schriften der Protestanten keineswegs der Ausdruck eines bereits vorhandenen Kirchenglaubens, sondern der Ausdruck einer Privatmeinung, die dann nur nachher eine größere oder geringere Anzahl von Anhängern gefunden. Luther hat die Katechismen teutsch geschrieben. In's Lateinische sind sie übersetzt worden von J. Jonas, N. Selnecker und Vinc. Opsopäus. — Die Concordienformel endlich ist auf folgende Weise entstanden. Der lutherische Protestantismus hatte sich zwar in Teutschland weit verbreitet und entschieden die Oberhand über den calvinischen gewonnen. Aber unter sich selbst waren dessen Anhänger nichts weniger als einig; es gab mehrere Parteien, die sich gegenseitig, zum Theil mit Heftigkeit, bekämpften; die einen neigten mehr zu den mildern und vernünftigeren Anschauungen Melanchthons, die andern hielten die Ansicht Luthers in allen Theilen und in der vollen ursprünglichen Strenge fest, noch andere waren des Kryptocalvinismus und etliche gar des Kryptokatholicismus verdächtig. Man denke an die antinomistischen, synergistischen Osianderschen u. a. Streitigkeiten (s. diese Art.). Darum waren Männer, denen die Erhaltung des Lutherthums am Herzen lag, darauf bedacht, eine Formel zu finden, in der sich sämmtliche Söhne Luthers vereinigen könnten. An der Spitze dieser Bestrebung stund Jac. Andreä, Kanzler zu Tübingen (s. d. A.). Nach mehrfachen Versuchen hatte Andreä endlich, unter Beihilfe Chemnitz's (s. d. A.), eine Formel zu Stande gebracht, die weiteren Verhandlungen zur Unterlage dienen konnte. Er bezeichnete sie als formula concordiae inter Saxonicas et Suevicas ecclesias. Zunächst traten nun auf den Wunsch des Churfürsten von Sachsen, des Herzogs von Würtemberg, des Markgrafen von Baden und des Grafen von Henneberg mehrere Theologen in Maulbronn zusammen und verfertigten eine kürzere aber der Gesinnung Andreä's ganz entsprechende Formel — Formula Maulbrunnensis. Nun berief im J. 1576, der Churfürst von Sachsen, August, seine eigenen und fremde Theologen nach Torgau, damit sie das begonnene Werk vollenden. Die so in Torgau versammelten Väter setzten aus den beiden vorliegenden Formeln, der form. conc. inter Saxon. et Suev. ecc. und der form. Maulbrunn., eine dritte zusammen, welche sofort den Namen „Torgauer Buch, liber Torgaviensis," empfing. Dieses Torgauer Buch sandte sodann der Churfürst August den protestantischen Ständen zur Einsicht resp. Censur. Nachdem sie sammt den Bemerkungen der Censoren zurückgekommen und aus letztern zu ersehen war, daß die gewünschte Vereinigung nicht geradezu unmöglich sei, berief der Churfürst die drei angesehensten und in dieser Angelegenheit schon bisher thätigsten Theologen, nämlich Chemnitz, Andreä und Selnecker, zusammen, damit sie die letzte Hand an das Werk legen. Sie versammelten sich im Kloster Bergen, und nach einiger Zeit gesellten sich ihnen noch bei Dav. Chyträus aus Meklenburg und And. Musculus und Christ. Corner aus Brandenburg. Am 28. Mai 1577 war das Werk vollendet; und dieses Werk nun ist die Concordienformel von Bergen, formula concordiae Bergensis, oder auch Concordienformel schlechthin. Sie zerfällt in zwei Theile. Der erste, Epitome scil. articulorum de quibus controversiae ortae sunt inter theologos Augustanae confessionis etc. behandelt die in Frage stehenden Puncte (Erbsünde, Freiheit, Gerechtigkeit, Gesetz und Evangelium u. s. w.) in gedrängter Kürze; der zweite, Solida, plana ac perspicua repetitio et declaratio quorundam articulorum Augustanae confessionis de quibus aliquamdiu inter nonnullos theologos eidem addistae disputatum fuit etc., gibt, näher eingehend, eine ausführliche Darlegung derselben Gegen-

stände. Nun galt es, der Concordienformel überall Eingang zu verschaffen. Der Churfürst von Sachsen gab sich viele Mühe. Es gelang auch größtentheils. Nur wenige Fürsten und Städte haben die Annahme verweigert. Die Unterthanen der annehmenden Behörden wurden natürlich nicht gefragt; wollten sie nicht annehmen, so konnten sie auswandern. Der Churfürst von Sachsen aber glaubte sein Werk erst dann ganz vollendet zu haben, wenn die bis jetzt herausgegebenen Glaubensbekenntnisse der lutherischen Protestanten in ein Corpus vereinigt und in dieser Gestalt von den betreffenden Ständen angenommen wären. Dieß geschah in der That auf einem zahlreich besuchten Convent zu Jüterbock 1579; und im J. 1580 erschien zu Dresden eine amtliche Ausgabe dieses Corporis symbolorum, nämlich der formula concordiae, der confessio August., der apologia, der articuli Smalcaldici und der beiden Katechismen Luthers, versehen mit einer von vielen Fürsten und Städten unterschriebenen Vorrede; und dieses Ganze der lutherischen Glaubensbekenntnisse wurde nun „Buch der Eintracht, liber concordiae", genannt. Es mag noch bemerkt werden, daß die Concordienformel ursprünglich teutsch verfaßt gewesen und von Osiander in's Lateinische übersetzt worden sei. Das Concordien-Buch aber wurde, nachdem es glücklich zu Stande gekommen, unzählige Mal herausgegeben, theils teutsch, theils lateinisch, theils in beiden Sprachen zugleich. Die neueste und beste Ausgabe ist die durch C. A. Hase besorgte: „Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive concordia. Lipsiae sumpt. Breitkopfii et Haertelii." Edit. 3tia 1846. Daselbst ist zugleich auch das Historische sowie die Literatur vollständig angegeben. Wenn von den lutherischen Bekenntnißschriften die Rede ist, pflegt man noch der sächsischen Visitations-Artikel zu gedenken. Dieselben stammen aus dem J. 1592 und enthalten ein scharf formulirtes Bekenntniß gegen den Calvinismus, der in Sachsen da und dort Eingang gefunden hatte und es wurden alle Kirchendiener in Sachsen darauf verpflichtet. Sie stunden ehemals in hohem Ansehen; allgemeine Geltung aber hatten sie nie. Heutzutage haben sie keine Bedeutung mehr. Vergl. hiezu den Art. Corpus doctrinae. — 2) Die Reformirten haben eine große Menge von Glaubensbekenntnissen veröffentlicht. Um nicht zu weitläufig zu werden, wollen wir der Aufzählung derselben (die wenigstens annährend vollständig sein soll) des Geschichtlichen nur so viel beifügen, als zum Verständniß unumgänglich ist. Es wird im Interesse der Uebersichtlichkeit gut sein, sie nach den verschiedenen Nationen und chronologisch vorzuführen. Billig beginnen wir a) mit der Schweiz (s. d. A.), weil sie die Wiege des reformirten Protestantismus ist. Die schweizerischen Reformirten nun besitzen zehn Bekenntnißschriften, nebst zwei Katechismen und einigen dogmatischen Schriften schweizerischer reform. Theologen. Vergl. darüber den Art. Confessiones Helveticae. — b) Unter den Confessionen der Reformirten in Teutschland ist α) zuerst zu nennen die Conf. Tetrapolitana (s. d. A.). β) Die gefeiertste und berühmteste symb. Schrift der teutschen Reformirten ist der Heidelberger Katechismus, Catechismus Palatinus s. Heidelbergensis. Derselbe ist auf Befehl und unter den Augen des pfälzischen Churfürsten Friedrich III. (s. d. A. Pfalz) von Zach. Ursinus und Casp. Olevianus teutsch, von Jonas Lagus aber und Lambertus Pithopäus lateinisch verfaßt und im Januar 1563 in beiden Sprachen zugleich herausgegeben, dermaßen, daß der eine wie der andere Text als authentisch zu gelten hat. Er zerfällt in drei Theile: 1) de hominis miseria; 2) de liberatione hominis, 3) de gratitudine (Danksagung für die Erlösung). Im Uebrigen hat er eine eigene Geschichte und Literatur; worüber zu vgl. Köcher, Gesch. der reform. Kirchen ꝛc. Jena 1756; v. Alpen, Gesch. und Literat. des Heidelb. Katech. Frankf. 1800; J. L. Ewald, Etwas über Katechismen überhaupt und über Ursinis und Luthers insbes. Heidelberg 1816: J. Chr. Wilh. Augusti, Versuch einer historisch-kritischen Einl. in die beiden Hauptkatech. der evang. Kirche, Elberf. 1824. — Lange nicht dasselbe Ansehen, ja kaum das Ansehen einer symbol. Schrift besitzt γ) die Confessio fidei theo-

logorum et ministror. Heidelb., welche sich nur über einige Hauptpuncte verbreitet. Zuerst war sie teutsch geschrieben; im J. 1575 wurde sie lateinisch herausgegeben. Das Nämliche gilt δ) von einer Schrift, die im J. 1607 zu Heidelberg unter dem Titel herauskam: „Ausführlicher Bericht, was die reformirten Kirchen in Teutschland glauben oder nicht glauben“ ꝛc. Die Reformirten in Teutschland hatten fortwährend gegen die lutherische Orthodoxie anzukämpfen. Daher derartige Schriften. Es ist hieher auch zu ziehen ε) Bekenntniß der anhaltischen Theologen von den fürnehmsten Hauptartikeln der christl. Lehre, 1589. Wichtiger ist ζ) die Confessio Marchica. Es ist dieß ein Glaubensbekenntniß, welches Churfürst Joh. Sigismund von Brandenburg 1613 veröffentlicht hat, nachdem er von der lutherischen zu der reformirten Confession übergetreten war. Es soll von Pelargus, einem Theologen zu Frankfurt a. d. O. verfaßt sein. Da es in teutscher Sprache abgefaßt und eine amtliche Uebersetzung in's Lateinische nicht verfertigt wurde, gilt bis auf den heutigen Tag der teutsche Text allein für authentisch. Später wurden mit der Confessio Marchica zwei sogleich zu erwähnende Bekenntnisse, nämlich das sog. Colloquium Lipsiacum (1631) und die Declaratio Thoruniensis (1645) vereinigt, und fortan waren diese vereinigten Bekenntnisse die Norm für den Glauben der reformirten Brandenburger und Preußen — bis zum J. 1817, wo die Union zu Stande kam. Vergl. den Art. Preußen. η) Mit dem so eben erwähnten Colloquium Lipsiacum verhält es sich folgendermaßen. Im J. 1631 veranstalteten Churfürst Joh. Georg von Sachsen, Churf. Georg Wilhelm von Brandenburg und Wilhelm, Fürst und Landgraf von Hessen eine Zusammenkunft und Besprechung lutherischer und reformirter Theologen zu Leipzig, in der Absicht, eine Aussöhnung und Vereinigung beider Confessionen zu bewirken. Es war beiden Theilen aufrichtig um Frieden zu thun, weßhalb man sich leicht in einer Friedensformel vereinigte. Diese Friedensformel nun, in teutscher Sprache abgefaßt und von den disputirenden Theologen unterzeichnet, ist das sog. Colloquium Lipsiacum. Der volle Titel lautet „Colloqu. Lips. anno 1631, da die anwesende Reformirte und Lutherische Theologie eine Liquidation angestellt, wie weit sie einig und nicht einig seien.“ Der Erfolg war kein anderer als den derartige Vereinigungen immer zu haben pflegen: die Zwietracht zwischen den Lutheranern und den Reformirten machte sich bald darauf in verdoppelter Schärfe geltend. Deßungeachtet hat das Colloquium Lipsiacum stets in hohem Ansehen gestanden, und erfreut sich desselben noch heute, wenigstens bei den Reformirten. — c) Die Reformirten in Polen besitzen zwei vereinigte Bekenntnißschriften und haben überdieß eine dritte veranlaßt. α) Die erste ist der Consensus Sendomiriensis, d. h. die Acten eines Vereinigungs-Versuches, den die Lutheraner, die Reformirten und die böhmischen Brüder Polens im J. 1570 zu Sendomir, nach dem Wunsch des Königs Sigismund, gemacht haben. Der Erfolg des Versuches war eine schriftliche Vereinigung. Indessen haben dann die Reformirten diese Schrift als Ausdruck ihres Glaubens gelten lassen, und eben sie nun ist der Consensus Sendomir. Der volle Titel lautet: „Consensus mutuus in religionis christianae capitibus inter ecclesias majoris et minoris Poloniae, Lithuaniae et Samogitiae, quae juxta Confessionem Augustanam, fratrum Waldensium ut vocant (böhmische Brüder) et Helveticam aliquo modo a se dissentire videbantur, factus in synodo Sendomiriensi a. 1570. April. 14.“ β) Mit diesem Consensus wurden später, im J. 1595, die Beschlüsse einer Synode vereinigt, welche die polnischen Reformirten in Thorn gehalten „Thoruniensis synodi generalis a. d. 1595 die 21 Augusti celebratae canones“. γ) Die dritte Confession, welche die polnischen Reformirten nur veranlaßt haben, ist die oben erwähnte von Brandenburg recipirte Declaratio Thoruniensis aus dem J. 1645. König Wladislaus IV. wünschte die Confessionen, Katholiken, Lutheraner und Reformirten, zu vereinigen und veranstaltete deßhalb im genannten Jahr ein Colloquium zu Thorn. Das

Colloquium war natürlich erfolglos. Die Reformirten aber hatten eine schriftliche Erklärung abgegeben; und diese Erklärung nun ist die erwähnte Declaratio Thoruniensis. Später wurde dieselbe, wie oben erwähnt, von Brandenburg als Bekenntnißschrift angenommen. Der Titel derselben lautet: „Generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae, Magno ducatu Lithuaniae annexisque regni provinciis, in conventu Thoruniensi a. 1645 ad liquidationem controversiarum maturandam exhibita d. 1. Septembris.“ Vgl. hiezu den Art. Polen. — d) Die Confession der protestantischen Böhmen betreffend, können wir auf den Art. Böhmische Brüder verweisen und wollen nur bemerken, daß jene Confession, welche die Brüder im J. 1532 dem Markgraf Georg von Brandenburg übersandt und welche Luther in demselben Jahr zu Wittenberg herausgegeben, den Titel führte „Rechenschaft des Glaubens, der Dienst und Cerimonien der Brüder in Böhmen und Mähren, welche von etlichen Pikarden und von etlichen Waldenser genannt werden“; die andere aber, welche dieselben Brüder im J. 1535 dem König Ferdinand überreichten und dann gleichfalls durch Luther veröffentlichen ließen, den Titel „Summa ratioque fidei ac dogmatum quae quidem tum per regnum Bohemiae Marchionatumque Moraviae, tum alias quoque a nostrae professionis senioribus, omnibus eodem animo praeditis, de justificatione in ecclesiis nostris docentur: primum Regiae Majestati, deinde piis omnibus et candidis lectoribus sincere ac simpliciter oblata atque exhibita.“ — e) Die niederländischen Reformirten sind durch zwei Bekenntnisse vertreten. α) Das erste ist die Confessio Belgica, im J. 1561 von einigen Predigern, worunter vorzugsweise Guido de Brès und Adrian Saravia, verfaßt und dann von mehreren Synoden und namentlich zuletzt von der Dordrechter 1618 gutgeheißen: „Ecclesiarum Belgicarum christiana atque orthodoxa Confessio, summam doctrinae de Deo et aeterna animarum salute complectens, prout in synodo Dordrechtana fuit recognita et approbata.“ β) Das zweite sind die Acten der Dordrechter Synode von 1618—1619: „Judicium Synodi nationalis Reformatarum ecclesiarum Belgicarum habitae Dordrechti a. 1618 et 1619, cui plurimi insignes Theologi Reformatarum Ecclesiarum interfuerunt, de quinque doctrinae capitibus in Ecclesiis Belgicis controversis.“ Das Geschichtliche betreffend, vergleiche man die Artikel: Confessio Belgica, Dordrechter Synode, Arminianer und Grotius, Hugo. — f) Die symbolischen Bücher der englischen Kirche siehe in dem Artikel Hochkirche, Bd. V. S. 234. — g) Die schottischen Protestanten haben ihren Glauben in zwei Bekenntnissen ausgesprochen. α) Das erste ist die 1560 von Knox verfaßte und vom Parlament zu Edingburg berathene und angenommene Confessio Scotica („Scotica s. Scoticana confessio fidei. Ordines regni Scotiae omnesque in illo regno profitentes Jesum Christum sanctumque ejus Evangelium nativis suis popularibus aliisque regnis et nationibus una cum ipsis eundem Christum Jesum profitentibus gratiam, misericordiam et pacem a Deo Patre etc. comprecantur“); β) das zweite das im J. 1643 aufgestellte und dann vom Parlament genehmigte ursprünglich puritanische Bekenntniß „Confessio fidei in conventu theologorum, auctoritate Parliamenti Anglicani indicto, elaborata, eidem Parliamento postmodum exhibita, quin et ab eodem deindeque ab ecclesia Scoticana cognita et approbata, una cum catechismo duplici. Cantabrig. 1659. Vgl. hiezu den Art. Schottland. — h) Die französischen Reformirten besitzen zwei Bekenntnißschriften, eine Confessio fidei und einen Katechismus. Jene wurde von Th. Beza verfaßt und zuerst 1559 dem König Franz II., dann 1561 Carl IX. überreicht. Nachdem die Hugenottenkriege und zwar zum Vortheil der Hugenotten beendigt waren, hielten diese alsbald im J. 1571 ein sog. Nationalconcil zu Rochelle, und hier wurde die genannte Confession auf's Neue bestätigt und eigenhändig von Königin Johanna von Navarra, ihrem Sohne Heinrich (dem spätern Heinrich IV.), vom Prinzen Condè, vom Admiral Coligny ꝛc. unterzeichnet und ist sofort trotz der vielen Anfechtungen, die

sie erfahren, die Norm für den französisch-reformirten Glauben geblieben. Sie führt den einfachen Titel „Gallicarum ecclesiarum confessio fidei Carolo IX. Regi a. 1561 exhibita." Sie war französisch geschrieben und ist erst 1566 in's Lateinische übersetzt worden (vgl. die Art. Hugenotten und Beza). Außer der genannten existirte noch eine Confession, die sich als Bekenntniß der französ. Reformirten ausgab, aber nie als solche anerkannt war. Es ist dieß eine Schrift, welche Beza verfaßt hat, um sie dem Kaiser und den Ständen des teutschen Reiches zu übergeben (1564). Sie wurde 1566 zu Heidelberg gedruckt: „Confession und kurze Bekanntnuß des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich." — i) Endlich haben auch die ungarischen Reformirten eine eigene Confession. Sie wurde auf einer Synode zu Czenger im J. 1557 oder 1558 festgestellt und zu Debrezin im J. 1570 gedruckt und führt den Titel: „Vera confessio ex verbo Dei sumta et in Synodo Czengerina uno consensu exhibita et declarata." — Alle diese reform. Bekenntnisse nun unterscheiden sich im Wesentlichen nur durch ein Mehr und Weniger von Strenge, womit sie das bekannte Hauptdogma Calvins festgehalten haben. Man hat früh begonnen Sammlungen derselben zu veranstalten. Eine solche ist die „Harmonia Confessionum fidei Orthodoxarum et Reformatarum Ecclesiarum quae in praecipuis quibusque Europae regnis, nationibus et provinciis sacram Evangelii doctrinam pure profitentur etc." Genevae 1581. Eine vollständigere und besser geordnete erschien im J. 1612 unter dem Titel: „Corpus et Syntagma Confessionum fidei quae in diversis regnis et nationibus Ecclesiarum nomine, fuerunt authentice editae etc." (Genevae). Wiederholt 1654. Neuerdings haben sich in diesem Puncte Augusti und Niemeyer Verdienste erworben, jener durch ein „Corpus librorum symbolicorum qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt," Elberfeld 1827; dieser durch eine „Collectio confessionum in eccles. reform. publicat.", sammt einem Appendix. Lipsiae 1840. Vollständig hat fragliche Confessionen noch keiner zusammengebracht. — 3) Unter den zahllosen kleineren Secten haben es zu symbolischen Büchern gebracht und sind also hier zu erwähnen die Arminianer, die Socinianer, die Wiedertäufer und die Quäker. a) Bei den Arminianern gelten als symbol. Schriften α) Confessio s. declaratio sententiae Pastorum qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecip. artic. relig. christ. Harderov. 1622 (von Episcopius verfaßt); β) Apologia pro confessione, 1629 (gleichfalls von Episcopius); auch γ) das schon früher (1615) verfaßte „Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae a. 1609 de divina praedestinatione et capitibus ei annexis" — enthaltend die 5 Puncte, worin die Remonstranten von den Orthodoxen abwichen (s. d. A. Arminianer); δ) Epistola Ecclesiastarum, quos in Belgio Remonstrantes vocant, ad exterarum eccles. reform. doctores etc. 1617 (von Casp. Barläus); ε) Die Erklärungen der Remonstranten auf der Synode zu Dordrecht (Acta et scripta synodalia etc. 1620; und endlich ζ) einige Katechismen. — b) Die Socinianer haben herausgegeben α) eine Confessio fidei christ. edita nomine ecclesiarum quae in Polonia unum Deum et filium ejus unigenitum etc. profitentur per divinae veritatis confessorem 1642 (von Schlichting), und β) mehrere Katechismen. Das größte Ansehen genießt unter denselben der sog. größere Socin. Katechismus, verfaßt oder vielmehr vollendet (denn Faust. Socin hatte ihn begonnen) durch Hieron. Moscorovius und Val. Schmalz, polnisch erschienen 1605, teutsch 1608, lateinisch 1609 (zu Rakau) unter dem Titel: „Catechesis ecclesiar. quae in regno Pol. et magno duc. Lithuan. etc. affirmant neminem alium praeter patrem D. N. J. C. esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazar. qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur." Die übrigen Protestanten haben die Socinianer nicht als Genossen anerkennen wollen und haben deren symbol. Schriften wohl selbst verbrannt. Aber man kann nicht einsehen mit welchem Recht. — c) Die Wiedertäufer haben ihren

Glauben in mehreren Bekenntnißschriften ausgesprochen; allein dieselben sind in der Regel auf die Gemeinden beschränkt, wovon sie ausgegangen, können daher als Bekenntnißschriften im eigentl. Sinn nicht gelten, und wir glauben uns einer Aufzählung einzelner überheben zu dürfen. — d) Als Bekenntnißschriften der Quäker nennt man α) Catechismus et fidei confessio approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum et apostolorum, Christo ipso inter eos praesidente et prosequente; und β) Apologia theol. christ., beide von Barclay, gedr. zu Amsterd. 1676. — Kurze Nachricht über die hiemit aufgezählten symbol. Bücher der Protestanten findet man in jeder Symbolik, am ausführlichsten bei Köllner Bd. I. Hamb. 1837. Vgl. hiezu den Art. Religionsvereinigung. [Mattes.]

Symbolum apostolicum, Nicaenum, Nicaenoconstantinopolitanum, Athanasianum, Tridentinum, s. Glaubensbekenntniß und Symbol. Bücher.

Symeon Stylit, s. Simeon Stylites.

Symmachus, s. Bibelübersetzungen Bd. I. S. 934.

Symmachus, Papst. Nach dem Tode des Papstes Anastasius II. wurde der römische Diacon Symmachus, ein Sardinier, von dem größten Theil der Wähler zum Papst gewählt (498). Da aber nicht zu erwarten stand, daß er dem Henoticon (s. d. A.) seine Zustimmung geben werde, so bewirkte der römische Senator Festus, der dem griechischen Kaiser versprochen hatte, in Rom die Bestätigung des Henoticon durchzusetzen, durch Bestechung die Wahl eines Gegenpapstes in der Person des römischen Archipresbyters Laurentius. Außer dem Festus standen auch andere Senatoren, wie Probinus, für den Gegenpapst, während der Exconsul Faustus und ein Theil der Senatoren es mit dem rechtmäßig gewählten Symmachus hielten. Da es in Folge dieser Doppelwahl bald sogar bis zu blutigen Kämpfen in den Straßen kam, brachten beide Parteien die Sache vor Theodorich, den König der Ostgothen zu Ravenna und dieser entschied, daß jener, welcher zuerst und durch die Mehrheit der Stimmen gewählt worden sei, als rechtmäßiger Papst betrachtet werden solle. Durch diese Entscheidung war Symmachus als rechtmäßiger Papst erklärt und anerkannt und die Ruhe auf einige Zeit wieder hergestellt. Während dieser Zeit hielt Symmachus zu Rom einige Concilien; so eines im J. 499, worin strengstens verboten wurde, seine Stimme zur künftigen Papstwahl zu geben, ehe der Papst wirklich gestorben sei, sei aber ein Papst wirklich gestorben, so solle jener sein Nachfolger sein, der entweder einstimmig oder durch Stimmenmehrheit von der röm. Clerisei gewählt worden wäre; selbst Laurentius unterzeichnete diese Synode. In einer andern abgehaltenen Synode gab Symmachus seinem Gegner Laurentius „intuitu misericordiae“ wie der Liber Pontificalis bemerkt, das Bisthum Nocera. Aber im J. 501 brach das Schisma wieder von neuem aus; Laurentianer aus dem Clerus und dem Senate, namentlich werden wieder die Senatoren Festus und Probinus genannt, traten jetzt gegen Symmachus mit Beschuldigungen grober Vergehen auf; man rief insgeheim den Laurentius nach Rom zurück; Symmachus wurde bei K. Theodorich verklagt und dieser sandte zur Untersuchung den B. Petrus von Altinum als Visitator nach Rom ab. Leider entsprach aber Petrus, der nur gerecht untersuchen und beruhigen sollte, so wenig dem ihm gewordenen Auftrage und der schuldigen Ehrfurcht gegen Symmachus, daß er sich ohne Weiteres den Schismatikern anschloß, wodurch die Verwirrung den höchsten Grad erreichte. Zur Beilegung dieser Wirren ließ endlich Theodorich, welcher sich hierüber mit P. Symmachus verständigte, eine Synode (Synodus palmaris) zusammen berufen, welche schließlich, unter vielen Anfechtungen und selbst blutigen Tumulten von Seite der Laurentianer, den Papst, der sich freiwillig ihrem Urtheile unterworfen hatte und über den zu urtheilen sie sich für incompetent erkannte, für unschuldig erklärte (s. d. Art. Palmsynode). Dennoch setzten die Laurentianer ihr Unwesen noch längere Zeit fort, bis endlich Laurentius aus Rom geschafft wurde;

auch die Palmarsynode bekämpften sie und faßten eine Schrift dagegen ab, mit dem Titel: „Adversus Synodum absolutionis incongruae"; daher ward wieder eine Synode zur Tilgung des Schisma und Verhinderung ähnlicher Fälle für die Zukunft abgehalten und in diesem Concil war es, wo der Bischof Ennodius (s. d. A.) seine Schutzschrift für die Palmarsynode übergab. — Im Uebrigen berichtet die Geschichte von Papst Symmachus Manches, was seine allseitige apostolische Wirksamkeit beurkundet. Er bestätigte die von Papst Leo I. vorgenommene Theilung der Provinz zwischen Arles und Vienne, schmückte den hl. Bischof Cäsarius von Arles (s. d. A.) mit dem Pallium und ertheilte ihm das apostolische Vicariat. Dem Bischof Theodor von Lorch (s. d. A. Bayern und Passau) soll er gleichfalls das Pallium ertheilt haben. Die zu Rom entdeckten Manichäer ließ er aus der Stadt fortschaffen und verbrannte ihre Bücher. Die von dem Vandalenkönig Trasamund nach Sardinien verbannten afrikanischen Bischöfe unterstützte er durch jährliche Zusendungen von Geld und Kleidungsstücken. Ueber die von ihm erbauten oder restaurirten Basiliken kann in dem Liber Pontif. nachgelesen werden. Bei dem Kaiser Anastasius drang er darauf, sich von Acacius und den Häretikern loszusagen; Anastasius sah darin eine förmliche Excommunication von Seite des Papstes und erließ ein öffentliches Schreiben, worin er dem Papste die schimpflichsten Vorwürfe machte, ihn sogar einen Manichäer nannte; Symmachus vertheidigte sich dagegen in einem apostolischen Briefe. Symmachus starb am 19. Juli 514. S. Pagi brev. R. P.; Baronii Annal. de Symmacho; Bolland. ad 19. Jul. in v. s. Symmachi P. [Schrödl.]

Symphorosa, hl. Martyrin und ihre sieben Söhne. Das Andenken dieser hl. Martyrer wird in den ältesten Martyrologien, wiewohl an verschiedenen Tagen, gefeiert. Die Bollandisten geben die Leidensgeschichte derselben am 18. Juli; Ruinart hat ihre Leidensgeschichte in seine ächten und ausgewählten Acten der hl. Martyrer aufgenommen. Den Anlaß zum Tode dieser Heiligen gab die Nähe jenes berühmten Pallastes, welchen Kaiser Hadrian auf seinem Landsitze zu Tivoli bauen ließ. Denn da der Kaiser diesen Pallast einzuweihen befahl und darum die Dämonen, welche in den Götzen wohnen, befragte, antworteten sie: „die Wittwe Symphorosa mit ihren sieben Söhnen peinigt uns täglich durch Anrufung ihres Gottes. Wenn also diese mit ihren Söhnen opfert, so versprechen wir Alles zu thun, um was ihr fleht". Da befahl Hadrian sie und ihre Söhne festzunehmen und redete ihr schmeichelnd zu, den Göttern zu opfern. Darauf sprach Symphorosa: ihr Mann, der Tribun Getulius, und ihr Schwager Amantius hätten für den Namen Christi viele Martern und den Tod gelitten, und wandelten jetzt unter den Engeln im Himmel, wo sie mit dem ewigen Könige das ewige Leben genössen. Weil das Schmeicheln nichts half, trat Hadrian mit der Drohung auf, sie und ihre Söhne den Göttern opfern zu lassen, aber Symphorosa entgegnete: „Deine Götter können mich nicht zum Opfer empfangen, ich leide für Christus und wenn ich für den Namen Christi meines Gottes geopfert werde, so vermehre ich dadurch nur noch mehr die Qual deiner Dämonen". Da befahl Hadrian, sie zu dem Tempel des Hercules zu führen, dort mit Backenstreichen zu schlagen und dann bei den Haaren aufzuhängen; zuletzt ließ er sie, die unerschütterlich Standhafte, mit einem ungeheuern Stein am Halse in den Fluß stürzen. Ihr Bruder Eugenius bestattete den Leichnam zu Grabe. Des andern Tags wurden die Söhne Symphorosa's getödtet. Hadrian ließ um den Tempel des Hercules sieben Pfähle einschlagen und sie daran mit Schrauben aufspannen. Dem ersten, Crescens, befahl er den Hals zu durchbohren, dem Julian die Brust, dem Nemesius das Herz, dem Primitivus den Nabel, dem Justinus den Rücken, dem Stracteus die Seiten; den letzten, Eugenius, ließ er von Oben bis Unten spalten. Am andern Tag wurden die hl. Leichname weggeschafft und in eine tiefe Grube geworfen. „Post haec — heißt es in den Acten — quievit persecutio anno uno et mensibus sex; in quo spatio omnium Martyrum honorata sunt sancta

corpora et constructis tumulis condita cum omni diligentia, quorum nomina descripta sunt in libro vitae." Am Schlusse berichten die Acten, daß das Andenken der hl. Symphorosa und ihrer sieben Söhne am 18. Juli gefeiert werde und ihre Leichname auf dem Tiburtinischen Wege acht Meilen von der Stadt ruhen. Ueber das Martyrium des Getulius, des Gatten der Symphorosa, s. Bollandisten zum 10. Juni. [Schrödl.]

Synagoge, die große (כנסת הגדולה oder כנישתא רבתא). Im Thalmud und andern jüdischen Schriften des Alterthums ist öfters von einer großen Synagoge die Rede, welche in der nacherilischen Zeit geblüht, den Esra zum Präses gehabt, und darum auch den Namen בית דינו של עזרא geführt haben soll. Die Zahl ihrer Mitglieder wird auf 120 angegeben, und darunter auch die nacherilischen Propheten Haggai, Zacharia und Maleachi genannt. Als Grund, warum sie den Namen große Synagoge erhalten habe, gibt der Thalmud an, daß sie die Majestät (הגדלה) oder die Krone (עטרה) wieder in ihren alten Zustand versetzt, d. h. daß sie die drei Prädicate Gottes הגדול הגבור והנורא (Deut. 10, 17.) wieder in Uebung gebracht habe (Joma 69. b. Megilla 70. c. Jer.). Einige lassen die große Synagoge schon im babylonischen Exil, andere in der Zeit unmittelbar nach demselben, die meisten aber erst unter Esra und durch ihn entstanden sein, und als ihr letztes Mitglied, mit dem sie aufgehört habe, nennen sie einstimmig Simon den Gerechten, den Nachfolger des Onias I. im hohenpriesterlichen Amte. Die Vorschriften und Institutionen, die von ihr hergeleitet werden, sind viele und verschiedenartige. In den „Capiteln der Väter" (פרקי אבות) erscheinen die Männer der großen Synagoge (אנשי כנסת הגדולה) überhaupt als Vermittler der von Moses und Josua überkommenen Ueberlieferung an die folgenden Geschlechter und werden ihnen die drei Satzungen zugeschrieben: Seid langsam im Gerichte; stellet viele Schüler auf; machet einen Zaun um das Gesetz (§ 1. 7. 1). Im Tractat Baba bathra werden die biblischen Bücher Ezechiel, Daniel, kleine Propheten und Ester von ihnen hergeleitet (fol. 15. a.), und in den „Capiteln des R. Nathan" außerdem noch die salomonischen Schriften: Proverbia, Canticum und Ecclesiastes (c. 1). Im Tractat Megilla wird ihnen die Einführung des Purimfestes, und die Vorschrift, wie es gefeiert werden müsse, zugeschrieben (fol. 2. a.), so wie auch die Einführung des Gebetes Schemone esre (שמנה עשרה ברכות die achtzehn Segenssprüche fol. 17. b.) und im Tract. Berachoth die Schlußformel: „von Ewigkeit zu Ewigkeit" (מן העולם ועד העולם) für jeden Segensspruch desselben im Gegensatz zu den Sadducäern, welche die Unsterblichkeit läugneten und behaupteten: אין עולם אלא אחד. Später wurden ihnen auch noch die Anordnung des Canons, die Classificirung der canonischen Bücher, die Feststellung des masorethischen Bibeltextes, die Einführung der Paraschen und Haphtaren, die Abtheilung des Textes in Verse, die Vocalisation und Accentuation desselben, überhaupt die ganze umfassende Leistung der Masorethen (s. Masora) aufgebürdet (cf. Buxtorf. Tiberias. c. 11). — Aus dem Gesagten erhellt schon, daß es sich hier nicht um eine Synagoge im eigentlichen oder gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt, sondern um eine gesetzgebende und richterliche Behörde nach Art des späteren Synedriums, deren Wirksamkeit jedoch noch keine scharf abgegrenzte war. Ueber bestimmte Tage oder Zeiten, zu welchen, und einen bestimmten Ort, an welchem die Mitglieder zu gemeinsamen Berathungen zusammen gekommen seien, wird nichts gemeldet, so wenig als überhaupt irgend eine einzelne Zusammenkunft ausdrücklich erwähnt und das Ergebniß ihrer Berathung mitgetheilt wird. Wenn schon dieses gegen die berührten thalmudistischen Aussagen einigen Verdacht zu erregen geeignet ist, dann noch weit mehr der Umstand, daß es an gleichzeitigen Nachrichten über die große Synagoge gänzlich mangelt, und namentlich in den biblischen Schriften nirgends eine Spur derselben sich zeigt. Es ist daher gegen jene Aussagen schon oft Verdacht ausgesprochen worden, mitunter selbst von einer Seite her, von wo man es am wenigsten vermuthet hätte. Schon

Raschi nämlich, der berühmte thalmudistisch-rabbinische Exeget des Mittelalters (s. d. A.), bezweifelt die Richtigkeit der vorhin berührten Stelle aus Baba bathra fol. 15. a., Joh. Eberh. Rau aber hat in einem eigenen Buche unter dem Titel Diatribe de synagoga magna etc. Trajecti ad Rhenum 1726 zu beweisen gesucht, daß alles, was von den alten Rabbinen, und auf ihre Auctorität hin von den Späteren, über die große Synagoge gesagt werde, durchaus fingirt, und von einer solchen Synagoge nie eine Spur vorhanden gewesen sei. Und denselben Beweis hat einige Zeit später auch C. Aurivillius, unabhängig von Rau, in einer eigenen Dissertation de Synagoga vulgo dicta magna zu führen gesucht. Und es läßt sich nicht läugnen, daß ihnen zum Theil gute Gründe für ihre Ansicht zu Gebote standen. Das Schweigen der Bücher Esra und Nehemia von einer (ex hyp.) damals bestehenden höchst wichtigen Einrichtung muß schon etwas bedenklich machen, ebenso das Schweigen des Buches Sirach, wo es von Simon dem Gerechten (c. 50.), dem angeblich letzten bedeutenden Mitgliede der großen Synagoge redet, ebenso das Schweigen des Fl. Josephus und Philo, des Julius Africanus und anderer, die über damalige jüdische Einrichtungen Bericht erstatten. Dazu kommt, daß jedenfalls der größte Theil der Arbeiten, die man der großen Synagoge zuschreibt, aus einer ungleich späteren Zeit herstammt und Jahrhunderte jünger ist als Esra (s. Masora). Endlich wird selbst im babylonischen Thalmud eine Ueberlieferung in Betreff der großen Synagoge mit der Formel eingeleitet: Im Abendlande überliefern sie so (Joma 69. b.). Allein Rau hat sich deßungeachtet durch seinen polemischen Eifer zu weit führen lassen. Daß jene thalmudischen Aussagen gar keine historische Grundlage haben, folgt aus den angeführten Gründen noch keineswegs; und wenn Rau behauptet, dieselben beruhen alle nur auf dem oben berührten ersten § der „Capitel der Väter", und dieser wolle nur durch eine historische Fiction für die Vermittlung der Ueberlieferung von Moses bis auf Simon den Gerechten Achtung gebietende Mittelglieder gewinnen; so ist weder das Eine noch das Andere begründet. Denn daß die Capitel der Väter älter seien als der Thalmud, ist nicht bewiesen; und um angesehene Träger der Ueberlieferung zu gewinnen, mußte nicht gerade eine große Synagoge fingirt werden, weil derselbe Zweck sich erreichen ließ, wenn Esra und die nacherilischen Propheten ꝛc. als Träger derselben genannt wurden. Man wird daher immerhin doch so viel als historische Grundlage jener rabbinischen Aussagen annehmen müssen, daß zu Esra's Zeit und unter seiner Leitung mehrere gelehrte und fromme Männer einen Verein gebildet haben, der die Wiederherstellung des mosaischen Gottesdienstes und der bürgerlichen und kirchlichen Ordnung bezweckte, und auch nach Esra noch eine Zeitlang fortdauerte, ohne übrigens eine feste Organisation zu haben, oder gar als gesetzgebende und richterliche Corporation thätig zu sein. Und letzterer Punct macht dann das vorberührte Schweigen erklärlich. Die Angabe der Mitgliederzahl auf 120 verstehen schon M. Maimonides und R. Azarias dahin, daß damit nicht gerade gleichzeitig vorhandene, sondern nur überhaupt Mitglieder des Vereins während seines Bestandes gemeint seien, in welchem Falle die große Zahl begreiflich nichts Anstößiges hat. Zu weit geht aber wohl Heidenheim, wenn er die große Synagoge nur als Auffrischung einer uralten vorerilischen Institution ansieht, und unter den 120 Mitgliedern die Familienältesten zu Esra's Zeit, den Esra selbst, und die Propheten Haggai und Sacharja denkt (Theolog. Studien und Kritiken. Jahrg. 1853. Heft. 1. S. 93 ff.). Wenigstens sind die Gründe, die er für diese Ansicht beibringt, nicht genügend. Vergl. Dan. Huet. demonstratio evangelica. Propos. IV. de canone libror. sacror. § 2 sqq. Carpzovii critica sacra p. 215 sqq. und besonders die schon erwähnte Diatribe von Rau, und die Dissertation von Aurivillius. [Welte.]

Synagogen (*συναγωγαί*, צִבּוּר ,בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת) heißen die gottesdienstlichen Versammlungsplätze der späteren Juden, die zuweilen auch Betorte (*προσευχαί*, בֵּית תְּפִלָּה) genannt werden, wiewohl dieser Ausdruck in der Regel Andachtsorte

im Unterschied von den Synagogen bezeichnet. Ihr **Ursprung** liegt jedenfalls in der vorchristlichen Zeit, denn in der Apostelgeschichte erscheinen sie schon als etwas seit alter Zeit (ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) Bestehendes (Apg. 15, 21). Genau aber ist ihre Entstehungszeit nicht bekannt, und die Gelehrten sind darüber verschiedener Ansicht. Einige glauben, daß schon die Patriarchen Synagogen gehabt haben, und berufen sich dafür auf Genes. 19, 27. 24, 63. 28, 2. Andere finden in der Vorschrift, das Gesetz dem ganzen versammelten Volke vorzulesen (Deut. 31, 11 f.), die gesetzliche Anordnung der Synagogen und leiten sie sofort aus der mosaischen Zeit her. Wieder Andere meinen, es haben nach Erbauung des ersten Tempels die von demselben entfernt wohnenden Juden Synagogen erbaut, um in diesen, statt im Tempel, wohin sie nicht leicht kommen konnten, ihren Gottesdienst zu feiern. Andere endlich finden den Ursprung der Synagogen in der nachexilischen Zeit, bestimmen aber auch hier den Zeitpunct ihrer Entstehung nicht auf gleiche Weise (cf. Campeg. Vitringae de synagoga vetere libri tres. Leucopetrae, 1726. p. 278 sq. — Goodwini Moses et Aaron cum Jo. Henr. Hottingeri notis, in Ugolini Thesaur. tom. III. p. CLXX. — Hadr. Relandi antiquitates sacrae, nunc primum amplissimis commentariis philologicis etc. illustratae in Ugolini Thesaur. tom II. p. CDLXXXIX sqq.). Am wahrscheinlichsten jedoch ist ihr Ursprung im babylonischen Exil zu suchen. Hier müssen nämlich die besseren Exulanten, da sie, fern von ihrer Heimath, ohne Heiligthum und Altar, alles gemeinsamen Gottesdienstes entbehrten, sich gedrungen gefühlt haben, von Zeit zu Zeit, namentlich etwa an Sabbathen und Festtagen, bei einzelnen durch Gesetzeskenntniß und Frömmigkeit ausgezeichneten Männern zusammen zu kommen, die hl. Schriften zu lesen oder sich vorlesen zu lassen, und daneben durch Gebete und Gesänge eine Art Gottesdienst zu feiern, so gut es eben anging. Daß solche Zusammenkünfte namentlich bei Propheten Statt fanden, wird durch Ezech. 14, 1. 20, 1. wenigstens sehr wahrscheinlich. Uebrigens können solche Zusammenkünfte während des Exils wohl nur in Privathäusern Statt gefunden haben, und lassen sich daher im Vergleich mit den späteren Synagogen nur als erste Anfänge derselben ansehen. Nach dem Exil konnten solche Versammlungen, auch als der zweite Tempel bereits stund, zur Förderung religiösen Sinnes und genauer Gesetzeserfüllung nur sehr zweckdienlich erscheinen, und wurden daher nicht wieder aufgegeben, sondern vielmehr eigene religiöse Versammlungsplätze zur Abhaltung derselben eingerichtet; und so bildete sich nach und nach der Synagogendienst neben dem Tempeldienst aus, und wurde bald als Surrogat desselben betrachtet. Wenn dagegen behauptet wird, die Synagogen seien in Palästina erst unter Antiochus Epiphanes aufgekommen, weil Flavius Josephus erst um diese Zeit ihrer gedenke, so hat dieß sehr wenig Gewicht, weil Josephus der Synagogen überhaupt nur selten gedenkt und über ihren Ursprung nichts berichtet (vgl. Winer, Realw. II. 548). Dem Bemerkten zufolge erhielten die Synagogen auch neben dem Tempel, wenn gleich bloß in diesem der Opferdienst vor sich gehen durfte, ihre große Wichtigkeit und Bedeutung, und es entstunden sogar zu Jerusalem, wo man glauben möchte, der Tempel sollte die Synagogen überflüßig gemacht haben, viele Synagogen. Nach Apg. 6, 9. hatten sogar einzelne jüdische Landsmannschaften in Jerusalem eigene Synagogen, und der Thalmud gibt gelegenheitlich die Zahl der jerusalemischen Synagogen auf 460, und ein anderes Mal sogar auf 480 an (vergl. Winer, a. a. O. S. 548). Sonst war in jeder auch nicht gerade bedeutenden jüdischen Stadt, wie z. B. Nazareth (Matth. 13, 54. Marc. 6, 2. Luc. 4, 16.) und Capernaum (Matth. 12, 9. Marc. 1, 21. Lucc. 7, 5. Joh. 6, 59.) eine Synagoge, so wie auch die theilweise von Juden bewohnten Städte in Syrien, Kleinasien und Griechenland, wie Damascus (Apg. 9, 2.), Salamis (Apg. 13, 5.), Antiochia (Apg. 13, 14.), Ikonium (Apg. 14, 1.), Ephesus (Apg. 18, 19. 19, 8.), Thessalonich (Apg. 17, 1.), Beröa (17, 10.), Corinth (18, 4.) ihre Synagogen hatten. Ueber die **Gestalt und Einrichtung** der alten Synagogen fehlt es an

genauen Nachrichten. Indessen nach den Beschreibungen zu urtheilen, welche schon der Thalmud von der Synagoge zu Alexandrien (Succah 51. b.), und della Valle von der Synagoge zu Aleppo geben (Jahn, Archäologie. III. 284), scheint man den Tempel oder Tempelvorhof zum Muster genommen zu haben, und wir hätten uns eine größere Synagoge etwa als einen von vier Wänden oder Mauern umschlossenen Raum zu denken, der in der Mitte eine Art Capelle mit einem altarähnlichen Gestelle hatte, auf dem die Gesetzesrolle lag und von dem aus sie auch vorgelesen wurde. Kleinere Synagogen, die keine Säulenhallen hatten, mußten natürlich mit Dächern versehen sein. Die hauptsächlichsten Geräthe der Synagoge waren 1) ein Schrank zur Aufbewahrung der Gesetzesrollen und anderer biblischer Vorlesebücher. Er hieß ארון oder תיבה, auch היכל, und sollte an derjenigen Seite der Synagoge angebracht werden, welche nach dem jerusalemischen Tempel hinschaute, woneben freilich auch wieder die Vorschrift besteht, daß die Thüre der Synagoge in der östlichen Wand, und ihr gegenüber der Bücherschrank sich befinden solle (Vitringa, l. c. p. 178 sq.). 2) Der Lehrstuhl בימה, auch כסא oder מגדל genannt, von welchem aus vorgebetet und vorgelesen wurde. Er durfte nicht an einer Wand, sondern mußte mitten in der Synagoge stehen, und wurde wohl auch mit Zierrathen, goldenen und silbernen Granaten und Aehnlichem geschmückt, wenn man die hl. Bücher hinbrachte (Vitringa. 182 sqq.). 3) Die Subsellien für die dem Synagogendienste Anwohnenden, קתדרין, *καθεδραι*. Sie sollen so gestellt sein, daß die darauf Sitzenden ihr Angesicht dem Bücherschrank und Lehrstuhl und damit dem jerusalemischen Tempel zuwenden (Vitring. 190 sqq.). Die Sitze für die Frauen waren aber von jenen für die Männer getrennt (Succah f. 51, b. cf. Buxtorf. synagoga judaica cap. 14. p. 291.), nach Philo durch eine drei bis vier Ellen hohe Wand (de vita contemplat. p. 691). Solche Trennung der Männer und Frauen ist in den Synagogen überhaupt üblich, und in den neueren haben die Frauen ihren Platz gewöhnlich auf Gallerieen; wenn daher della Valle in der Synagoge zu Aleppo die Frauen bei ihren Männern gesehen hat (Jahn, a. a. O.), so war das nur eine sonst nicht vorkommende Ausnahme. 4) Die Lampen נרות zur Beleuchtung der Synagoge beim Abendgottesdienste an Sabbathen und Festtagen. — Die Synagogen wurden mit Rücksicht auf Sprüchw. 1, 21. an den höchsten Stellen der Ortschaften in oder außerhalb derselben angelegt, und die Thalmudisten versichern sogar, daß eine Stadt, deren Synagoge nicht über die übrigen Häuser emporrage, ihrem Untergange nahe sei (Vitring. l. c. p. 213). Die Kosten zu den Synagogen hatten natürlich die Gemeinden zu bestreiten, für die sie bestimmt waren, wenn nicht etwa vermögliche Privatpersonen die Mittel hergaben (Luc. 7, 5). Als Orte, die zum Gebete und zur religiösen Unterweisung dienten, waren die Synagogen zugleich heilige Orte, ähnlich dem Einen Heiligthume, wo der gesetzliche Opferdienst Statt fand. Es darf daher schon der Mischna zufolge eine Synagoge z. B. nur unter der Bedingung verkauft werden, daß sie weder zu einem Badehause, noch zu einer Gerberei, noch zu einem Tauchbade, noch zu einem Waschhause verwendet werde; und selbst wenn die Synagoge verwüstet ist, darf der Ort, wo sie gestanden, nicht wie jeder andere gemeine Platz benützt werden z. B. zur Abkürzung des Weges (Megilla III. 2. 3). Was den **Gottesdienst in den Synagogen** betrifft, so fand solcher zuerst nur an den Sabbathen und Festtagen Statt, später aber auch an anderen Wochentagen, namentlich am Montag und Donnerstag (Baba kama f. 82. a. Hieros. Megill. f. 75. a.), und endlich in größeren jüdischen Gemeinden täglich. Da er ein Surrogat des Tempeldienstes sein sollte, so wurde er demselben auch nachgebildet, indem man an die Stelle der gesetzlichen Opfer im Tempel Gebete setzte und die Zeit derselben mit der Zeit, wo im Tempel geopfert wurde, möglichst in Uebereinstimmung brachte. Daher wurden auch an Sabbathen und Festtagen, wenn im Tempel zu den gewöhnlichen Opfern noch andere hinzukamen, auch in den Synagogen zu den gewöhnlichen Gebeten noch anderweitige beigefügt.

Die Gebete aber, womit der Synagogengottesdienst regelmäßig begann, waren das Morgengebet (שחרית), das Kadisch (קדיש) und Barchu (ברכו), das Schema (שמע) und Schemone-Esre (שמונה עשרה u. a. (Vitring. l. c. p. 1093), verbunden mit Lob- und Segenssprüchen, die vom Volke mit Amen beantwortet wurden. Dann folgte die Vorlesung aus dem Gesetze mit vorausgeschickter Gesetzessegnung (ברכת התורה), welche in einer zwischen dem Vorleser und dem Volke responsorienartig abwechselnden Lobpreisung Gottes bestund für die Ertheilung des Gesetzes. Damit aber im Laufe eines Jahres das ganze Gesetz zur Vorlesung komme, wurde es in eben so viele Abschnitte (Paraschen getheilt, als das Jahr Sabbathe hatte (s. Abtheilung). Eine solche Vorlesung durfte jedoch nur Statt finden, und somit ein Gottesdienst in der Synagoge nur abgehalten werden, wenn wenigstens zehn Personen anwesend waren, weil nach Num. 14, 27. zehn Personen dazu gehören, um eine Versammlung (עֵדָה) zu bilden. Auf die Vorlesung aus dem Gesetze folgte dann wieder eine responsorienartige Doxologie, und auf diese die Vorlesung eines Abschnitts aus einem prophetischen oder andern biblischen Buche, welchen man Haphtare nannte (s. Abtheilung). Und wie jeder Sabbath seine bestimmte Parasche hatte, so hatte auch jede Parasche ihre bestimmte Haphtare. Eine solche mußte aber wenigstens 21 Verse umfassen, wovon nur in dem Falle, wenn sie sich auf einen einzigen Gegenstand bezog und denselben in wenigeren Versen behandelte, oder wenn auf die Vorlesung eine Erklärung folgte, eine Ausnahme gemacht wurde. Auch diese Vorlesung wurde, wie jene aus dem Gesetze, mit einer oder mehreren Doxologieen eingeleitet und geschlossen; dann wurde der Segen über die Gemeinde gesprochen, von dieser mit Amen beantwortet und damit die gottesdienstliche Feier beendigt. — Jede Synagoge hatte ihre Beamten und Diener. Unter jenen war der Synagogenvorsteher (ראש הכנסת) der erste. Er hatte für die Einrichtung der Synagoge zu sorgen, die Ordnung des Gottesdienstes zu bestimmen und über die Befolgung derselben zu wachen. Bei der Feier des Gottesdienstes lud er die Männer ein, welche die hl. Schrift vorlesen oder einen erbauenden Vortrag an das Volk halten sollten, und gab oder verweigerte die Einwilligung, wenn sich Jemand aus eigenem Antriebe dazu anbot. Ihm als Räthe zur Seite stehend und untergeordnet waren die Aeltesten (זקנים, *πρεσβύτεροι*), auch Hirten (פרנסים, *ποιμένες*) und Vorsteher (ממונים, *προεστῶτες*) genannt, die gemeinsam mit ihm die ganze Einrichtung der Synagoge ordneten, die Uebertretungen des Gesetzes untersuchten, und die Uebertreter zu den angemessenen Strafen verurtheilten, zur Geißlung oder Excommunication, welche Strafen dann wohl auch in der Synagoge selbst verhängt wurden, wie dieß wenigstens von der Geißlung gewiß ist (Matth. 10, 17. 23, 34. Marc. 13, 9. Apg. 22, 19. 26, 11). Die Diener der Synagoge waren der Vorbeter, der als ein Abgeordneter an die Gottheit betrachtet und deßhalb שליח הצבור (Gesandter der Synagoge) genannt wurde: sodann der Aufwärter (חזן, *ὑπερέτης*), der die Vorlesebücher hin- und herzutragen, die Synagoge zu reinigen, die Thüre zu öffnen und zu schließen hatte, endlich die Almosensammler (גבאים oder גבאי צדקה), welche an den Sabbath-Abenden die Kästchen öffneten, die zur Aufnahme der milden Gaben eigens aufgestellt waren, und das darin Befindliche an die armen Gemeindeglieder austheilten. Vielleicht hatten auch sie die Almosen, welche für die armen Juden in Canaan anderwärts gegeben wurden, an ihren Bestimmungsort zu übermachen. Die zehn Männer dagegen, welche Feiernde (בטלנים) genannt wurden, waren nicht, wie Lightfoot u. a. meinten, Beamte und Diener der Synagoge, sondern weil die Gebete und Vorlesungen nur Statt finden durften in Gegenwart von wenigstens zehn Personen, so mußten überall, wo eine Synagoge sich befand, zehn Männer vorhanden sein, die sich verpflichteten, zu jeder Zeit, wenn in der Synagoge ein Gottesdienst gehalten würde, in derselben anwesend zu sein. Wo keine zehn Männer dieser Art sich fanden, durfte auch keine Synagoge gebaut werden, und ein solcher Ort hieß Dorf (כפר), wogegen

ein anderer, wo ihre Anwesenheit eine Synagoge möglich machte, große Stadt (עיר גדולה) genannt wurde. Weil sie zum Zwecke des Synagogenbesuches jedes Mal ihre Arbeit liegen ließen, erhielten sie den Namen Aufhörende (sc. zu arbeiten), Feiernde. — Die berührten Bestimmungen gelten zwar von den Synagogen überhaupt, doch wird von denselben im Abendlande, und nach der Synagoge zu Hebron zu schließen (Robinson, Paläſtina. II. 722 f.), mitunter wohl auch im Morgenlande, vielfach abgegangen. (Vgl. über die neueren, namentlich teutschen Synagogen: Bodenschatz, kirchliche Verfassung der heutigen Juden. II. 35 ff.) Zuweilen kommen jüdische Schulen auch unter dem Namen Synagogen vor, was wohl daher kommen mag, weil schon im Alterthum mit den Synagogen oft auch Schulen verbunden waren, und zuweilen wohl auch Synagogen zugleich als Schulen benützt wurden, wie noch in neuester Zeit die Synagoge zu Hebron (Robinson, a. a. O.). Der regelmäßige Name der Schulen im Unterschiede von den Synagogen ist aber בתי מדרשות und בתי סופרים oder בית רבן. Erstere sind Academien, letztere Elementarschulen, und in Betreff dieser verordnet nach Maimonides eine alte rabbinische Vorschrift, daß keine Stadt ohne sie sein dürfe (cf. Carpzovii Apparatus hist. crit. p. 315. — Heubner de academiis Hebr. in Ugol. Thes. tom. XXI. p. MLXVI.). Specielleres über die berührten Puncte findet man in dem mehrerwähnten Werke Vitringa's de synagoga vetere, dem Hauptwerke über die alten Synagogen, und in seiner Schrift de decem-viris otiosis. Franeq. 1687, und in seinem Archisynagogus observationibus novis illustratus. Franeq. 1685; außerdem in Goodwini Moses et Aaron etc. — H. Relandi antiquitates sacrae etc. — Othonis lexicon rabbinico-philologicum etc. s. v. synagoga. — Jahn, biblische Archäologie. III. 280 ff. 360 ff. 438 ff. — J. Rhenferdii dissert. de decem otiosis synagogae etc. Franeq. 1686 und Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae, beide auch in Ugolini Thesaur. tom. XXI. — B. Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten 2c. Regensb. 1843 S. 24 ff. Vgl. hiezu die Art. Judenthum, Proseuche, Machsor und Gottesdienst der Hebräer. [Welte.]

Synagogenrollen, s. Handschriften, hebräische.

Synaxaria sind Kirchenbücher der Griechen, welche kurze Lebensbeschreibungen der Heiligen enthalten. Weil aber diese Legendenbücher zu dem Zwecke eigens verfaßt worden, um bei dem kirchlichen Gottesdienste, der bei den Griechen wie das hl. Abendmahl selbst *σύναξις*, d. h. Versammlung *κατ᾽ ἐξοχὴν* heißt, vorgelesen zu werden, so nannte man diese Bücher Synaxarien. Vergl. hierzu den Art. Evangeliarium.

Synaxis, *σύναξις*, hießen in den ältesten Zeiten der Kirche die gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen überhaupt, zu was immer für einem Zwecke sie angestellt wurden, sei es zum Gebete oder zur Psalmodie oder zur Anhörung des göttlichen Wortes. In diesem allgemeinen Sinne gebraucht das Wort noch Cyrillus, wenn er z. B. in der XIX. Katechese (Nr. VI.) die Katechumenen ermahnt, nicht bloß jetzt, sondern auch nach empfangener Taufe die *συνάξεις* fleißig zu besuchen. Von den Versammlungen zur Anhörung der Predigt gebraucht das Wort Cassian Coll. 2. cap. ult. Später jedoch bezeichnete *σύναξις* fast ausschließlich bloß die hl. Liturgie und besonders die Communion. So bei Chrysostomus homil. 27. in I. ad Corinth, vornehmlich aber bei (Pseudo-) Dionys. Areopag. z. B. eccl. hierarch. cap. 3., der aber freilich hier zu einer gekünstelten Erklärung des Wortes seine Zuflucht nimmt, wenn er sagt, daß die Eucharistie, wie die übrigen Sacramente, aber noch in höherem Grade die inneren Seelenkräfte zur Vereinigung mit Gott versammle (*συνάγει*). Vgl. Bona, rerum liturg. lib. I. c. 3. §. 3.

Syncelli, *συγκέλλοι*, eine Classe höherer Geistlicher in der nächsten Umgebung des Bischofs, welche in der heutigen griechischen Kirche noch besteht. Die verschiedenen Ableitungen des Namens aus rein griechischen Wörtern, indem man z. B. als ursprüngliche Form *σύγγελος* = *συνάγγελος* (sc. *τοῦ ἐπισκόπου*) oder *σίγιλλος*

= Sigilliter annimmt, sind nicht stichhaltig (s. Goar praefat. in Syncelli Chronographiam). Es ist vielmehr ein aus dem Lateinischen in das Spät-Griechische herübergenommenes Wort, κέλλιον = cella (vgl. Sozomenus lib. VI. hist. eccl. cap. 31. wo die Zellen der Mönche κέλλια genannt werden), von welchem der Titel abzuleiten. Die Syncelli wurden so genannt, weil sie ursprünglich mit ihren Bischöfen in ein und derselben Zelle wohnten (Morinus, Commentar. de sacris eccl. ordinationib. pars II. ad not. 145.). Binterim glaubt, der Ursprung des Amtes der Syncellen dürfte in dem Umstande zu suchen sein, daß in den ersten Zeiten der Kirche oft verheirathete Männer zu Bischöfen erwählt wurden, die sich nach der Weihung von ihren Gattinnen enthalten mußten, dieselben aber doch auch in ihr Haus aufnahmen und darum als Zeugen ihrer Enthaltsamkeit einen tugendhaften Gläubigen oder Cleriker in ihre nächste Umgebung zogen, sogar in ihrem Schlafgemach haben wollten. Daraus sei dann das Amt der Syncellen erwachsen. (Denkwürdigk. I. 2. S. 62. II. Ausg.) Jedenfalls dürfte aber auch des Morinus Ansicht Manches für sich haben, wornach die Bischöfe und besonders die Constantinopolitanischen Patriarchen, die häufig aus dem Mönchsstande genommen wurden, einige ihrer früheren Genossen aus dem Kloster mit sich ins bischöfliche oder patriarchalische Haus genommen hätten, um in Gemeinschaft mit ihnen die Uebungen des Mönchslebens fortzusetzen. Der Ausgezeichnetste und mit dem Bischofe am meisten Vertraute nun, sei der bischöfliche oder patriarchalische Syncell geworden (l. c.). In dieser Stellung natürlich mußte er an Einfluß gewinnen und so erhob sich sein Amt allmählig zur Dignität. Er war der geheime Rath, B e i c h t v a t e r, zuweilen sogar Führer seines Bischofs. Er wird in Constantinopel das Auge des Patriarchen genannt (in epist. Theodos. Patriarch. Hierosol. ad Synod. VIII. Constantinop. ex versione Anasthasii). Nicht selten wurden die Syncellen die Nachfolger ihres Herren, doch war dieses nicht, wie Einige annehmen, die Regel. Wegen ihrer nahen Stellung zum Patriarchen war die Gunst oder Geneigtheit der Syncellen von den höchsten Personen im Staate sehr gesucht. Selbst die Kaiser suchten sich ihrer zu versichern, um durch sie auf den Patriarchen einzuwirken, aber auch um von ihnen dessen Gesinnungen zu erfahren. So geschah es wohl, daß der, welcher der treuste Diener seines Herrn sein sollte, dessen Spion wurde. So Anasthas der Syncell des Patriarchen German, des Vertheidigers der Bilderverehrung. Um den Patriarchen Tarasius allem auswärtigen Einfluß und Rath zu entrücken, bestellte ihm Kaiser Constantin selbst die Syncellen, ohne deren Erlaubniß Niemand Eingang beim Patriarchen haben durfte. (Binterim l. c. S. 72.) Wie hoch mit der Zeit das Ansehen der Syncellen stieg, ersieht man daraus, daß selbst Brüder und Söhne der Kaiser sich um dieß Amt bewarben. Ursprünglich war es bloß Einer, der sich des Titels eines Syncellen erfreute. Allmählig aber, da sich viele herzudrängten, wurde dieser Titel Mehreren zugetheilt, die dann wohl des Bischofes Haus, nicht aber sein Gemach bewohnten. Man nannte von nun an den Aeltesten oder Vornehmsten von ihnen Proto-Syncellus. In der lateinischen Kirche haben die Syncellen nie ein so hohes Ansehen erlangt, wie in der griechischen. Vor den Zeiten Gregors I. versahen bloß Laien das Amt der päpstlichen Cubicularen. Erst dieser hl. Papst wählte Cleriker und Mönche zu diesem Dienste, weil sie jedenfalls tauglicher seien, als Zeugen von dem Wandel ihres Bischofes aufzutreten. Unter diesen vertrauten Cubicularen und Räthen war auch der hl. Apostel von England, Augustinus, von dem Papst Leo in einem Briefe an König Kenulph versichert, er sei „Syncellus" seines Vorgängers gewesen. (S. d. oben angef. Werke von M o r i n u s u. B i n t e r i m.) [Kerker.]

Syncellus, **Georgius**, byzantinischer Geschichtschreiber, der gegen Ende des achten Jahrhunderts blühte. Der Beiname Syncellus ist eigentlich sein Amts-Titel, denn er bekleidete das Amt eines Syncellen (s. d. A.) bei dem Constantinopolitanischen Patriarchen Tarasius (Patr. von 785—806). Nach den byzantinischen Geschichtschreibern war er ein Mönch, sein Zeitgenosse und Freund Theophanes

nennt ihn Ἀββᾶς καὶ Σύγκελλος. (in hist. prooemio). Abkunft und Geschlecht ist von ihm unbekannt. Goar und Allatius vermuthen, er sei von vornehmem Geschlechte gewesen, weil man bloß Männer höherer Abkunft zu Syncellen ernannt habe. Doch dürfte sich Letzteres nicht ganz erweisen lassen. Mannigfach identificirte man unsern Geschichtschreiber Georg mit einem gewissen Georgius Cyprius, dessen Name in dem iconoclastischen Conciliabulum, das 754 zu Constantinopel gehalten, sowie auf dem zweiten Nicäner Concil uns genannt wird. Dort auf dem Conciliabulum wurde das Andenken des Georgius Cyprius mit dem des Patriarchen Germanus und Joannes Damascenus, der Vertheidiger der Bilderverehrung, anathematisirt, die öcumenische Synode von Nicäa (II.) an. 787 dagegen stellte sein Andenken ehrend wieder her unter dem Ausrufe: *Γερμανοῦ τοῦ Ὀρθοδόξου αἰωνία ἡ μνήμη Ἰωάννου καὶ Γεωργίου*, nachdem vorher zu seinem Lobe von Epiphanius dem Diacon eine Schilderung seines Lebens verlesen worden, worin Cypern als sein Vaterland angegeben wird. (Concil. Coll. ed. Harduin t. IV. actione VI. p. 438.) Diese Erwähnung eines Georgius Cyprius hat den Bibliothecar Anastasius (in praefat. hist. eccl.) veranlaßt, diesen geradezu mit dem Syncellen und Historiker Georg, der vielleicht mit seinem Patriarchen dem Nicänum II. angewohnt hatte, zu confundiren; ihm sind hierin Viele gefolgt, bis auf Leo Allatius, der in seiner Abhandlung de Georgiis et eorum scriptis (bei Fabricius Biblioth. graeca ed. I. tom. X. p. 631 seqq.) die völlige Grundlosigkeit einer solchen Annahme nachweist. Nicht bloß die zweite Nicäner Synode, auch jene Synode von Constantinopel an. 754 gedenkt seiner als eines Todten, gerade wie der beiden Andern, die mit ihm genannt werden. Es handelt sich bloß um ihr Andenken, ob es in Fluch oder im Segen fortleben soll. Es fällt also diese Annahme in Nichts zusammen und wir sind so über die weitern Lebensschicksale unsers Geschichtschreibers ohne sichere Kunde. Das Werk nun, das seinen Namen auf die Nachwelt gebracht, führt den Titel: Chronographia (*ἐκλογὴ χρονογραφίας*). Es sollte die Geschichte von Anfang der Welt bis auf die Zeiten des Verfassers erzählen, Syncellus war aber erst bei dem Regierungsantritt Diocletians angelangt, als ihn der Tod wegraffte. Von da an hat seine Geschichtserzählung sein Freund Theophanes weiter geführt. Syncells Chronographie gründet sich hauptsächlich auf Eusebs Chronicon. Aus diesem und damit zugleich aus Julius Africanus hat er, was ihm unrichtig schien, berichtigend, Vieles in sein Werk übergetragen, daher auch Scaliger bei seinem Versuch einer Herstellung des griechischen Textes des Chronicon sein Werk hauptsächlich benützt hat. Das ganze erste Buch des Chronicon nach Scaligers Herstellung ist aus Fragmenten zusammengesetzt, die uns Syncellus aufbewahrt hat. Noch von vielen andern verlornen Schriften finden sich Bruchstücke von ihm aufbewahrt und es ist deßhalb sehr zu bedauern, daß die Codices dieses Buchs mit so vielen Lücken und so corruptem Texte auf uns gekommen sind. Vorzüglichen Fleiß verwandte er auf Herstellung der Chronologie, wie sein Freund und Fortsetzer Theophanes ausdrücklich bemerkt: *τοὺς δὲ χρόνους ἐν πολλῇ ἐξετάσει ἀκριβολογησάμενος καὶ συςήσας, ὡς οὐδεὶς ἄλλος τῶν πρὸ αὐτοῦ* (in prolog. chronograph.). Seine Verdienste in dieser Beziehung hat Scaliger (in thesauro temporum), der ihm besonders einige harte, ungerechtfertigte Ausstellungen an Eusebs Werke sehr übel nahm, allzusehr heruntergesetzt, wie schon Goar in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Chronographie, neuerdings Bredow in seiner dissertat. de Syncelli chronographia (vor dem II. Bande der Dindorf'schen Ausgabe von Syncellus und Nicephorus im Corpus scriptor. hist. Byzant. ed. Niebuhr etc. Bonnae 1829.) bemerkt haben. Doch tadelt Bredow an ihm seine trockene, rein chronistische Zusammenstellung, seinen Mangel an Ordnung und Maß, woher es komme, daß er aufnehme, was er irgendwie Bemerkenswerthes in diesem oder jenem Buche gelesen, in wenigen Worten ganz verschiedene Thatsachen zusammenfasse und vermische, sich in der Anordnung des Stoffs bloß durch Gleichzeitigkeit oder Gleichartigkeit der Gegenstände bestimmen lasse u. s. f.

Als leitendes chronologisches Datum nimmt Syncellus die Geburt Christi, die er in's J. 5500 nach Erschaffung der Welt setzt. Bei seinen weiteren Berechnungen dient ihm natürlich die Schrift als entscheidende Norm, der er die chronologischen Daten der Profanschriftsteller alle unterwirft. Hie und da fügt er auch Daten und Erzählungen aus apocryphischen Büchern ein. Das alte Testament benützte er streng nach der griechischen Version und tadelt nicht ohne Leidenschaft diejenigen, die verwarfen, was im hebräischen Text fehlte. (Vgl. darüber, über seine Quellen, seine Chronologie 2c. die angeführte Abhandlung von Bredow p. 22 sqq.). Die erste Ausgabe der Chronographie besorgte mit der einleitenden Vorrede der gelehrte Dominicaner Goar, Graece et Lat. cum notis Paris. 1652. in fol. wieder aufgelegt Venet. 1652. Neue Ausgabe von Dindorf in dem erwähnten Corpus scriptor. hist. Byzant. Vergl. noch Fabricii Biblioth. graec. ed. I. tom. VI. et X. (XII. ed. II.). Pagi, Crit. in Baron. ad an. 793. VIII. ad an. 754. XX. Cave, scriptor. eccl. hist. literar. Basil. 1741. t. I. pag. 641. Ceillier, hist. des auteurs sacrés et eccl. Paris 1752. t. XVIII. p. 259. Schröckh, Kirchengeschichte XIX. 95. [Kerker.]

Syncretismus. Syncretistenstreit. Syncretismus, vom griechischen *συγκρητίζειν*, hat ursprünglich einen politischen Sinn und bedeutet die Vereinigung zweier streitender Parteien gegen einen dritten gemeinsamen Feind, wie solches nach Plutarch (in der Schrift: „von der Bruderliebe") die unter sich uneinigen Cretenser öfter gethan haben. Seit den kirchlichen Stürmen des 16. Jahrhunderts findet sich das Wort auf das confessionelle Gebiet übertragen, und bezeichnete (zuerst ohne üble Nebenbedeutung) das Streben gewisser gemäßigter Theologen, zwischen den getrennten Bekenntnissen, wie zwischen Lutheranern und Reformirten, oder zwischen Lutheranern und Katholiken trotz der sich gegenüberstehenden Unterscheidungslehren mittelst des überwiegenden Gemeinsamen — eine gegenseitige Annäherung und religiöse Einigung zu Stande zu bringen. Die zügellose Streitsucht der strengen protestantischen Theologen hatte leider überschwenglich Zeit gefunden, sich auszutoben: das Uebermaß der Leidenschaft hatte denn doch das Gute, daß das schnöde Gezänke nach und nach in Mißcredit kam, und anfing, edlere Naturen anzuekeln. Des eitlen Streites müde, ergab man sich um so lieber der ruhigen Forschung und bestrebte sich, die religiösen Grundsätze der Gegner einer billigen Würdigung zu unterstellen, statt sie bloß deßwegen zu verdammen, weil sie von den Gegnern stammten. Man suchte nach Ausgangspuncten zu einer möglichst ausgedehnten confessionellen Vereinbarung und Versöhnung, und fand dieselben bald im apostolischen Symbolum und in der Lehre der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte. Schon Melanchthon, wiewohl mehr aus politischem Wankelmuthe, denn aus Grundsatz, schlug abseits von der schroffen Theorie Luthers mehrfach ein in die Bahn eines vermittelnden Syncretismus, aber er und die ihm folgende Partei konnten nicht durchdringen vor der lange andauernden Uebermacht der strengen Lutheraner. Erst im Anfange des 17. Jahrhunderts war Calixt (s. d. A.), Professor der Theologie an der Universität Helmstädt, im Stande, mit mehreren seiner Amtsgenossen offen hervorzutreten, und die Nothwendigkeit einer Einigung der getrennten Confessionen zu proclamiren, um den gemeinsamen Feinden, dem Atheismus und Skepticismus, das Feld nicht zu überlassen, ein Unternehmen, für welches auch sein Freund Hugo Grotius (s. d. A.), wenn auch in anderer Weise, begeistert wirkte. Calixt hatte durch seine Reisen in verschiedenen Ländern auch katholisches Leben und Lehren kennen und achten gelernt; er lebte längere Zeit in Cöln, besuchte mehrere katholische Universitäten; in Mainz verkehrte er mit dem berühmten Jesuiten Mart. Becan, in London mit Casaubon, in Frankreich mit J. A. Thuan. Im Umgange mit diesen und andern gelehrten Männern lenkte sich das Gespräch von selbst auf das damalige Religionswesen der einzelnen Bekenntnisse; Calixt entwand sich so dem kläglich engen Gesichtskreise der steifen Stuben-Theologen seiner Confession,

und machte sich die Gelegenheit, die Gebrechen sowohl als auch das Gute bei den verschiedenen Kirchenparteien des bereits zersplitterten Protestantismus aus eigener Anschauung kennen zu lernen, wohl zu Nutzen. Neben diesem Schatze von Lebenserfahrungen ließ Calixt ein eingehendes Studium der Kirchenväter hergehen, gewann so das katholische Traditionsprincip lieb, und begann demselben neben der hl. Schrift jenes Gewicht wieder beizulegen, welches ihm der dem lebensfrischen Borne des Alterthums und der Kirchengeschichte abgewandte starre Formalismus der strengen Bibel-Lutheraner so ungebührlich entzogen hatte. Im J. 1613 nach Helmstädt, dem Orte seiner ersten theologischen Bildung, zurückgekehrt, ward er daselbst bald Professor der Theologie. Als solcher wollte er dem Drange seines Herzens, eine versöhnliche Denkweise und theologische Duldung unter den Religionsparteien ins Leben einzuführen, nicht widerstehen; er benützte dazu die hiefür eingetretenen günstigen Umstände. Zu diesen gehörte die freiere Richtung der Philosophie, welche an der Universität Helmstädt, deren theologische Professoren die möglichste Förderung des kirchlichen Friedens eidlich versprechen mußten, festen Fuß gefaßt hatte, welche Richtung, wie sie dem „orthodoxen" Lutherthum zuwider und schädlich, so einer anzubahnenden Versöhnung der Confessionen ungemein förderlich war. Auch machte der Hinblick auf die durch die bisherigen Religionsstreitigkeiten heraufbeschworenen staatlichen Wirren, die später im dreißigjährigen Kriege ihren Höhepunct erreichten, jetzt schon bei allen weiter Sehenden und insbesondere bei den Lehrern der genannten Hochschule das Verlangen nach Förderung des religiösen Friedens in Teutschland rege, und erzeugte andrerseits eine Scheu gegen alle weitern Versuche, die Scheidewand der Getrennten noch mehr zu befestigen. Calixt an der Spitze trat als Vermittler und Friedensstifter auf, indem er die Parteien auf das ihnen Gemeinsame Glaubensgut als das universale Bindemittel hinwies. Diese Versöhnungsvorschläge in Verbindung mit den in seinen Schriften ausgesprochenen Grundsätzen stellten ihn bei den strengen Lutheranern in ein schiefes Licht. Schon im J. 1611 bestritt Calixt in seinen Disputationen de praecipuis christianae religionis capitibus die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi als eutychianisch, indem man durch diese Lehre der Menschheit eine der göttlichen Eigenschaften beilege, die doch mit dem göttlichen Wesen identisch seien. Dadurch kam er mit Unrecht in den Verdacht des Calvinismus. Mehr Aufsehen und Mißfallen bei seinen Confessionsverwandten erregte im J. 1629 seine Vorrede zum Commonitorium des Vincentius Lirinensis, und seine Noten zu St. Augustins Schrift de doctrina christiana, da Calixt in diesen Schriften sich als einen Anhänger des katholischen Traditionsprincips offen erwies. Auch viele sonstige Aeußerungen, welche Calixt und sein Amtsgenosse Conrad Hornejus in Disputationen vorgebracht hatten, begründeten den gegen sie erweckten Verdacht. Selbst Calixts epitome theologiae moralis vom J. 1634 erregte den steifen Lutheranern die Galle, da Calixt gegen den zur katholischen Kirche zurückgetretenen Barthol. Nihus die Erklärung abgab: daß man frommen Katholiken, die durch Geburt und Erziehung oder durch Vorurtheile voreingenommen, ihrem Glauben gemäß lebten, die Seligkeit nicht absprechen könne. Jetzt konnte der lutherische Zelotismus nicht länger mehr an sich halten. Statius Buscher, Prediger zu Hannover, trat hervor in den offenen Kampf wider Calixt und seine Gesinnungsgenossen, so den Anstoß gebend zu einem weitführenden Streite, der auch nach Calixts Tod unter dem Namen des syncretistischen Streites fortgesetzt wurde. Die Milderung des herben, verfolgungssüchtigen, ausschließlichen Lutherthums, und die dadurch anzubahnende Annäherung an die Katholiken und Reformirten, das dem Calixt vorschwebende Ideal, ward von nun an fast stereotyp als Religionsmengerei bezeichnet und verdammt, und demgemäß die Anhänger Calixts zu Religionsmengern, d. h. zu Gleichgültigen gegen alle und jede Religion, sowie zu gefährlichen Irrlehrern gestempelt. Buscher gab 1639 zu Hamburg eine Schrift heraus unter dem Titel: Crypto-Papismus novae Theologiae

Helmstadtiensis. Darin macht er den Helmstädtern den Vorwurf, sie wichen ab von Luthers Lehre, wie solche das corpus doctrinae Julium enthalte, d. i. jene symbolische Sammlung, welche der Herzog Julius 1576 durch Martin Chemnitz (s. d. A.) für die Braunschweig'schen Länder hatte anfertigen lassen, welche Sammlung die drei Hauptsymbola der alten Kirche, ferner die Augsburger Confession und ihre Apologie, die Schmalkald'schen Artikel und Luthers Katechismen in sich schloß (s. Corpus doctrinae.). Buscher legt es dem Calixt sehr übel aus, daß er den „Evangelischen“ zumuthe, sie sollten ihr Bekenntniß einzig auf die alten Symbola und auf die Concilien-Entscheidungen zurückführen, da darin alles zur Seligkeit Erforderliche enthalten sei; daß er nur die von der alten Kirche verdammten Ketzereien verwerfe, und mit den neuern christlichen Religionsparteien im Geiste einig sei, wofern sie nur in der ebenerwähnten Weise mit der alten Kirche zusammenstimmten. Fernere Vorwürfe gegen Calixt betrafen die Erbsünde und die Natur des Menschen nach derselben, da Calixt lehre, daß diese nicht gänzlich verdorben, jene nur in einen Mangel der übernatürlichen anerschaffenen Gerechtigkeit zu setzen, und daß es nicht Sache des Glaubens sei, das Wesen der Erbsünde zu bestimmen. Weiter tadelt er Calixt deßhalb, daß er den guten Werken bei der Rechtfertigung ein Gewicht beilege, und von denselben das ewige Leben mit abhängig mache; daß er in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, das Wörtchen allein weglasse; daß er der lutherischen Kirche keine besondern Eigenschaften und allein beseligende Kräfte vor den übrigen Kirchen beilege, daß Calixt vielmehr auch in diesen letzteren bei anders vorhandenem erforderlichen Maße von Glauben an Christus als den Sohn Gottes und von Vertrauen auf seine welterlösende Verdienste gleichfalls das Thor zur Seligkeit offen finde; daß er vom Papste als von einem Wesen spreche, dem die oberste Stelle der allgemeinen christlichen Kirche gebühre, und von ihm nur einige Mißbräuche abgeschafft wünsche; daß er das Abendmahl des Herrn ein Opfer nenne für Lebendige und Verstorbene, zur Versöhnung mit Gott und zur Linderung seines Zorns. Aus diesen und ähnlichen Vorwürfen, wenn sie wirklich auf richtigen Voraussetzungen beruhen, ersieht man, daß Calixt in der Rückkehr zur verlassenen Mutterkirche bereits bedeutsame Schritte gethan; erklärlich wird aber zugleich daraus die gereizte Sprache seines jetzigen Gegners und seiner spätern Bekämpfer. Calixtus und Hornejus vertheidigten sich gegen Buschers Schrift, ohne jedoch den Ketzergeruch, in welchen sie bei den orthodoxen Lutheranern gekommen waren, von sich wegbringen zu können. Dazu hat auch das mißglückte Religionsgespräch zu Thorn das Seinige noch zum Ueberflusse beigetragen. Der reformirte Churfürst von Brandenburg hatte Calixt besonders wegen seiner bekannten Friedensliebe zur Sendung nach Thorn als geeignet erachtet. Nach dem Wunsche der Magistrate von Thorn und Elbing sollte und wollte Calixt diese beiden Städte vertreten. Allein dagegen stemmten sich seine zahlreichen Gegner, unter denen der Prediger Abrah. Calov zu Danzig (geb. 1612 zu Morungen in Preußen) der gereizteste war. Man verwarf Calixt als Professor einer Universität, wo die Concordienformel nicht angenommen war, und als einen Anhänger der Reformirten. Den Verdacht in letzterer Beziehung konnten auch seine Versuche, die Unterscheidungslehren der Reformirten zu widerlegen, die er in seinen „Annotationes et animadversiones in Confessionem Reformatorum, Thorunii in colloquio a. 1645 oblatam“ unternahm, keineswegs beseitigen. Man beschuldigte ihn jetzt stärker als je zuvor der Glaubensmengerei, des Syncretismus, wozu dieses Wort jetzt gestempelt war, d. i. des zum Nachtheil der Wahrheit, beziehungsweise des lutherischen Lehrbegriffs angemaßten Beginnens, die getrennten Religionsparteien zu vereinigen. Calixt ward beim Volke als ein Mann ausgeschrieen, der darauf ausgehe, es zu verleiten, daß es auch mit solchen Bekenntnissen fraternisire, die von den offenbarsten Irrthümern angesteckt seien, kurz, man suchte dem Volke die Meinung beizubringen, als wolle ihm Calixt nicht bloß die Bruderschaft mit den Papisten und Calvinisten,

sondern auch mit Socinianern und Arminianern, ja selbst mit Juden und Türken aufdringen! Neue Befestigung erhielten dergleichen Ausstreuungen dadurch, daß von Calixts Gesinnungsgenossen wirklich Einige in die römisch-katholische Kirche zurücktraten. In wie weit die Vorwürfe der Gegner Calixts begründet waren, läßt sich nicht leicht bestimmen; so viel ist gewiß, daß seine Aufstellung eines „Grundes des Glaubens," worin, wie er versicherte, Katholiken und Protestanten, einstimmig seien, der Natur der Sache gemäß ziemlich unbestimmt und vieldeutig war, und in Ansehung seines Zweckes, zu versöhnen und zu einigen, allerdings eine gewisse Weite suchen und eine scharfe Begriffsbestimmung vermeiden mußte. Calixts Verketzerung ward von seinen Gegnern, darunter außer Calov die chursächsischen Theologen Werner, Hülsemann und Scherpf die eifrigsten waren, im großartigen Maßstabe betrieben, viele Federn wurden in Bewegung gesetzt, und ihm von mehreren Seiten über hundert und zwanzig irrige Sätze aufgebürdet; besonders waren den Feinden folgende Puncte anstößig: daß Calixt der menschlichen Natur gewisse Rechte einräumte in Bezug auf die Erkenntniß Gottes und andere religiöse Erkenntnisse allgemeiner Natur, und daß er Wahrheiten, die schon durch die Vernunft erkennbar sind, nicht für Glaubensartikel gehalten wissen wollte; daß er verlangte, bei Geheimnissen der Religion (mysteria) sollten die Parteien bloß auf das quod sit sich beschränken, und das quomodo sit, weil gerade darin die streitigen Meinungen ihre vornehmste Quelle hätten, bei Seite lassen. Was die Kirchenlehrer der fünf ersten Jahrhunderte als kirchliche Lehre und Einrichtung überliefert haben, wollte Calixt als eben so wahr angenommen wissen, als sei es in der Schrift ausdrücklich enthalten. Dieses Anlehnen an das katholische Traditionsprincip, auf das er mehr Gewicht legte, als auf den Buchstaben der lutherischen symbolischen Bücher, sowie überhaupt das Nichtanerkennen der ausschließlichen Auctorität der sich unfehlbar dünkenden streng lutherischen Theologen war diesen ein unübersteigliches Aergerniß, welches sie um so mehr belästigte, als Calixt die Universität Helmstädt auf seiner Seite hatte, und sich in Conrad Hornejus, Gerhard Titius und Joachim Hildebrand kampfrüstige Jünger und Amtsgenossen herangebildet hatte. Auch der Polyhistor Hermann Conring stimmte mit Calixts irenischen Bestrebungen überein. Mehrere von Calixts Schülern, wie Johann Lattermann, Christian Dreier und Johann Behm, waren Lehrer an der Hochschule zu Königsberg, und fanden hier so viele und heftige Widersacher, daß es zu öffentlichen Unruhen kam, und selbst Fürsten sich ins Mittel zu legen veranlaßt wurden. So ließ der Churfürst Joh. Georg I. auf Betrieb seines Oberhofpredigers Weller wegen der von den Helmstädter Theologen drohenden Gefahr dem braunschweigischen Hofe Vorstellungen machen, die aber ohne Erfolg blieben. Im J. 1654 baten die „evangelischen" Reichsstände den genannten Churfürsten, daß er den streitenden Theologen Stillschweigen auflege; allein darauf erfolgte der Bescheid: wenn man auch das Schreiben zanksüchtiger Schriften verbieten könne, so könne man doch „dem hl. Geiste das Maul nicht stopfen, noch dessen Dienern wehren, die Wahrheit wider öffentlich vorgetragene Irrthümer zu vertreten." Wirklich ließ man im J. 1655 eine neue symbolische Schrift, den „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae" erscheinen, worin die neuentstandenen Irrthümer der Calixtiner in ihrem Widerspruche mit den symbolischen Büchern dargelegt wurden. In diesem „Consensus" ward ausdrücklich widersprochen und verneint, daß die Katholiken und Reformirten, ungeachtet ihrer Irrthümer, dennoch den unverletzten Grund der Seligkeit hätten; daß das apostolische Glaubensbekenntniß alles das enthalte, was ein Christ wissen und glauben müsse; daß die Lehren der alten Kirchenväter den Lehren der Apostel gleich zu achten seien; daß eine kirchliche Norm die Schrifterklärung leiten müsse u. s. w. In der Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken allein wurden den Calixtinern 16 Irrthümer in Rechnung gebracht. Während der syncretistische Streit am stärksten brannte, starb der Urheber desselben im J. 1656; die dadurch veranlaßten

Bewegungen in ganz Teutschland erstreckten sich bis ans Ende des 17. Jahrhunderts und berührten auch Calixts Sohn Friedrich Ulrich, der mit seinem Vater auf das Colloquium in Thorn gereist war, und zu Königsberg mit Doctor Myslenta in einen scharfen Disput gerieth. Auch der Sohn machte gelehrte Reisen durch Oestreich, Ungarn, Frankreich und Italien, ward Professor primarius der Theologie zu Helmstädt, mischte sich in die Streitigkeiten seines Vaters und schrieb wider den von Abr. Calov verfaßten Consensus fidei vere Lutheranae repetitus. Einer seiner Hauptgegner, gegen welchen Friedr. Ulrich Calixt mehrere Streitschriften herausgab, war Doctor Strauch, der ihm in öffentlichen Schriften vorwarf, er (Calixt, Fr. Ulrich) habe in den Hurenhäusern der Franzosen und Italiener die Orthodoxie nicht finden können. Ueberhaupt ward die Polemik nach Calixts Tod gegen seine Anhänger wo möglich noch bitterer geführt, denn zuvor, und war in eine wahre Schimpferei ausgeartet. Das mit der katholischen Wahrheit zerfallene protestantische Teutschland hatte sich in zwei Heerlager geschieden: auf Calixts Seite standen die Theologen zu Helmstädt, Königsberg und Rinteln, auf der gegnerischen Seite die von Leipzig, Jena, Marburg, Gießen und Straßburg. Zwar fanden sich mehrere edle gemäßigte Männer, welche ausgleichend zwischen die hitzigen Streiter traten, und ihnen eine würdevollere Haltung anriethen, wie Glassius (s. d. A.) und Musäus zu Jena. Allein ihr Mahnruf ward unter dem theologischen Streitgetümmel nicht nach Gebühr gewürdigt. Auch die friedliche Vorkehrung des Herzogs Ernst von Sachsen-Gotha hatte mehr einen wohlgemeinten Zweck, als einen günstigen Erfolg. Dieser Fürst war nämlich bestrebt, den Plan des Nicol. Hunnius (s. d. A.) zu Lübeck auszuführen, nach welchem stets ein Collegium von Theologen vorhanden sein sollte, um alle Zwistigkeiten im Entstehen zu prüfen und beizulegen. In einem von Glassius gefertigten, aber erst nach seinem Tode 1662 gedruckten Gutachten, worin ein wohlthuender friedlicher Geist weht, werden viele Puncte der Calixtinischen Lehren sehr milde beurtheilt und entschuldigt. Auch Musäus zeigte in einer öffentlichen Schrift 1680 die leichtfertige Art der Abfassung von Calovs Consensus repetitus und die alleinige Rathsamkeit des Schweigens von beiden Seiten. Aber leidenschaftliche Stimmen waren noch immer nicht zum Schweigen zu bringen, wie Calovs im J. 1682 erschienene Historia syncretistica beweist, die vom Churfürsten von Sachsen confiscirt wurde. Calov starb 1686, und früher noch Strauch. Da in ihnen die bittersten Gegner der Syncretisten vom Schauplatze abgetreten waren, so trat die Hoffnung auf ruhigere kirchliche Zustände näher heran, die ohnehin schon seit geraumer Zeit das Verlangen Vieler gewesen. Der Verlauf der syncretistischen Händel hatte übrigens doch das Gute, daß in Folge derselben manche religiös kirchliche Fragen freimüthig durchgesprochen, manche Mißstände und Gebrechen des lutherischen Bekenntnisses zu Tage gelegt, und die katholische Wahrheit, statt unbedingter Verwerfung zu verfallen, bei ihren Gegnern endlich doch einer billigeren Behandlung und Würdigung sich erfreuen durfte. Hatte auch die schwankende Haltung Calixts es nicht bis zu dem Puncte bringen können, den katholischen Lehrbegriff ganz zu erfassen, und ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; so ward doch allmählig das Bedürfniß gegenseitiger Duldung und die Ablegung des bittern Religionshasses fühlbarer; man gewöhnte sich an den Gedanken, daß auch der Gegner das Recht auf eine eigene Ueberzeugung habe, der einseitige Geschmack an der bisherigen scholastischen Polemik fing an zu schwinden, man empfand den Drang nach einer das Herz befriedigenden Behandlung der Theologie und insbesondere der hl. Schrift. So war jene merkwürdige Periode der protest. Theologie vorbereitet, welche sich von Ph. Jacob Spener (s. d. A.) an datirt und vorzugsweise als pietistische Richtung sich kundgibt. Cfr. Calovii historia syncretistica. Mosheim, institut. Hist. eccles. Schröckh, christl. Kirch.-Gesch. seit der Reformation Bd. IV. u. VIII. „Der syncretistische Streit zur Zeit des Georg Calixt," v. Dr. H. Schmid zu Erlangen 1845. Vgl. noch d. A. Cassel. [Dür.]

Syndicus (*σύνδικος* i. q. lat. Defensor s. advocatus forensis) bezeichnet einen rechtsgelehrten Anwalt und Fürsprecher, der von einer Corporation zur Vertretung ihrer Angelegenheiten nach außen, insbesondere ihrer Rechtsstreitsachen vor Gericht bestellt ist (arg. c. un. X. De Syndic. I. 39), und unterscheidet sich hienach von dem Administrator dadurch, daß dieser lediglich zur Besorgung nichtstreitiger Verwaltungsgeschäfte, jener dagegen für Rechts- und Streitsachen aufgestellt ist; von dem Procurator aber im gewöhnlichen Sinne dadurch, daß dieser nur von Privaten in Privatrechtssachen, jener von einer Gemeinde oder einem Collegium auch in öffentlichen Rechtsangelegenheiten bevollmächtiget wird; endlich von dem Actor oder Anwalt für einen Pflegbefohlenen dadurch, daß dieser nur zur Führung eines oder auch mehrerer aber gegenwärtig anhängiger Processe des Mündels, der Syndicus dagegen zum Stellvertreter für alle auch künftige Streitsachen eines Capitels, Klosters ꝛc. auctorisirt ist. Letzteres ist zwar auch bei dem Syndicat nicht immer der Fall oder geradezu nothwendig, und hiedurch ist der Unterschied zwischen Syndicis temporalibus und perpetuis bedingt. Zeitliche Syndici heißen solche, denen nur für ein und andere Rechtsgeschäfte oder Streitsachen besondere Specialvollmacht gegeben wird; ständige syndici dagegen werden für immer zur Führung aller vorkommenden Rechtsangelegenheiten und Processe mit einer Generalvollmacht versehen, und nehmen als Rechtskundige auch an allen Berathungen, bei denen Rechtsverhältnisse in Frage kommen, Antheil, um die Acten zu legalisiren, oder den Rechtspunct bei abzufassenden Beschlüssen zu beachten. Da das Recht, auch äußere Beamte zu bestellen, jeder universitas zukommt, deren corporative Verfassung öffentlich anerkannt ist, so werden die Syndici in der Regel von den betreffenden Corporationen oder Collegien und zwar meist auf Lebensdauer gewählt, und erlangen dadurch den Charakter öffentlicher Beamten mit gewissen Rechten und Auszeichnungen. Zu ihrer gültigen Wahl wird aber die Anwesenheit zweier Dritttheile der Stimmberechtigten und absolute Majorität der Stimmen erfordert. Geistliche Orden sind nicht nothwendig gehalten, sich eigene Syndici aufzustellen und zu salariren, sondern sie können nöthigenfalls auch ein geschäfts- und resp. rechtskundiges Mitglied aus ihrer Mitte zum Syndicus ernennen (arg. c. 16 X. De judic. II. 1). Mendicantenorden, insbesondere die Franciscaner, da sie überhaupt mit Geld und Geldgeschäften sich nicht befassen dürfen, sind von mehreren Päpsten ermächtiget worden, daß jeder Convent sich einen Vertreter außer ihrem Orden als apostolischen Syndicus bestellen dürfe, der Namens des päpstlichen Stuhles ihre Rechtsangelegenheiten nach außen zu besorgen, und die dem Kloster dargebrachten Geschenke in Empfang zu nehmen und zu verrechnen hat. Vgl. hierzu die Art. Corporation, Proceß und Procuration. [Permaneder.]

Synedrium (Sanhedrin), s. Gericht bei den Hebräern.

Synergismus. Synergistenstreit. Unter Synergismus (von *συνεργεῖν*, mitwirken) versteht man die Lehrmeinung jener protestantischen Theologen des 16. Jahrhunderts, welche, im Gegensatze zu Luther, den Menschen bei seiner Bekehrung nicht als einen Stock und Block betrachteten, sondern in ihm die göttliche Gnade in der Weise als wirkend annahmen, daß sie die Mitwirkung des freien Menschenwillens nicht ausschlossen. Luther nämlich sprach in Folge seiner irrigen Auffassung der Erbsünde und in Folge der mißverstandenen Lehre des hl. Augustinus von der göttlichen Gnade dem Menschen die freie Thätigkeit seines Willens völlig ab; ihm schien die ursprüngliche Menschennatur vollständig zur Sünde geworden, und völlig vernichtet zu sein, woraus er folgerte, daß der freie Wille des Menschen durch die Erbsünde untergegangen, und deßhalb ganz neu müsse geschaffen werden. Demzufolge geschehen alle äußern und innern Handlungen nur nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, und es folgt sohin, daß Gott eigentlich auch jede böse That wirkt, da für einen freien geschöpflichen Willen nach Luthers Theorie kein Raum übrig bleibt. Dieser schroffen Theorie huldigte Anfangs auch

Melanchthon, und erging sich tapfer in Ausfällen auf die Blindheit der noch an eine Freiheit des menschlichen Willens glaubenden Papisten. Doch bald entsagte Melanchthon dieser gefährlichen Lehre, wahrscheinlich im Hinblicke auf die practischen Folgen, welche aus einem bloß leidenden Verhalten des Menschen bei seiner Bekehrung nothwendig fließen. Schon in der Augsburger Confession ließ Melanchthon für die freie Mitwirkung des Menschen einigen Raum, eben so sprach er in seiner Ausgabe der loci vom J. 1535 von drei Factoren bei der Bekehrung des Menschen: dem Worte (der Verkündigung des Evangeliums), dem hl. Geiste, und dem menschlichen Willen, welcher die angebotene Gnade der Bekehrung entweder erfaßt oder zurückstößt, je nachdem er bereitwillig ist oder nicht, an die Zurechnung des Verdienstes Christi zu glauben, und so sich dieses Verdienst zuzueignen: denn nach der protestantischen Ansicht bestand die ganze Bekehrung bloß in der Zueignung der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben. In der Ausgabe der loci vom J. 1548 billigt Melanchthon die Annahme des menschlichen Wahlvermögens als Fähigkeit, in die Gnade einzuwilligen, obgleich er noch im J. 1537 Luthers Schmalkaldische Artikel unterzeichnet hatte, in denen dem Menschen schlechtweg alles Wahlvermögen in Bezug auf Gut und Bös abgesprochen wurde. Seiner neugewonnenen Ansicht gemäß milderte Melanchthon auch die betreffenden Bezeichnungen in der von ihm verfaßten Augsburger Confession, und wollte dem hl. Geiste jetzt nur eine leitende und unterstützende Thätigkeit statt einer die Bekehrung ganz allein hervorbringenden Wirksamkeit beigelegt wissen, daher er mitigirend das Wörtchen allein beifügte; die Formel hieß nun: daß der freie Wille und die Vernunft „allein" in geistlichen Dingen nichts vermag. In dem über das Weimarische Confutationsbuch auf Geheiß des Churfürsten August gefertigten Gutachten erklärt Melanchthon es geradezu für Stoica und Manichaea deliria, wenn Luther und Andere lehrten: alle Werke, gute und böse, in allen Menschen, guten und bösen, müßten nothwendiger Weise geschehen. Luther blieb sich consequent in seiner starren, besonders in dem Buche „vom geknechteten Willen" durchgeführten Lehre, daß der Mensch bei seiner Bekehrung sich nur leidend und kraftlos verhalte, und daß seine ganze Thätigkeit nur darin bestehe, dem Werke Gottes zu widerstreben, während sein Schüler Melanchthon mehr und mehr davon ablenkte, und so den Grund legte zu dem so viel Erbitterung und Gezänke stiftenden, so ausgedehnten Synergistenstreite. Die vornehmsten Verfechter des Synergismus waren Georg Major (s. d. Art.), Victorin Strigel (s. d. Art.), Johann Pfeffinger, Paul Eber (s. d. Art.), Paul Crell, Christ. Lasius (s. d. Art.), welcher Strigels Theorie weiter ausbildete, und Andere. Auf der gegnerischen Seite stand Matthias Flacius (s. d. Art.) mit einer Menge gleichgesinnter Theologen und Prediger, besonders aus der Jenenser Schule und in dem Thüringer Ländergebiete. Man nannte sie spottweise die Klotzprediger, da sie den Menschen in seiner reinen Passivität wie einen Klotz behandelten. Die Synergisten, mehr oder weniger dem katholischen Lehrbegriff sich anschließend, stellten folgende Grundsätze auf: Das sittliche Wahlvermögen ist durch die Erbsünde dem Menschen nicht ganz verloren gegangen, es ist noch ein Licht der Erkenntniß und sonach auch ein gewisses Maß sittlicher Anlage im Menschen zurückgeblieben; Gott hat demnach keinen eigenen schöpferischen Act nöthig, um die etwa ganz erstorbene Anlage des Menschen neu zu schaffen, vielmehr genügt es, die noch vorhandene Kraft in einen bessern Zustand zu versetzen: der hl. Geist ist daher im Menschen nicht wie an einem Blocke wirksam, sondern er erregt im menschlichen Geiste eine Thätigkeit, welche seine eigene Wirksamkeit begleitet; Gott wirkt sohin die Bekehrung des Menschen nicht mit einer den menschlichen Willen unbedingt beherrschenden Nothwendigkeit. Jedenfalls muß dem vom hl. Geiste angeregten Willen eine gewisse Zustimmung zukommen. Wie die Lehre der Synergisten von ihren redlichen Gegnern aufgefaßt wurde, zeigt eine Stelle aus Heßhusius (s. d. Art.), die also lautet: „Die Synergisten und Vertheidiger

des freien Willens sagen also, daß der Mensch aus ihm selbst allein nichts könne, aber wenn er vom hl. Geiste erleuchtet, und dazu sein Herz nur gerührt, angeweht und auferweckt wird, alsdann thue er auch etwas dazu, also daß er aus ihm selbst in seine Bekehrung willigt und mitstimmt, und daß er das Jawort von ihm selbst gebe. Habens also zwischen dem Geist Gottes und dem Willen ausgetheilt" (Heßhusius vom vermeintlichen Willen wider die Synergisten. Magdeb. 1562). Der Vorkämpfer der lutherischen Lehre vom geknechteten Willen, Flacius, verwies es den Synergisten als eine Verläumdung, daß sie beständig das Gleichniß vom Klotz und Stein den orthodoxen Lutheranern entgegenhielten. Flacius und andere Vertreter der lutherischen Lehre suchten diese zu mäßigen und setzten allerdings auch ein Wollen und Verstehen im Menschen voraus, da es von selbst einleuchte, daß der Mensch, um bekehrt zu werden, sein Heil wollen müsse; worauf es aber dabei ankomme, sei die Frage, wo die Ursache dieses Wollens liege, ob in der Selbstbestimmung des menschlichen Willens, oder in der Einwirkung Gottes auf den Menschenwillen: offenbar sei es aber eine reine Wirkung Gottes, daß der Mensch nach langem und heftigem Widerstreben seines Eigenwillens endlich das Heil wolle. Insoweit stimmten diese „orthodoxen" Lutheraner (die Jenenser) mit der Bibellehre überein, daß Gott sowohl das Wollen als das Vollbringen in uns wirke. Allein in der Hitze des Streites ließ sich eine Anzahl von Jenensern wieder zu Behauptungen hinreißen, welche so kraß waren, wie die Ausdrücke Luthers nur immer sein konnten; von der Lehre der Synergisten wollte man auch das offenbar Wahre, und als Bibelwahrheit in die Augen Springende nicht anerkennen. Man entblödete sich nicht, dem Superintendenten Stössel deßhalb den Krieg zu erklären, weil er mit den Strigelianern verkehrte, und das Bekenntniß abschaffte, welches alle Ordinanden bisher hatten ablegen müssen: daß der Mensch in der Bekehrung wie ein Stock und Block sei, und wie ein Schwein, das von dem Schweinhirten getrieben werden müsse. Die schroffsten Behauptungen der Art entwischten dem alten Freunde Luthers Amsdorf (s. d. Art.). In seinem Gutachten über die Declaration Strigels sagt er es nackt heraus, daß, wie Steine und Blöcke in der Macht Gottes seien, so auch der Wille und Verstand des Menschen in der Willkür Gottes stehe, so daß der Mensch schlechterdings nichts wollen und wählen könne, als was Gott ihn entweder aus Gnade oder aus Zorn wählen lasse. Diesen Amsdorf commentirte Gallus in Regensburg dahin, daß er sagt: der Unterschied zwischen dem menschlichen Willen in der Bekehrung und einem Klotz sei nur der, daß der Wille seiner Natur nach zwar widerstrebend sei, doch wiedergeboren werden könne, der Klotz aber dessen unfähig sei. Auf der andern Seite sind auch die Synergisten in manche Uebertreibungen ihrer Theorie gerathen, und dadurch in die Gefahr, mehr oder weniger zu pelagianisiren. Man vergaß es öfter, gebührend zu betonen, daß allerdings auch der Wille des Menschen unter dem mächtigen Einflusse der göttlichen Gnade steht, welche ihn zieht, ohne zu zwingen, welche macht, daß der Mensch das Gute frei will. Man beachtete nicht gewissenhaft genug den Ausspruch des hl. Augustinus (de gratia et libero arbitr. c. 16): „Certum est, nos velle cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum, de quo dictum est . . . Deus operatur in nobis et velle et operari" etc. Nach demselben Lehrer gilt auch der Satz: Facit, ut faciamus, d. i. Gott bewirkt, daß wir das Gute freithätig ins Werk setzen. Mit den beiden Sätzen: Facit (Deus), ut velimus, und facit, ut faciamus — ist der ganze Umfang der Wirksamkeit der Gnade angezeigt, zugleich aber auch die Grenze des menschlichen Mitwirkens bezeichnet. Die Ursache des menschlichen Wollens liegt zuerst in Gott, und secundär im Menschen, indem dieser der göttlichen Anregung zum Wollen freiwillig entsprechen oder auch widerstreben kann; daß aber der Mensch das Gute wirklich ins Werk setzen kann, und dadurch ewig glückselig wird, das ist allein das Werk Gottes, oder Wirkung der gratia efficax. „Ut velimus, lehrt das katholische

System, et suum esse voluit (Deus) et nostrum: quod autem voluerimus, solus praestat, id est, posse bene agere, et semper beate vivere." Wenn man im Synergistenstreite Anstoß an dem Satze nahm, daß der Mensch, dem Gott eine Gnade präparire, nothwendig auch diese Gnade erlange, indem man durch diesen Satz die Freiheit des menschlichen Willens bedroht, und die unbedingte Vorherbestimmung Gottes aufgestellt glaubte: so ließ man es offenbar an der nothwendigen Unterscheidung fehlen. Durch diese gestaltet sich der Satz so: Der Mensch wird die ihm präparirte Gnade unfehlbar von Gott erhalten, weil Gott in seiner Güte alle Umstände so lenkt, daß der Mensch freithätig den Führungen der Gnade folgt. Den günstigen Erfolg dieser Präparation bedingt also nicht ein Theil allein, sondern principaliter Gott als movens, und secundär der freie Menschenwille als das motum. Luther und seine Anhänger hatten sonach keine Ursache, alle und jede Präparation des Menschen zum Thun und Empfangen des Guten zu läugnen und so arg zu verlästern. Der hl. Thomas von Aquin löst die Frage also: „Praeparatio, secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis ... unde, si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter consequitur." Dieser Ausspruch des hl. Lehrers ist anwendbar auf den ersten Einwand; auf den Einwand Luthers dagegen passen die Worte: Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, et a libero arbitrio, sicut a moto. Wer wollte es läugnen, daß darin eine gewisse Vorbereitung des Menschen für die Gnade liegt, wenn er den göttlichen Anregungen Gehör verleiht? — Daß von den Jenensern auch Georg Major (s. d. Art.), Superintendent in der Grafschaft Mansfeld, den Synergisten beigezählt wurde, liegt in der Natur seines Lehrsatzes von der Nothwendigkeit der guten Werke zum Heile. Wer also sein Heil will, muß nach Major gute Werke setzen wollen, die ja gerade von Luther, als nach den Gesetzen der Nothwendigkeit erfolgend, für unnütz zum Heile ausgegeben werden. Am ausgebildetsten findet sich der synergistische Lehrbegriff bei Christoph Lasius (s. d. Art.); dieser lehrte: unser durch die Sünde geschwächter Wille habe Verstand, Wahlvermögen, kraft dessen der von Gott gezogene Wille auch in geistlichen Dingen Beifall oder Abfall geben kann, und das Herz, die tugendreiche Kraft im Menschen, die dem Willen folgt. Gott müsse den ersten Stein legen, d. h. den Anfang zur Bekehrung durch Eröffnung des Verstandes, Neigung des Willens, Rührung des Herzens machen, dann folge die Synergie des Menschen, die zum Empfangen und Annehmen etwas thue; denn der Mensch könne ja auch das vom hl. Geist ins Herz geblasene Fünklein göttlicher Erkenntniß muthwillig wieder auslöschen, oder die darauf folgende Neigung des Willens zurückstoßen. Man sieht, die Synergisten standen auf katholischem Standpuncte: nur ist nicht zu übersehen, daß Mehrere die feine Grenzlinie der katholischen Lehre, inner welcher der hehre Bund zwischen Gnade und Freiheit seine geheimnißvollen Wirkungen entfaltet, übersprungen haben, andere kein klares Bewußtsein derselben besaßen. So lag in der Lehre Melanchthons von den drei Ursachen der menschlichen Bekehrung und deren Verhältniß zu einander etwas Unbestimmtes und Zweideutiges, kaum mehr als ein generelles Zeugniß von dem Vorhandensein einer freien Willensthätigkeit. Desto bestimmter beantwortete das katholische System eine Hauptfrage im Synergistenstreite: ob der Mensch aus seiner eigenen Kraft, mit seinem natürlichen, noch unwiedergebornen Willen etwas zu seiner Bekehrung beitragen könne? Wie leicht hätten die hadernden protestantischen Parteien sich im Angesichte der die wahre Mitte haltenden altkatholischen Lehre verständigen können! Wie viel nutzloses Wortgezänke wäre zu vermeiden gewesen, hätte man wenigstens sich über diejenigen Sätze doctrinell geeinigt, welche sowohl synergistische als lutherische Theologen gleichmäßig mit den Katholiken factisch anerkannten! Allerseits standen die Sätze fest: Des Menschen Wille kann nicht aus sich selbst den Anfang

der Bekehrung machen, derselbe muß vielmehr von der zuvorkommenden Gnade Gottes, die seinen Geist erleuchtet und seinen Willen anzieht, bewirkt werden. Nun fragte es sich aber weiter: Thut Gott auf diese Weise Alles, und verhält der Mensch dabei sich nur als willenloses Werkzeug? Ist Gott allein der Handelnde, und der Mensch bloß das Object, an dem gehandelt wird? Oder mit andern Worten: Wirkt die Gnade in jedem Falle unwiderstehlich? Oder kann der Mensch der bekehrenden Gnade auch widerstreben und so die Bekehrung vereiteln? Gehört zur Bekehrung nicht auch das freie Zustimmen des Menschen zu den Regungen der Gnade? Das Letztere behaupteten die Synergisten mit den Katholiken; die strengen Lutheraner aber zogen daraus die Folgerung: Auf diese Art könne der Mensch aus seinen eigenen natürlichen Kräften etwas zu seiner Bekehrung beitragen, und theile sich so mit Gott in das Bekehrungswerk. Das war aber ein falscher Schluß. Stets verneinte das katholische System, daß der sich selbst überlassene, durch die Gnade nicht zuerst angeregte, noch fernerhin unterstützte Wille das Gute zu wirken, oder sich zur Gnade zu disponiren, ihr entgegenzukommen vermöge. Bejaht aber ward von Katholiken und Synergisten, daß von dem einen Menschen die anregende und helfende Gnade zurückgestoßen und so seine Bekehrung vereitelt werden kann, während dieselbe Gnade von einem andern angenommen, und so seine Bekehrung gewirkt wird. Man bejahte sohin auf dieser Seite die freie Determination des Willens als ein mitbedingendes Moment der Bekehrung, und sagte: Ist einmal durch die Gnade die wirkliche Freiheit und Wahlfähigkeit des Willens (libertas indifferentiae) hergestellt, sonach der Wille wiedergeboren und gekräftigt; so kann und soll der Mensch von dieser Freiheit Gebrauch machen zu seiner Bekehrung, und an diesem Gebrauche, der auf Rechnung des Menschen kömmt, hängt die letzte Bedingung seiner Bekehrung. Aus der streng lutherischen Lehrnorm dagegen mußten die grellsten Voraussetzungen hervortauchen; man betrachtete ja die Action Gottes bei der Bekehrung des Menschen nicht als die Heilung eines Kranken oder Verwundeten (sauciati in naturalibus), sondern als die Erweckung eines völlig Todten, selbst aller natürlichen Potenzen Beraubten: es bedurfte also eines schöpferischen Actes der göttlichen Allmacht, um den schlechterdings nur des Bösen fähigen Menschenwillen durch eine plötzlich unfreiwillige Umwandlung oder mittelst „der Nothwendigkeit einer unabweislichen Inclination" zu bekehren. Selbstredend mußte hier alle wahre Freiheit ganz wegfallen, und eine absolute particularistische Prädestination hervortreten. Da aber auf diese Weise jede Bekehrung zur alleinigen That Gottes gemacht wurde, so mußte wohl auch jede Verhärtung einzig dem Mangel der bekehrenden Gnade zugeschrieben werden. Diese Folgerung brachte die Lutheraner allerdings in Verlegenheit, denn sie scheuten sich doch zu behaupten, daß die Ursache, warum so viele ihrer Zuhörer durch alle Predigten nicht bekehrt würden, bei Gott zu suchen sei, und mit einer solchen Behauptung traten sie selbst dann nicht hervor, als die churfürstlichen Theologen noch gelegenheitlich des Colloquiums vom J. 1569 das Princip aussprachen, daß die Ursache der Nichtbekehrung im Menschen liege. — Gerade als es mit der Partei der Synergisten am besten zu stehen schien, ward sie von einem empfindlichen Schlage getroffen; der Churfürst hatte das Vertrauen zu ihnen verloren, die Häupter wurden gefangen gesetzt, die übrigen mit der Strafe der Absetzung oder Verbannung belegt. Um aber wieder geordnete Verhältnisse in die zerklüfteten lutherischen Kirchen zurückzuführen, wurden die Einleitungen zum Entwurfe eines symbolischen Buches der sog. Concordienformel, deren Verfasser zum Theil synergistisch gesinnt waren, zu Torgau getroffen (s. symbol. Bücher). Bei den Berathungen der Theologen war es aber gerade wieder der Melanchthonische Synergismus, der die meisten Schwierigkeiten veranlaßte. Der Torgauische Entwurf rief mehrseitige Bedenken hervor, und diese gaben Anlaß zu einer Revision, welche von Chemnitz, Andreä, Selnecker, Musculus, Körner und Chyträus (s. d. Art.) im Kloster Bergen vorgenommen ward. Der

letztgenannte Theologe, ein halber Melanchthonianer, konnte mit seinem Melanchthonianischen Elemente, das durch ihn in das Torgauische Buch gekommen war, hier nicht mehr durchdringen, so mächtig war die Stimmung der meisten Prediger gegen den Synergismus und für den strengen lutherischen Lehrbegriff, der jedoch auch im Bergen'schen Buche nicht rein und unverhüllt zu Tage tritt. Auch das Bergen'sche Buch fand mancherlei Anfechtungen, so daß die Concordienformel keineswegs die Eintracht herstellte, vielmehr ihrem Erfolge nach zur Discordienformel wurde. Neue scholastische Unterscheidungen kamen zum Vorschein; einige Synergisten verstanden unter Bekehrten und Wiedergebornen solche, in denen der Proceß der Bekehrung erst begonnen, erst die primi novi motus von der Gnade entzündet seien, die nun, um zur vollendeten Bekehrung zu gelangen, die empfangenen Kräfte selbstthätig benützten, was sie auch lassen könnten. Dieser Fraction erschien also bloß das erste Verhalten des Menschen bei der Bekehrung als passiv, das spätere aber als synergistisch oder activ, während die „orthodoxen" Lutheraner den ganzen Proceß der Bekehrung als eine reine Passivität auffaßten, und eine absolute Nothwendigkeit bei allen menschlichen Handlungen statuirten. Indessen fing denn doch der Vergleich des zu bekehrenden Menschen mit einem Stein und Klotz allmählig auch bei protestantischen Fürsten an, Mißbehagen zu erregen, wie bei dem Churfürsten von der Pfalz (s. Pfalz) und dem Landgrafen von Hessen (s. Hessen). Runge, das Haupt Pommer'scher Theologen und Melanchthonianer, meinte, schon wegen der epicurischen Sicherheit und wegen der gefährlichen Zweifel, welche die lutherische Lehre bei Vielen erzeuge, müsse auch der gehorchende Wille als eine concurrirende Ursache bei der Bekehrung angenommen werden. Aus derselben Ursache wollten die Nürnberger und Anhaltischen Theologen die Concordienformel nicht annehmen. Die Rostocker Theologen stießen sich daran, daß die Concordienformel in der Lehre von dem freien Willen sich auf die Augsb. Confession und deren Apologie berufe, da doch in diesen beiden Bekenntnißschriften keineswegs die Lehre der Papisten und Synergisten ausdrücklich verdammt sei, weßhalb auch die Papisten zu Augsburg zu diesem Artikel ihre Zustimmung gegeben hätten. Auch die Pommern hatten in ihrer „Erklärung aufs Torgauische Bedenken" vom J. 1577 den Melanchthonischen Lehrbegriff aufrecht zu erhalten gesucht. Zwar suchte die Concordienformel die Schuld der Nichtbekehrung von Gott ab- und dem Menschen zuzuwenden, indem sie sagte: der Mensch, der das Wort Gottes gehört, aber dasselbe verachtet, und so dem hl. Geiste, der durchs Wort in ihm habe wirken wollen, widerstrebt habe, sei selber schuldig an seiner Nichtbekehrung. Allein dadurch verwickelte sie sich in einen Widerspruch, indem sie auf der einen Seite erklärte, der natürliche Mensch sei genöthigt, das Evangelium für Thorheit und Fabel zu halten, so lange ihn Gott nicht erleuchte und bekehre, auf der andern Seite aber es ihm als besondere Schuld und als Ursache seines Nichtbekehrtwerdens anrechnete, wenn er das Wort Gottes nicht gläubig annehme. Wollte nun Gott den Menschen nicht erleuchten und bekehren, so war dieser ohne Schuld; war er aber von Gott erleuchtet und bekehrt, so wahr sein Annehmen des Wortes ohne Verdienst: beides geschah ja ohne irgend eine Mitwirkung des Menschen, sonach konnte ihm beides nicht zugerechnet werden. Den Eindruck dieses Widerspruchs konnte weder Jacob Andreä (s. d. Art.) auf dem Herzbergischen Colloquium im J. 1578, noch das Eifern des Heßhusius gegen „die höchst verwerfliche und papistische Lehre, daß eine Ursache der Erwählung in uns sein solle," aus den Herzen besonnener Christen wegdemonstriren. Die trostlose Stock- und Blocklehre bekam für sehr Viele mehr und mehr einen widerlichen Beigeschmack; ohnehin ward später im syncretistischen Streite (s. d. Art.) durch Calixt der schroffen lutherischen Lehre die Spitze gebrochen. Vergl. Döllingers Werk: die Reformation und ihre innern Entw. III. Bd. S. 446—484. [Dür.]

Synesius, wahrscheinlich unter der Regierung des Kaisers Valens zu Cyrene

um das Jahr 375 geboren, stammte aus einem uralten Geschlechte, welches von dem Heracliden Eurysthenes, der eine dorische Colonie nach Sparta geführt hatte, und sonach von Heracles in ununterbrochener Folge seinen Ursprung ableitete (Synes. Br. 57. S. 197. C. u. Catast. S. 303. A.). Er hatte einen Bruder, Euoptius mit Namen, und eine Schwester, Stratonike, die er beide zärtlich liebte (Br. 75. S. 222. C. und Hymn. VIII. 29). Geschmückt mit den herrlichsten Gaben des Geistes und Herzens, voll der regsten Wißbegierde (s. Nicephor. Greg. ad Synes. de Insomn. p. 353 sqq.) und im Besitze eines ansehnlichen Vermögens (sein Vater bekleidete, wie es scheint, die Würde eines Senators) kannte er keinen andern Wunsch, als seiner Lieblingsneigung, den Wissenschaften, zu leben (Br. 57. S. 193. D. f. Br. 91. S. 231. B. Br. 105. S. 247. C. u. Br. 11. S. 171 A.). Demnach begab er sich frühzeitig nach Alexandria, dem Centralpuncte hellenischer und orientalischer Bildung (Wernsd. p. 4 sqq.). Hier verlegte er sich mit rastlosem Eifer auf das Studium der Poesie und Beredtsamkeit und brachte es in beiden zu einer bewunderungswürdigen Vollendung (Synes. im Dion. S. 61. C. u. 62). In der Philosophie und in den mathematischen Wissenschaften genoß er des Unterrichtes der geistvollen Hypatia (s. d. A.), der Tochter des Mathematikers Theon, welche, mit dem Philosophenmantel bekleidet, zu Alexandria nicht bloß in Hörsälen, sondern auch durch die Straßen der Stadt wandelnd, platonische und aristotelische Philosophie lehrte (Wernsdorf. de Hypat. Diss. I. p. 15 sq.) und wegen ihrer ausnehmenden Gelehrsamkeit, Schönheit und Tugend allgemein bewundert ward (Wernsd. p. 10 sq.). Die hohe Verehrung und innige Dankbarkeit, welche Synesius gegen sie hegte, und in allen Briefen, die er aus seiner Heimath an sie schrieb, und in andern Schriften auf die zartsinnigste Weise an den Tag legte, zeigen uns seinen Charakter im schönsten Lichte (Wernsd. p. 16 und 21). Durch die Macht seiner Beredtsamkeit, durch seine vielseitige wissenschaftliche Bildung und seine liebenswürdigen Sitten, so wie durch seinen glühenden Patriotismus erregte er bald die Bewunderung seiner Mitbürger in solchem Grade, daß er, obgleich noch sehr jung, im J. 397 oder 398 von ihnen an das Hoflager nach Constantinopel geschickt wurde, um dem Kaiser Arcadius eine goldene Krone zu überreichen und ihn zur Erleichterung der mannigfachen Uebel, von denen die Provinz Cyrenaica gedrückt ward, um Nachlaß der Steuern zu bitten. Synesius verweilte dort drei unselige Jahre, die er gern aus seinem Leben hätte austilgen mögen (üb. d. Träume S. 148. C. u. Hymn. III. 430 ff.). Höchst wahrscheinlich hielt er seine berühmte Rede über das Königthum an den Kaiser Arcadius im J. 399 nach dem durch die gothischen Häuptlinge Tribigild und Gainas bewirkten Sturz des Ministers Eutropius, als der edle Präfectus Prätorio Aurelianus an das Staatsruder gelangt war, zur Zeit, während der verrätherische Gainas in Asien stand und über dem Verderben des Reiches brütete *). Nicht nach Art süßschmeichelnder Lobpreiser, sondern mit der edelsten Freimüthigkeit an dem kaiserlichen Hofe auftretend, suchte der Philosoph dem zwanzigjährigen Arcadius die Grundsätze ächter Staatsweisheit in das Herz zu prägen. Ihm die Pflichten des wahren Herrsches einschärfend, ermahnt er ihn zuvörderst dem Prunke, der Ueppigkeit und Trägheit zu entsagen und zur einfachen und natürlichen Tracht und zur nüchternen und der Natur angemessenen Lebensweise der ältern Herrscher zurückzukehren; dann auf die wirrsalvolle Lage, in die der Staat durch die unselige Aufnahme der Gothen (s. d. A.) in das Reich und durch das mit ihnen geschlossene Schutzbündniß versetzt worden, übergehend, fordert er, voll patriotischen Eifers, ihn auf, ein einheimisches Heer auszurüsten und keine Gemeinschaft mit den Barbaren zu dulden, sondern von jedem Posten sie zu entfernen und vor allem von

*) S. Münchener gelehrte Anzeigen 1849. Nr. 206. S. 613 ff. oder d. Bulletin d. k. Acad. d. W. 1849. Nr. 33. S. 273 ff.

obrigkeitlichen Aemtern und Senatorswürden auszuschließen. „Jetzt“, ruft er aus, „stehen Alle auf der Schärfe des Messers und es bedarf Gottes und des Königs für die öffentlichen Angelegenheiten, um das schon lange kreißende Geschick des Römerreichs vor der Zeit wegzuschneiden. Demnach, fährt er fort, müsse der Kaiser jenes Bollwerk niederreißen, das Heer von dem Fremdartigen reinigen, und, sich selbst an die Spitze einheimischer Truppen stellend, die Barbaren zwingen, Helotendienste zu leisten, oder sie über die Donau in Skythiens Oeden zurückjagen.“ — War es auch dem kühnen Redner nicht gelungen, den Kaiser, dem es nur zu sehr an Hochsinn, Geistesregsamkeit und Willenskraft fehlte, von der gewohnten Weise abzubringen und ihm Liebe zur Weisheit einzupflanzen, so ward ihm doch der schönste Lohn in dem Beifall der Einsichtvollen und Edelsten, und in der Bewunderung aller Zeiten. Zu gleicher Zeit schrieb er seine schöne Epistel an Päonius, einen Mann von gediegener Gelehrsamkeit, der bei dem Kaiser in großem Ansehen stand. Päonius wußte die seit langer Zeit durch mächtige Schranken von einander geschiedenen Wissenschaften, Philosophie und Kenntniß des Kriegswesens, harmonisch zu verbinden und zeigte nicht minder Neigung zur Astronomie. Dieß bewog den Synesius, ihm ein Astrolabium von seiner eigenen Erfindung zum Geschenke zu machen und ihn für das Studium dieser hehren Wissenschaft zu begeistern; und er war so glücklich, durch diese Schrift und dieses Geschenk der Pentapolis nicht geringen Nutzen zu verschaffen. An dem vortrefflichen Päonius und an dem Präfectus Prätorio Aurelianus, dessen milde und segensvolle Verwaltung der so lange von Uebeln aller Art schwer bedrängte Orient freudig begrüßte, hatte Synesius eine mächtige Stütze gefunden. So sehr er sich aber wegen dieser Auszeichnung glücklich schätzen mochte, so wurde doch diese Freude bald in tiefe Trauer verwandelt; denn was er in prophetischem Geiste vorausgesagt hatte, sollte jetzt in Erfüllung gehen. Im Frühlinge des Jahres 400, unter dem Consulate des Aurelianus, empörte sich Gainas im Einverständnisse mit Tribigild gegen den Kaiser und das Reich und verlangte die Auslieferung dreier ächt patriotischer und rechtschaffener Männer, des Consuls Aurelianus, des Consulars Saturninus und des Comes Johannes, des Vertrauten des Kaisers, die er mit der Verbannung strafte. Kaum aber war er im Triumphe in die Hauptstadt eingezogen, als er sogleich seine Genossen und Günstlinge zu befördern und auszuzeichnen suchte. Unter den Einheimischen übernahm jetzt einer der Verruchtesten, welcher als eifriger Anhänger der Gothen und durch die Ränke seiner herrschsüchtigen und verwegenen Gemahlin zu Macht und Ansehen gelangte, die Oberleitung der Staatsgeschäfte. Ein erklärter Gegner und Hasser des Aurelianus und verrätherisch und habsüchtig, wie einst Rufinus und Eutropius, bemühte er sich auf mancherlei Weise, die Verwaltung seines gefeierten Vorgängers ganz aus dem Andenken der Menschen zu vertilgen. Diese gräuelvollen Auftritte erfüllten das patriotische Gemüth des Synesius mit dem tiefsten Abscheu. In gerechtem Zorne und dem Drange seines Herzens freien Lauf lassend, schrieb er zur Verherrlichung seines edlen Freundes und Wohlthäters den ersten Theil seines ägyptischen Mythus über die Vorsehung. Diese merkwürdige Schrift, in welcher der Verfasser, Dichtung mit Wahrheit mischend, den Consul Aurelianus als Muster eines weisen Staatsmanns und als Wohlthäter der Menschheit unter dem Namen Osiris, des Princips des Guten, aufführt, seinen verruchten Nebenbuhler hingegen als Typhos oder als Princip des Bösen bezeichnet, ist um so wichtiger, als Synesius in derselben die damaligen Wirren, die dabei betheiligten Persönlichkeiten, das Treiben der Parteien und die öffentlichen und häuslichen Zustände als Augenzeuge und großer Menschenkenner meisterhaft schildert und über so Manches, worüber kein anderer Schriftsteller etwas berichtet, die erwünschtesten Aufschlüsse gibt, so daß sie von Seite der Geschichtsforscher und der Lebensbeschreiber des Synesius größerer Aufmerksamkeit gewürdigt zu werden verdient, als sie bisher gefunden hat. — Wer von Aurelianus Nutzen gezogen, ward von dem neuen

Gewalthaber als Feind betrachtet, und sowohl er selbst, als auch der Staat, dem er angehörte und seine Familie litten unter dem Drucke des Wütherichs. Dieses Loos traf auch den Synesius. Durch seine treue Anhänglichkeit an den erlauchten Wohlthäter und durch seine unerschütterliche Freimüthigkeit, indem er allenthalben in Gedichten und Reden seine Thaten pries und sich nicht scheute, selbst in Gegenwart des Typhos lange Lobreden auf ihn zu halten und den Gegner zu ermahnen, seiner Tugend nachzueifern, hatte er seine Lage immer mehr verschlimmert. Doch tröstete er sich mit dem Gedanken, daß diese unseligen Zustände nicht lange andauern werden; denn der frevelhafte Uebermuth der Machthaber griff immer weiter um sich, alle göttlichen und menschlichen Rechte verkehrend. Schon nach Verlauf weniger Wochen trat wirklich der entscheidende Zeitpunct ein, wo die Kaiserstadt durch besondere Fügungen der Vorsehung von ihren Drängern befreit wurde, und bald darauf kehrte Aurelianus mit seinen Leidensgenossen aus der Verbannung zurück. Dem Wunsche der edelsten Männer entsprechend, verfaßte jetzt Synesius den zweiten Theil seiner Schrift über die Vorsehung. Sein Bericht über die Vertreibung der Gothen aus Constantinopel ist um so glaubwürdiger, als der Verfasser den Ereignissen am nächsten stand und als genauer Beobachter der Begebenheiten und zugleich als Vertrauter der angesehensten Männer des Staates von Allem am besten unterrichtet war. Hierauf verweilte er noch eine Zeit lang in Constantinopel, da die Verhandlungen über die cyrenäischen Angelegenheiten, welche unter der Willkürherrschaft des Typhos eine sehr unglückliche Wendung genommen hatten, noch nicht beendigt waren. Wie es scheint, blieb er bis zum Spätherbst, wo er bei einem dort entstandenen heftigen Erdbeben, die allgemeine Bestürzung benützend, sich in ein Schiff warf, und ohne bei seinem Freunde, dem Consul Aurelianus, Abschied genommen zu haben, über Alexandria nach Cyrene zurückkehrte. Daß er den Zweck seiner Sendung glücklich erreichte, ersieht man aus der Schrift über die Träume S. 148. C. So schmerzlich übrigens der dreijährige Aufenthalt zu Constantinopel für ihn war, so hatte er doch das Erfreuliche für ihn, daß es ihm dort gelang, mit hervorragenden und einflußreichen Männern freundschaftliche Verbindungen anzuknüpfen, durch die er in der Folge in den Stand gesetzt wurde, sowohl dem Staate als Einzelnen in bedrängter Lage oft ersprießliche Dienste zu leisten. Ob er vor oder nach der Gesandtschaft zum Christenthum übergetreten, darüber ist man nicht einig; daß er aber um das Jahr 403 ein Christ gewesen sein müsse, erhellt daraus, daß er um diese Zeit in Alexandria von der Hand des Patriarchen Theophilus mit seiner Gattin getraut wurde. Noch vor seiner Vermählung dürfte er das humoristische Lob der Glatze, welches keiner seiner ernsten Schriften an Genialität und Gelehrsamkeit nachsteht, geschrieben haben. Im J. 403 verfaßte er seinen Dion, worin er zeigt, wie er, seinem Vorbilde, dem Dion Chrysostomus nacheifernd, sich bestrebte, aus einem Sophisten ein ächter Philosoph zu werden und zugleich das Studium der schönen Wissenschaften und der Philosophie gegen die engherzigen Gegner desselben sehr geistreich und beredt vertheidigt. Er richtete diese Schrift an seinen Sohn, der ihm, wie er hoffte, im nächsten Jahre geboren werden würde. In dem nämlichen Jahre arbeitete er, ganz begeistert, in Einer Nacht die Schrift über die Träume aus, in welche er seine neuplatonischen Ansichten unter der Hülle eines geringfügigen Gegenstandes niederlegte (s. d. Art. Platonismus S. 513). Unter dem Consulate des Aristänetus, im J. 404 (Br. 133. S. 268. A. Vergl. Clausen de Synesio philosopho p. 36 und 92), brachen die Maketer, ein wildes maurisches Volk, welches schon in den Jahren 395 und 400 in das pentapolitanische Libyen eingefallen war und das Land verwüstet hatte, auf's Neue in Cyrenaica ein. Diese mord- und raubgewohnten Schaaren schleppten die Jugend fort, verbrannten die Saaten und trieben die Herden weg. Durch die Feigheit der Anführer der römischen Truppen, welche die Provinz gegen die Einfälle der Barbaren hätten schützen sollen, war das Land ohne Schwertstreich in die Gewalt

der Feinde gerathen und Cyrene in den Belagerungszustand versetzt. In diesen Tagen der Gefahr übernahm nun Synesius, vermuthlich auf das Verlangen seiner Mitbürger, die Vertheidigung Cyrene's und bewährte sich als einsichtsvollen und unerschrockenen Führer, rastlos für die Rettung seiner theuren Vaterstadt sorgend. Durch seine unermüdete Thätigkeit und seine weisen Vorkehrungen brachte er es dahin, daß Cyrene nicht eingenommen wurde. Auch im nächsten Jahre, wo die Feinde ihren Einfall wiederholten, stellte er sich voll Feuereifer an die Spitze der Landesvertheidigung. Diese ausgezeichneten Verdienste um sein Vaterland hatten ihm in hohem Grade die Achtung und Liebe seiner Mitbürger erworben, so daß die Einwohner von Ptolemais, der neuen Hauptstadt der libyschen Pentapolis, als im J. 409 der Bischofssitz daselbst erledigt war, Abgeordnete an den Patriarchen Theophilus nach Alexandria schickten, um ihn zu bitten, daß er ihnen den Synesius als Bischof geben möchte. Theophilus, welcher dem Synesius ganz besonders zugethan war (denn Theophilus hatte ihn auch bewogen, sich taufen zu lassen, Niceph. Callist. XIV. 55), willigte gern in dieses Ansuchen, da er überzeugt sein konnte, daß er durch die Erhebung eines so vorzüglichen Mannes auf den bischöflichen Sitz einer unter ihm stehenden Mutterkirche Glanz verschaffen würde. Allein Synesius, welcher bisher, größten Theils fern von dem Gewirre der bürgerlichen Geschäfte, in philosophischer Muße dem Studium der Wissenschaften oblag und zur Erholung jedem Spiele sich überließ (Br. 105. S. 247. D. und 250. A.), am Liebsten aber mit der Jagd sich beschäftigte (Lob d. Glatze S. 66. D. und üb. d. Träume S. 148. B.), hatte von dem Bischofsamte zu erhabene Begriffe (Br. 105. S. 247. D. f. und 248. C.), als daß er bei seiner bisherigen Lebensweise ihm entsprechen zu können glaubte (Br. 105. S. 247. A.); er suchte demnach diesen Antrag auf alle Weise abzulehnen. Außerdem, daß er äußerte, er habe die zu einem Bischofe erforderlichen Eigenschaften nicht (Br. 105. S. 248. B. D. und 248. A. D.), erklärte er offen, „daß er von seiner Frau, die ihm Gott, das Gesetz und des Theophilus hl. Hand gegeben, sich weder je trennen, noch, wie ein Ehebrecher, mit ihr im Geheimen Umgang haben wolle“ (Br. 105. S. 248. D. f.). Freimüthig bekannte er, daß er als Philosoph mit den von der Kirche angenommenen Lehren nicht übereinstimmen könne. „Alles andere“, schreibt er in dem angeführten Briefe an seinen Bruder Euoptius (S. 249. A.), „kann man gegen dieses Eine gering achten. Schwer ist es, wenn nicht gar unmöglich, die Grundsätze, welche durch die Wissenschaft bis zur Ueberzeugung der Seele sich bemächtigt haben, schwankend zu machen. Du weißt aber, daß die Philosophie in Vielem mit jenen allgemein bekannten Lehren (d. i. mit denen der Kirche) streitet. Fürwahr, nie werde ich mich überzeugen, daß die Seele spätern Ursprunges sei, als der Leib; nie werde ich sagen, daß die Welt und ihre übrigen Theile zugleich untergehen. Die allgemein angenommene Lehre von der Auferstehung halte ich für etwas Heiliges und Unaussprechliches *), und ich bin weit entfernt, den Meinungen des großen Haufens beizustimmen. Man hat sich gewundert, wie Synesius bei diesen Irrthümern, die er offenbar aus der neuplatonischen Schule eingesogen (s. d. Art. Neuplatonismus), und die auch in den Schriften des Origenes (s. d. A.) vorkommen, vom Theophilus, welcher doch früher die

---

*) Daß Synesius die Auferstehung mystisch gedeutet habe, wie Origenes, welcher sich jedoch nicht immer gleich bleibt (s. dessen Schrift gegen Celsus IV. 57. Bd. I. S. 548. ed. Delarue V. 18 u. 19. S. 590. und VII. 32. S. 716 f. mit Mosheims Anmerk. in dessen teutscher Uebers. S. 516 ff.) unterliegt keinem Zweifel; denn da er (Hymn. I. 81 ff. III. 357 ff. 548 ff. 729 ff. V. 31 ff. und üb. d. Träume S. 136. D. 137. A. 130 u. 140. C. D.) mit Plato (Phädr. S. 250. C. Phäd. S. 82. E. u. anderw.) annahm, daß die Seelen, nachdem sie aus dem reinen und seligen Zustande, dessen sie früher theilhaftig waren, in die Materie herabgesunken, in den Körper gleichsam eingekerkert seien, so konnte er die Auferstehung der Todten nicht wohl im eigentlichen Sinne verstehen.

Origenisten eben dieser Irrthümer wegen auf das Heftigste verfolgte, getauft; ja später zur Annahme der bischöflichen Würde genöthigt werden konnte. Doch wenn man erwägt, daß in jenen verhängnißvollen Zeiten die Provincialen des oströmischen Reiches, zumal die an der äußersten Grenze desselben liegenden Ptolemaiten, welche häufigen Einfällen barbarischer Völker ausgesetzt waren und den Erpressungen der Statthalter und dem Drucke mannigfacher Leiden fast erlagen, sich glücklich schätzen mußten, wenn sie einen durch hohe Abkunft, ausgebreitete Gelehrsamkeit, glänzende Tugenden und politischen Einfluß ausgezeichneten Mann zum Bischofe bekamen, dem schon seine geistliche Würde Ansehen verlieh, seine Untergebenen gegen die Bedrückungen der Beamten zu schützen und mit unerschütterlichem Muthe jeder Gefahr zu begegnen; wenn man erwägt, daß von den ehrwürdigen Vätern der Kirche bei dringenden Umständen gegen gelehrte und tugendhafte Männer, die vom Heidenthume zum Christenthume übergetreten, eine gewisse Nachsicht beobachtet worden; wenn man ferner bedenkt, daß mehrere gelehrte Christen zu Alexandria den Grundsätzen der neuplatonischen Schule huldigten, daß die Lehren des Origenes viele und berühmte Anhänger und Vertheidiger fanden, und daß Theophilus selbst, ungeachtet er den Origenes bitter tadelte und nach seinem Tode unter grauenvollen Verwünschnngen von der Kirchengemeinschaft ausschloß, im Stillen die Schriften desselben sehr fleißig gelesen habe (Socrat. KG. VI. 15) *); so dürfte man es keineswegs unbegreiflich finden, daß man gegen den edlen Synesius mit solcher Milde und Nachsicht verfuhr; denn man hegte die Ueberzeugung, daß er, der bisher mit so großem Eifer der Erforschung in göttlichen Dingen obgelegen, bei seiner Frömmigkeit als Bischof sich gewiß von der herrschenden Lehre von der Auferstehung überzeugen werde, da die göttliche Gnade nichts unvollkommen lasse (Evagr. Kirchengesch. I. 15. Photius, Cod. XXVI. und Niceph. Callist. XIV. 55). Nach langem Widerstreben willigte endlich Synesius in den Antrag, ihn als ein Werk der göttlichen Vorsehung erkennend (Br. 11 u. 95). Er wurde wahrscheinlich zu Anfang des Jahres 410 geweiht. Kaum aber hatte er den Bischofsstuhl bestiegen, als er sich genöthigt sah, ein Beispiel bisher unerhörter kirchlicher Strenge zu geben. Im vorigen Jahre hatte nämlich Andronicus von Berenike, seines Gewerbes ein Thunfischfänger, welcher in Constantinopel auf die widerrechtlichste Weise die Statthalterschaft von Cyrenaica sich verschafft hatte, die edelsten und schuldlosesten Männer, um von ihnen Geld zu erpressen, in das Gefängniß werfen und, indem er die schrecklichsten Folterwerkzeuge aussann, auf die grausamste Weise martern lassen (Br. 57. 58 und 73). Alle Ermahnungen des Bischofs waren fruchtlos, und der Wütherich wurde durch di: Vorstellungen desselben nur noch mehr erbittert. Hierauf wandte sich Synesius nach Constantinopel an seinen Freund Anastasius, welcher dort in großem Ansehen stand, ihn angelegentlich bittend, daß er allen seinen Einfluß geltend machen möchte, um Ptolemais von jenem Ungeheuer zu befreien (Br. 79). Doch blieben diese dringenden Bitten ohne gewünschten Erfolg, und Andronicus fuhr fort, Frevel auf Frevel zu häufen. Da beschloß nun der Bischof, ihn und seine Genossen mit dem Kirchenbann zu belegen. Um das drohende Ungewitter von sich abzuwenden, versprach der Statthalter Besserung, und Synesius hielt, ungeachtet er keine Sinnesänderung von ihm erwartete, weil er ihn zu gut kannte, auf die Fürsprache seiner älteren Amtsgenossen, mit der angedrohten Strafe noch zurück. Da aber der Unmensch bald nachher wieder die scheußlichsten Unthaten verübte, so glaubte er mit der Ausschließung desselben aus der Kirchengemeinschaft nicht mehr säumen zu dürfen, sondern ließ dem Kreisschreiben an die Bischöfe freien Lauf (Br. 72 u. 58); doch zeigte er sich in der Folge, als er sah, daß Andronicus in das größte Elend gerieth, sanft und mitleidsvoll gegen ihn und

*) S. Luc. Holsten. de Synes. et Fug. episcopat. in d. griechischen Kirchenhistorikern Thl. III. p. 614. ed. Read.

suchte seine unglückliche Lage so viel als möglich zu erleichtern (Br. 89, vielmehr 90, S. 230. D. f.). Mit welchem apostolischen Eifer er als Bischof für die Aufrechthaltung der katholischen Lehre gewacht habe, erhellt aus Br. 5, in welchem er seine Geistlichen aufforderte, die Priester von der Secte des Eunomius *), welche sich in seinen Sprengel eingeschlichen hatten und durch mancherlei Kunstgriffe das Volk bethörten, allenthalben aufzusuchen und aus dem Gebiete von Ptolemais zu entfernen. Mit Weisheit ordnete er die Angelegenheiten der Kirche und schlichtete die Streitigkeiten der Bischöfe und Priester (Br. 67). Ein schöner Beweis von seiner Liebe zum Frieden und zur Eintracht, so wie auch von seiner edlen Freimüthigkeit ist dieß, daß er, ungeachtet er dem Patriarchen Theophilus in allen Dingen die tiefste Ehrfurcht bezeigte, doch kein Bedenken trug, in einem Schreiben an ihn (Br. 66. S. 206. C.), des Johannes Chrysostomus, welcher sammt seinen Anhängern vom Theophilus auf das Heftigste verfolgt worden war, höchst ehrenvoll zu erwähnen. Er nennt ihn „den seligen Johannes" und setzt die gewichtigen Worte bei: „Ehren müssen wir das Andenken des Gestorbenen, weil alle Feindschaft mit diesem Leben abgelegt werden muß." Im ersten Jahre seines Episcopates oder etwas später scheint er die zwei Homilien, von welchen aber nur Bruchstücke auf uns gekommen sind, geschrieben zu haben. Als die Statthalterschaft des Anysius, welcher damals die in Cyrenaica stehenden Truppen befehligte, ihrem Ende nahte, verfaßte er seine Schrift (Catast. S. 305) zum Lobe dieses vortrefflichen Mannes, der durch Einsicht, Kriegsmuth und Thatkraft eben so sehr, als durch strenge Mannszucht und seltene Uneigennützigkeit sich auszeichnete und unter allen Heerführern, welche je in die Provinz geschickt worden, der gottesfürchtigste und gerechteste war (Br. 57. S. 193. B. und Catast. S. 306. D.), um der Bitte, mit welcher die Einwohner der Pentapolis sich an den Kaiser zu wenden beschlossen, daß der wackere Heerführer nicht abgerufen und das Häuflein der Unnigarden, welches, obgleich nur vierzig Mann zählend, Wunder der Tapferkeit verrichtet hatte, auf zweihundert erhöht werden möchte, Nachdruck zu verschaffen. Allein so gerecht auch der Wunsch und die Bitte der Pentapoliten war, so fanden sie doch kein Gehör; Anysius wurde abgerufen und an seiner Statt der greise und kränkliche Innocentius als Dux nach Cyrenaica gesandt (Catast. S. 299. A. und 302. A.). Kaum aber war Anysius aus der Provinz geschieden und Innocentius an seine Stelle getreten, als die Ausurianer, welche sich, so lange Anysius die Heerführerstelle in der Provinz bekleidete, nicht mit ihrer ganzen Macht über das Land ergossen, sondern sich nur auf Streifereien verlegten, mit ihren Reiterschaaren die Ebenen überschwemmten (Catast. S. 300. A. B.). Die römischen Soldaten waren in den Mauern eingesperrt und die einen dahin, die andern dorthin zerstreut, ohne daß sie einander nützten, weil sie nicht vereint wirkten. Dieß gab den Feinden gewonnenes Spiel. Sie im vorigen Jahre behend und zur Flucht gewandt, belagerten jetzt die Städte, rissen die Mauern der Flecken nieder und breiteten sich mit dem Heere rings um die Städte aus. Sie umgarnten das Land mit der größten Zuversicht; ihnen war kein Berg zu hoch, keine Burg zu fest; sie durchschwärmten das ganze Land, durchspähten jede Gegend und schleppten die Einwohner jedes Alters in die Sclaverei; sie schonten nicht der Tempel, nicht der Heiligthümer. An vielen Orten im Barkäer Gebiete wühlten sie die neuen Grabmäler auf; allenthalben in dem

---

*) Die Anhänger des Eunomius waren eine Partei der Arianer, deren Grundsätze Synesius für höchst verderblich hielt, wie man aus seiner Schrift über die Vorsehung S. 114. C. — D. und 115. B., wo von der Forderung des dem Arianismus anhängenden gothischen Oberbefehlshaber Gainas, daß man seinen Glaubensgenossen innerhalb der Mauern von Constantinopel eine Kirche einräumen möchte, die Rede ist, ersehen kann. Hymn. III. 253 stellt er den Arianismus als das frevle Streben, das Unaussprechliche in das Zeitliche und Sinnliche herabzuziehen, dar. S. Neander in dem Werke: Der hl. Johannes Chrysostomus Bd. II. S. 90 nach d. 3. Aufl.

Rebengelände von Ptolemais steckten sie die Kirchen in Brand und verwandelten sie in Schutt. Sie benützten die geweihten Tische zur Fleischaustheilung, und die heiligen Gefäße, welche zur Ausspendung des Abendmahls gebraucht wurden, wanderten in Feindes Land zum Dämonendienste, nichts zu erwähnen von den Burgen, die sie zerstörten. Fünftausend Kameele beluden sie mit der Beute und kehrten um das Dreifache verstärkt zurück, weil sie sich durch den Zuwachs an den Gefangenen um so viel vermehrten. Pentapolis war eine Wüste geworden. So schildert Synesius in seiner zweiten *κατάςασις* den jammervollen Zustand, in welchen im J. 411 die Provinz durch den altersschwachen Innocentius versetzt ward. Auf ihn folgte im nächsten Jahre Marcellinus. Bei seiner Ankunft fand er die Städte im Kriegszustande, von außen bedrängt von der Menge und Wuth der Feinde, von innen von der Zuchtlosigkeit der Soldaten und der Habgier der Feldhauptleute. Wie ein Gott erscheinend, bändigte er durch Eine Schlacht die Feinde, zügelte durch tägliche Wachsamkeit die ihm Untergebenen und stellte so in den Städten die Ruhe her, indem er sie von beiden Uebeln befreite; er verschmähte die Vortheile, die durch das Herkommen als rechtmäßig erschienen, ging nicht auf Reichthum aus, kränkte nicht die Armuth und zeigte sich ehrerbietig gegen Gott, gerecht gegen die Bürger, leutselig gegen Hilfesuchende (B. 62. S. 205. CD.). Dessenungeachtet wurde er nach seiner Zurückkunft nach Constantinopel von seinen ränkevollen Gegnern in den Anklagestand versetzt. Dieß veranlaßte den Bischof Synesius, sich in seinem und seiner Gemeinde Namen des um Cyrenaica hochverdienten Mannes mit allem Eifer anzunehmen, um die Ehre desselben zu retten. Synesius starb höchst wahrscheinlich nicht lange nachher (s. Clausen, de Synesio philosopho p. 226), von Gram gebeugt, einerseits über die traurigen Geschicke, welche über sein Vaterland hereinbrachen (Catast. S. 299. D. 302. C. 303. A.), andererseits über die häuslichen Unfälle, die ihn trafen (Br. 70 u. 126. ferner Br. 10 u. 16. Vergl. Clausen p. 223. Not. 2); denn er verlor seine drei innig geliebten Söhne in kurzer Zeit nacheinander. Großen Kummer verursachte ihm auch der Umstand, daß er nicht so, wie er gewünscht, für das allgemeine Beste zu wirken vermochte (Br. 57. S. 194. A. Br. 79. S. 226. D. 227. BC. und Br. 81). Mit seinem beredten Munde verstummte zugleich die Geschichte der libyschen Pentapolis. Außer den bereits angeführten Schriften besitzen wir von ihm noch 155 Briefe, welche von Photius (Cod. XXVI.) *) wegen der ihnen eigenen Kraft und Gedrängtheit der Gedanken und wegen der schönen und anmuthigen Schreibart ganz besonders gerühmt werden und für die Profan- und Kirchengeschichte Cyrenaica's von hoher Bedeutung sind; ferner zehn Hymnen, aus denen man deutlich sieht, wie er sich bestrebte, die Lehren des Christenthums mit den Grundsätzen der neuplatonischen Schule zu vereinigen. Seine Kynegetica (Br. 153. S. 292. C.) und seine Tragödien und Comödien (s. dessen Dion S. 62. C.) sind nicht auf die Nachwelt gekommen. — Die erste, aber unvollständige Ausgabe seiner Werke besorgte (bloß griechisch) Adrian Turneb zu Paris 1553. Fol. Vollständig, griechisch und lateinisch und mit Anmerkungen, gab sie Denys Petau ebendas. 1612; verbessert 1633 als Anhang zu Cyrilli Hierosolymit. Opera studio et opera J. Crevotii, Paris. 1631 und 1640. fol. heraus. Eine neue Bearbeitung derselben erschien unlängst unter dem Titel: Synesii Cyrenaei quae exstant Opera omnia. Ad Codd. Mss. fidem recognovit et annotationes criticas adiecit J. Georg. Krabinger. Tom. I. Orationes et Homiliarum Fragmenta continens, Landishuti 1850. in libraria Jos. Thomanni. 8. Die beste kritische Ausgabe der Hymnen lieferte der französische Gelehrte J. Fr. Boissonade in seiner Sylloge Poetarum Graecorum. Tom. XV. Paris. ap. Lefevre. 1825. 12. Ueber Synesius Leben und Schriften

*) S. auch Evagrius Kirchengesch. I. 15. Suidas unter dem Art. Synes. und Nicephor. Callist. XIV. 55.

handelt am gründlichsten und umfassendsten Aemil Theodor Clausen in seiner Commentatio de Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, Hafn. 1831. 8. Vgl. Münchener gelehrte Anzeigen 1849. Nr. 205—208. und 1851. Nr. 38—40. oder das Bulletin der k. Acad. d. W. 1849. Nr. 32—35. und 1851. Nr. 41—43. [Krabinger.]

Syngramma, schwäbisches, s. Brenz und Sacramentsstreit.

Synodalexaminatoren heißen die nach Vorschrift des tridentinischen Concils (Sess. XXIV. c. 18 De ref.) von der Bisthumssynode gewählten Geistlichen, welche die Bewerber um Kirchenämter über ihre Amtstüchtigkeit zu prüfen haben. Das Institut der Synodalexaminatoren ist sonach nicht Behufs der Prüfung der Weihcandidaten pro ordinibus (denn hier ist das bischöfliche Urtheil völlig uneingeschränkt, Sess. XXIII. c. 7 De ref.); auch nicht Behufs der bischöflichen Approbation für den Beichtstuhl überhaupt (Sess. XXIII. c. 15 De ref.); sondern zur Prüfung für die Erlangung eines Kirchenamtes, insbesondere eines Curatbeneficiums eingeführt. Die Ausdehnung dieses Instituts auch auf Ordinationsprüfungen ist daher überall nur das Werk der besonderen Gesetzgebung oder Verfügung der einzelnen Bischöfe für ihre Diöcesen. Es sollen also auf der Diöcesansynode wenigstens sechs, und zwar Doctoren oder Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechts oder auch andere hiezu fähige Säcular- oder Ordensgeistliche zunächst zur Prüfung der Candidaten des Pfarramts in öffentlichem oder geheimem Scrutin durch absolute Stimmenmehrheit als Examinatoren gewählt werden, durch deren Urtheil sich der Bischof, um jeden Verdacht der Parteilichkeit von sich fern zu halten, bei Verleihung der Investitur eines Pfründebewerbers bestimmen läßt. Wenn der Minimalzahl „Sechs" durch die S. Congreg. Interpret. Conc. Trid. (bei Barbosa, Collect. ad c. 18 Sess. 24) die Zahl „Zwanzig" als maximum entgegengesetzt wird, so ist diese Bestimmung wohl nur im Hinblick auf Diöcesen kleineren Umfangs, wie etwa in Italien, erlassen, und überhaupt nicht streng maßgebend; wie wir denn auch z. B. auf der Synode zu Toledo 1620 mehr als sechzig, und selbst auf italienischen Synoden wie zu Bologna 1634 zwar nur zwölf, dagegen ebendaselbst im J. 1696 vierundvierzig Synodalexaminatoren gewählt sehen. Die Gewählten haben sofort den Schwur auf die Evangelien, oder auch wie ehemals und noch zu Carolus Borromäus Zeiten auf die Reliquien der Heiligen abzulegen (Bened. XIV. De syn. dioec. Lib. IV. c. 7. nr. 6). Ihr Amt soll ein rein persönliches sein, nicht auch auf den Amtsnachfolger übergehen (Congr. Conc. Trid. in causa Tolet. 1594) und nur bis zur nächsten Diöcesansynode dauern, wo dann dieselben Männer wieder gewählt, oder aber theilweise oder ganz durch neue ersetzt werden können. Ist die Minimalzahl der sechs Examinatoren nicht mehr voll, so soll dieselbe nach einem Decrete Clemens VIII. von dem Bischofe cum consensu Capituli einstweilen und bis zu einer neuen Synode ergänzt werden (Bened. XIV. De syn. dioec. Lib. IV. c. 7. nr. 7). In Teutschland, wo schon lange Zeit her die Diöcesansynoden unterblieben sind, werden die Erzbischöfe und Bischöfe durch päpstliche Facultäten ermächtiget, dergleichen Synodalexaminatoren aus dem Diöcesanclerus für eine bestimmte Zeit aufzustellen und in Pflicht zu nehmen, bis eine durch Abhaltung einer Diöcesansynode bedingte ordnungsmäßige Wahl vorgenommen werden kann. So hat z. B. der Hochwürdigste Herr Erzbischof von München-Freysing, Carl August, unlängst wieder von Sr. päpstlichen Heiligkeit Pius IX. mittelst Signats der S. Congr. Conc. dd. 8. Januar. 1850 die Vollmacht erhalten „Facultatem", wie es heißt, „eligendi de consensu Capituli duodecim Examinatores, loco synodalium ad triennium a dato praesentium computandum duraturos, qui examinibus promovendorum ad parochiales perinde adhiberi valeant ac si in synodo dioecesana fuissent electi etc." [Permaneder.]

Synodalzeugen hießen ehemals a) diejenigen Männer, welche in jeglicher Gemeinde einer Diöcese aus dem Laienstande aufgestellt und beeidigt wurden, um das sittlichreligiöse Leben der Gemeinde zu überwachen und auf der alljährlichen

Bischöflichen- oder Archidiaconalsynode über die wahrgenommenen Gebrechen und besonders die mit öffentlichem Aergernisse verbundenen Delicte der Einzelnen Anzeige zu erstatten (s. Sendgerichte). b) In ähnlicher Weise war aber auch in jedem Decanatbezirke ein bewährter Pfarrer zu dem Zwecke aufgestellt, daß er den sittlichen und clericalischen Wandel der Geistlichen und deren Amtsverrichtungen wahrnehmen, und die Excedenten dem Decane denunciren sollte, damit sie auf dessen Anzeige von dem Bischofe auf der Bisthumssynode gerichtet werden konnten. Auch diese Zeugen hießen Synodalzeugen (s. Synode, Diöcesansynode). Von diesen wieder durch ihren dermaligen viel engeren Wirkungskreis verschieden sind c) die heutigen Synodalzeugen der Landcapitel, in welchen sie nach dem Decan und Definitor oder Kammerer (s. diese Artt. VI. 333, und III. 76) eine Art dritter Vorstandschaft bilden. Heutzutage gehört nämlich die unmittelbare Aufsicht über das kirchliche Leben der Gemeinden und über den Wandel und die Amtsführung der Cleriker jedes einzelnen Decanates in den Wirkungskreis des betreffenden Decans, der zu diesem Ende von Zeit zu Zeit Visitationen anzustellen (s. Kirchenvisitation) und nach Anordnung des Bischofs Versammlungen der Pfarrer und Beneficiaten seines Bezirks, die sog. Capitelcongresse (s. d. A. Landdecan) abzuhalten hat. Auf diesen gewöhnlich alljährlichen Versammlungen, von denen die regelmäßig monatlichen Zusammenkünfte des Decanatsclerus zum Zwecke theologisch-literarischer Fortbildung (s. Conferenzen) wohl zu unterscheiden sind, versieht der Synodalzeuge das Amt des Secretärs, und führt als solcher nicht nur bei der jedesmaligen Wahl eines neuen Decans oder Definitors, sondern auch über die in der Versammlung gestellten Anträge und gefaßten Beschlüsse das Protocall, und hält das ganze Jahr hindurch ein genaues Verzeichniß der durch Versetzung, Beförderung oder Ableben ausgeschiedenen und dafür eingetretenen und aufgenommenen Mitglieder des Capitels. Aehnliche Auszeichnung aber, wie sie die Decane und Kammerer als die eigentlichen Vorstände des Capitels führen dürfen, haben die Synodalzeugen nicht; dagegen müssen sie auch nicht, wie jene, lediglich aus den Pfarrern, und mittelst absoluter Majorität der Stimmen, sondern können auch aus den investirten Beneficiaten und zwar durch relative Simmenmehrheit gewählt werden. In manchen Diöcesen vertreten die Stelle dieser testes synodales die sogenannten Deputati (s. d. A.); wo sie aber neben diesen vorkommen, nehmen sie in der Regel die vierte Rangstufe ein. [Permaneder.]

Synodaticum, s. Abgaben.

Synode. Synode oder Concilium bezeichnet eine Versammlung kirchlicher Personen, welche unter dem Vorsitze eines gemeinschaftlichen kirchlichen Obern zum Zwecke der Berathung und Erledigung kirchlicher Angelegenheiten gehalten wird. Die an sich natürliche Erscheinung der Versammlung, die sich bei jedem Gesammtleben als selbst verstehend bietet, hat Christus noch insbesondere durch seinen Ausspruch: „Wo Zwei oder Drei in Meinem Namen versammelt sind, da bin Ich in ihrer Mitte“ (Matth. 28, 20.) geheiligt. Demgemäß haben sich schon die Apostel theils mit einander, theils mit Solchen, denen sie die Priesterweihe ertheilt hatten, zu gemeinsamer Berathung versammelt. Man kann daher mit Recht die Versammlung der Apostel zu Jerusalem, in welcher sie beschlossen die Heiden in die Kirche aufzunehmen, ohne sie zuvor dem alten Gesetze zu unterwerfen, als ein Vorbild für die öcumenischen Synoden und jene andere, welche der Apostel Jacobus der Jüngere durch Berufung seiner Priesterschaft um sich versammelte, als ein solches für die spätern Diöcesansynoden betrachten. Mit diesen beiden Ausdrücken: öcumenische und Diöcesansynode ist aber zugleich eine auf den ersten Blick nicht erkennbare große principielle Verschiedenheit bezeichnet, welche die französischen Canonisten auch dadurch festzuhalten sich bemüht haben, daß sie die Versammlung der Presbyter um ihren Bischof: Synode, nicht Concilium, jede Versammlung von Bischöfen aber um einen ihnen gemeinsamen kirchlichen Obern: Concilium und

nicht Synode nennen. Wird diese Ausdrucksweise zwar keineswegs durch den älteren kirchlichen Sprachgebrauch unterstützt, indem dieser beide Worte ohne alle weitere Unterscheidung anwendet, so dürfte sie doch deßhalb anzuempfehlen sein, weil es gerade in neuester Zeit mehr als früher darauf ankommt, jene wichtige principielle innere Verschiedenheit auch äußerlich zu fixiren. — Während nun einerseits die Diöcesansynode ein Institut ist, bei welchem man keine verschiedenen Arten von einander zu sondern hat — es sei denn, daß man eine Verschiedenheit darin finden wollte, daß sie nicht bloß von einem Bischofe, sondern auch von einem Abte, welcher quasi-episcopale Jurisdiction hat, berufen werden kann — so gilt das Gleiche von den Concilien nicht. Diese Erscheinung hat ihren Grund darin, daß das Verhältniß der Apostel zu einander, namentlich in ihrer Unterordnung unter den Primat des Apostelfürsten Petrus, in mehrfacher Beziehung auch als ein Vorbild für die hierarchische Organisation der Kirche in ihrer historischen Entwicklung gedient hat. Die im Laufe der Zeit zwischen dem Papste und den Bischöfen entstandenen Mittelstufen der Patriarchen, Exarchen, Primaten und Metropoliten wurden nämlich in kleineren Kreisen für eine Anzahl von Bischöfen die Einheitspuncte. Eben damit hängt auch die Verschiedenheit der Concilien zusammen, indem diejenigen, welche unter dem Vorsitze des gemeinsamen Oberhauptes der ganzen Kirche zusammentreten: ö c u m e n i s c h e oder a l l g e m e i n e, alle übrigen hingegen: P a r t i c u l a r c o n c i l i e n genannt werden. Zu diesen gehören außer den ehedem sogenannten Concilia dioecesana, welche die Exarchen, deren Sprengel früher Diöcesen hießen, um sich beriefen, vornämlich die P r o v i n c i a l c o n c i l i e n: die Versammlungen der Bischöfe einer Provinz um ihren Metropoliten, und die N a t i o n a l c o n c i l i e n: die Versammlungen der Bischöfe eines einzelnen weltlichen Reiches um Denjenigen unter ihnen, welcher die Stelle eines Primas einnimmt. Außerdem kommt noch die Bezeichnung: G e m i s c h t e S y n o d e n (Synodi mixtae) für diejenigen Concilien vor, bei welchen der Papst oder, wie es ehedem auch geschah, der Patriarch von Constantinopel, außer den Bischöfen der ihm unmittelbar als Metropoliten untergebenen Provinz, auch noch einige andere hinzuzog. Derselbe Ausdruck dient in den einzelnen germanischen Königreichen, namentlich in dem fränkischen, zur Benennung der Reichstage, auf welchen die Bischöfe aber auch als Reichsstände erschienen. Die Diöcesansynode kommt unter sehr verschiedenen Bezeichnungen vor und zwar: Concilium episcopale, Synodalis Congregatio, Synodus episcopalis, Concilium civile, Capitulum, Presbyterium, in Teutschland öfters: der S e n d, in Frankreich: le Senne, aber auch la Senne. Wegen der oben berührten großen Verschiedenheit zwischen dem Concilium und der Synode in dem letzteren Sinne, muß auch bei der näheren Erörterung Beides gänzlich von einander gesondert werden. I. D i e S y n o d e n o d e r C o n c i l i e n a l s V e r s a m m l u n g e n d e r B i s c h ö f e. Es ist als die Regel für alle Concilien die aufzustellen, daß die eigentlichen zu Sitz und entscheidender Stimme berechtigten Mitglieder derselben nur die Bischöfe sind; eine Regel, welche nur wenige Ausnahmen zuläßt. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß nicht von jeher auch Presbyter, Diaconen und andere Cleriker, ja auch Laien, wie namentlich auf mehreren öcumenischen Concilien die Kaiser, auf diesen Versammlungen erschienen wären, aber aus dem Erscheinen ist noch kein Schluß auf die Mitgliedschaft im eigentlichen Sinn des Wortes zu ziehen. Es bot sich auch für alle diese Classen von Personen ein geeigneter Kreis der Wirksamkeit und es sind viele von ihnen, als ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit, auch zu den Berathungen hinzugezogen worden. Die wirklichen Ausnahmen, welche jene Regel erleidet, bestehen darin, daß sowohl die Cardinalpresbyter als auch die Cardinaldiaconen, ferner die Praelati nullius und die Ordensgenerale ebenfalls eine entscheidende Stimme auf den Concilien erhalten haben. Hinsichtlich derjenigen Presbyter und Diaconen, welche als Procuratoren ihrer abwesenden Bischöfe auf den Concilien erschienen, hat die Praxis gewechselt. Im Oriente namentlich auf den ersten acht öcumenischen Concilien, hatten sie eine

entscheidende, im Occidente nur eine berathende Stimme; diese blieb ihnen, obschon man sich auf dem Concilium von Trient dagegen erklärt hatte, durch einen Ausspruch Pius IV. gesichert. Die angegebenen Ausnahmen abgerechnet sind also auf allen Concilien die Bischöfe die eigentlichen Urtheiler und Gesetzgeber, die sich mit einander unter dem Vorsitze sei es des Papstes, sei es, in einem kleineren Kreise, unter dem Vorsitze eines minderen gemeinschaftlichen kirchlichen Obern zur Handhabung der Kirchengewalt mit einander vereinigen. Was hier nun zunächst 1) das **ökumenische Concilium** anbetrifft, so hat dasselbe seine eigentliche Bedeutung darin, daß es die Versammlung des gesammten Episcopates ist. Der Episcopat ist aber hauptlos ohne den Papst, es ist also ein ökumenisches Concilium undenkbar ohne die Vereinigung mit dem Oberhaupte der Kirche. Dazu gehört nicht als unumgänglich nothwendig die persönliche Gegenwart des Papstes, sondern es genügt, wenn die Synode, zu welcher alle Bischöfe berufen sind, unter seiner Auctorität gehalten wird. Sobald dieses der Fall ist kann es auch nicht darauf ankommen, ob wirklich sämmtliche Bischöfe erschienen sind. Es genügt in dieser Hinsicht, daß der Papst die moralische Ueberzeugung haben könne, daß alle Bischöfe die Kunde von der beabsichtigten Synode erhalten haben; die dann wirklich unter der Auctorität des Papstes versammelten bilden das ökumenische Concilium, ohne daß dabei die Zahl derselben den Ausschlag gebe. — Dem scheint zu widersprechen, daß die **Berufung** der ersten acht ökumenischen Concilien notorisch von den griechischen Kaisern ausging; allein da der Kaiser nicht das Haupt des Episcopates ist und ihm keine ihm von Gott verliehene Kirchengewalt zusteht, so kann auch die von ihm geschehene Berufung der Bischöfe zum Concilium nicht anders eine Bedeutung und nur dann die beabsichtigte Wirkung haben, wenn die Auctorisation des Oberhauptes der Kirche entweder ihr voranging oder zu ihr hinzutrat. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß es in Betreff des Erfolges der Concilien außerordentlich viel darauf ankommt, welche Stellung der Kaiser oder überhaupt die weltliche Macht im Verhältnisse zu ihnen einnimmt. Sie kann der Kirche hierbei sehr hinderlich sein, wenn sie dem Zusammentritte der Concilien allerhand Hemmnisse in den Weg stellt, sie kann ihr sehr nützlich sein, wenn sie in aller Weise die Concilien fördert, wozu auch das gehören kann, daß unter Umständen die erste Veranlassung der Zusammenkunft von ihr ausgeht. Allein die eigentliche Legitimität des ökumenischen Conciliums beruht nicht auf einem kaiserlichen Rufe, sondern allein auf der Anerkennung durch die höchste kirchliche Auctorität und auf der Gemeinschaft mit ihr (vergl. mein Kirchenrecht II. 240 ff.). Daher sagt auch Papst Leo X. auf dem fünften Lateranensischen Concilium mit Recht: „Nur allein dem römischen Bischof, welcher die Auctorität über alle Concilien hat, steht das volle Recht und die Gewalt zu, die Concilien anzusagen, sie von einem Orte nach dem andern zu verlegen und sie aufzulösen." — Die Bestimmung der Constanzer Synode, daß die ökumenischen Concilien regelmäßig alle zehn Jahre gehalten werden sollten, ist nicht practisch geworden. — Zu diesen Concilien können außer den obengenannten Personen, unter welchen auch die Cardinäle, die Prälaten und Ordensgenerale durch ihren Amtseid, wie die Bischöfe, zum Erscheinen verpflichtet sind, auch Gelehrte des geistlichen, so wie des Laienstandes, als Rathgeber, nicht minder die katholischen Fürsten eingeladen werden, welche letztere entweder in Person kommen oder sich durch Gesandte vertreten lassen. In Betreff der Bischöfe darf aber der Satz festgehalten werden, daß Jeder von ihnen, vorausgesetzt daß er nicht excommunicirt ist, zur Mitgliedschaft des Conciliums berechtigt ist, was dann insbesondere von den Titularbischöfen um so mehr gilt, da sie wie alle actuellen Bischöfe den Obedientialeid geleistet haben. — Die **Eröffnung** des ökumenischen Conciliums, welches regelmäßig in einer Kirche gehalten wird, geschicht unter einer Reihefolge von Feierlichkeiten, welche nicht bei allen durchaus die nämlichen waren; nähere Auskunft gibt hierüber vorzüglich die Geschichte der jüngsten allgemeinen Synoden. Insbesondere ging auf der Kirchenversammlung

zu Trient der Act der Eröffnung nach Beobachtung verschiedener kirchlichen Ceremonien und Verrichtung von Gebeten in der Form vor sich, daß der vorsitzende päpstliche Legat fragte: „Ist es Euch gefällig, zum Lobe und Ruhme der heiligen und unzertheilten Dreifaltigkeit, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, zur Vermehrung des Glaubens und der christlichen Religion, zur Ausrottung der Häresien, zum Frieden und zur Einheit der Kirche, zur Verbesserung des Clerus und des christlichen Volkes, zur Unterdrückung und Vernichtung der Feinde des christlichen Namens zu beschließen und zu erklären, daß das heilige Tridentinische und allgemeine Concilium anfange und angefangen habe?“ Auf den allgemeinen Zuruf: Placet wurde dann die nächste Sitzung anberaumt und diese erst dann mit dem Ambrosianischen Lobgesange beschlossen. — Die Versammlungen selbst unterscheiden sich darnach, je nachdem sie eigentliche öffentliche Sitzungen (Sessiones publicae) sind oder als sogenannte Congregationes generales bloß den Zweck der Vorberathung dessen haben, was in jenen zur Entscheidung kommen soll. — Ganz analog mit der Frage wegen der Berufung des öcumenischen Conciliums ist auch die andere in Betreff des **Vorsitzes** auf demselben zu beantworten. Allerdings nimmt man wahr, daß auch in dieser Beziehung ein besonderer Glanz auf den Kaiser fällt, allein wenn ihm auf dem Concilium ein erhabener und ausgezeichneter Sitz gebührt, so ist dieß doch keineswegs so zu verstehen, als ob er als der Erste der Versammlung, als oberster Richter und Gesetzgeber, den Vorsitz zu führen hätte; dieß Recht hat und kann nur der Papst, als das von Gott eingesetzte Oberhaupt der Kirche haben und hat dasselbe auch, mit Ausschluß des zweiten zu Constantinopel gehaltenen öcumenischen Concils (welchem Papst Pelagius I. erst später beitrat) theils in eigener Person, theils durch seine Legaten stets ausgeübt. Dieß haben auch die Kaiser selbst anerkannt, wie namentlich Marcian erklärte, er wolle nicht anders als zur Kräftigung des Glaubens dem Concilium beiwohnen und wie Constantin der Große sich als den zur Ausführung der Beschlüsse der Bischöfe verpflichteten Episcopus externus betrachtete, so sagte wohl mit Beziehung darauf sein Nachfolger Constantinus Pogonatus: „nicht als Kaiser werde ich in der Versammlung der Bischöfe sitzen, sondern gleichsam wie einer von ihnen, damit ich, was sie feststellen, zur Ausführung bringe“. — Die **Abstimmung** auf dem Concilium hat in der Weise zu geschehen, daß die einzelnen Cardinäle und Bischöfe, so wie die übrigen eigentlichen Mitglieder nach Rang und Reihe um ihr Votum befragt werden. Das Concilium zu Pisa — dem man zwar in der Reihe der öcumenischen keine Stelle einräumen darf — beliebte zwar die Abstimmung nach Nationen und das Concilium von Constanz (s. d. A. **Congregationen** Bd. II. S. 795) nahm diese dem ganzen Princip der Kirche widersprechende Einrichtung ebenfalls an; ja selbst auf dem Concilium von Trient fand von manchen Seiten her diese Abstimmungsform Unterstützung. Allein das Concilium von Trient kehrte zu der alten Weise zurück und traf außerdem noch die Einrichtung, daß — zwar ohne Präjudiz für sie — die Primaten vor den übrigen Erzbischöfen keinen ausgezeichneten Platz einnehmen sollten. — Alle Beschlüsse der Concilien, selbst wenn die päpstlichen Legaten ihnen bereits beigetreten sind, bedürfen der **Bestätigung** des Papstes, zu welchem Zwecke die Acten an ihn, wenn er selbst nicht gegenwärtig war, eingesendet werden müssen; einer Reception durch die Kirche bedürfen sie aber nicht, wohl aber sind die Bischöfe, auch diejenigen, welche auf dem Concilium nicht erschienen waren, zur Publication derselben in ihren Diöcesen verpflichtet (s. Kirchenrecht II. 254 ff.). Das Verhältniß des Papstes zum Concilium hat, soweit es hier nicht entwickelt wurde, bereits an einer andern Stelle (s. d. A. **Papst**) seine Erledigung gefunden. — Wegen der verschiedenen vorhin aufgestellten Bedingungen der Legitimität eines öcumenischen Conciliums können nicht alle, welchen zu verschiedenen Zeiten diese Bezeichnung beigelegt worden ist, auf diesen Namen Anspruch machen, namentlich nicht die Synoden von Rimini (363), Ephesus (449) und das Trullanische Concilium (690), welches letztere zwar im Oriente als solches

angenommen, vom Papste aber nicht anerkannt wurde. Demgemäß sind hieher folgende zu zählen: 1) das erste Nicänische Concilium vom J. 325 zur Zeit Papst Sylvesters und Kaiser Constantins des Großen, auf welchem von den 318 dort versammelten Vätern die Irrlehre des Arius verworfen und die richtige Osterfeier gegen die Quartodecimaner festgestellt wurde. Als eine Fortsetzung davon wurde in mancher Beziehung die Synode von Sardica aufgefaßt (Kirchenrecht. IV. 25). 2) Das erste Constantinopolitanische (381) unter Damasus und Theodosius stellte die Göttlichkeit des hl. Geistes gegen die Macedonianer fest; die Zahl der Bischöfe betrug 150. 3) Auf dem Concilium von Ephesus (431) unter Cölestin I. und Theodosius II. verdammten 200 Bischöfe die Irrlehre des Nestorius und 4) auf dem zu Chalcedon (451) unter Leo d. Gr. und Marcianus 630 die des Eutyches. 5) und 6) Das zweite und dritte Constantinopolitanische, jenes (553) von 165 Bischöfen, unter Vigilius und Justinian I., gegen die drei Capitel des Theodorus von Mopsveste, dieses (681) von 189 Bischöfen, unter Agatho und Constantinus Pagonatus, gegen die Monotheliten gehalten. 7) Das zweite Nicänische Concilium (757) unter Hadrian I. und Constantin VI. war gegen die Iconoclasten gerichtet; es zählte 350 Bischöfe, mehr als 200 8) das vierte Constantinopolitanische (869), unter Hadrian II. und Basilius, welches das Schisma des Photius beseitigte. Dennoch wirkte dieses fort und führte zuerst die größere Entfremdung, dann die Trennung des Orients vom Occident herbei. Es war daher jenes Concilium das letzte, welches im Oriente gehalten wurde. Die nächsten vier fanden zu Rom im Lateran Statt, weßhalb sie mit dem Namen der Lateranensischen bezeichnet werden. Sie sind folgende: 9) vom Jahre 1118 unter Calixtus II. zur Zeit Heinrichs V.; 900 Bischöfe waren hier versammelt und beschlossen die Abschaffung der Investituren mit Ring und Stab. 10) Vom Jahre 1139 unter Papst Innocenz II. zur Zeit Lothars II. gegen das Schisma des Petrus Leonis und die Häresie des Arnold von Brescia. 11) Vom Jahre 1179 unter Alexander III. zur Zeit Friedrichs I. gegen die Albigenser und Waldenser und 12) vom Jahre 1215 unter Innocenz III. gegen das Buch des Abtes Joachim und die Irrlehre des Almerich. 13) und 14) Die beiden nächsten öcumenischen Concilien wurden zu Lyon, das erste 1245 von Innocenz IV., das zweite 1274 von Gregor X. gehalten; jenes rief die Christenheit gegen die Sarazenen und Mongolen zu den Waffen und verhängte über Friedrich II. den Bann, dieses sprach von Neuem das Dogma von dem Ausgange des hl. Geistes von dem Vater und dem Sohne aus. 15) Das Concilium von Vienne (1311), unter dem ersten zu Avignon residirenden Papste Clemens V., hob den Tempelherrnorden auf und verurtheilte die Fraticellen, Beguarden und Beguinen. Zu den späteren Folgen des Aufenthaltes der Päpste zu Avignon gehört insbesondere das im Jahre 1378 ausgebrochene Schisma, mit welchem der Verfall der kirchlichen Disciplin Hand in Hand ging. Daher der allgemeine Ruf nach „Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern“. Das zu Pisa (1409) versammelte Concilium entbehrte der Legitimität, was sich auch zum großen Nachtheile der Kirche darin zeigte, daß es, statt das Schisma zu heben, dasselbe durch die Wahl eines neuen Papstes vermehrte. 16) Auch das Concilium von Constanz (1414) litt anfänglich an demselben Mangel, den erst die Convocation Gregors XII. hob; er stellte die Einheit der Kirche her, worauf der rechtmäßig gewählte Papst Martin V. die früheren Beschlüsse der Versammlung gegen die Lehre Wicleff's und Hus' bestätigte (Kirchenrecht. I. 245 u. ff. IV. 435 u. ff.). 17) Das zu Basel eröffnete Concilium zerfiel alsbald mit dem Papste Eugen IV., der die Versammlung zuerst nach Ferrara und dann nach Florenz (1434) verlegte; hier wurde die Union mit den Griechen zu Stande gebracht. 18) Das fünfte Lateranensische Concilium, von Julius II. berufen und von Leo X. fortgesetzt (1512), wird mit Unrecht nicht allgemein als öcumenisch anerkannt; ihm fehlt keine Bedingung der Legitimität (Kirchenrecht. IV.

462 u. ff.) und der Grund, warum die Gallicaner es nicht anerkennen wollten, lag in der durch dasselbe ausgesprochenen Aufhebung der pragmatischen Sanction. 19) Das letzte öcumenische Concilium ist die große reformatorische Synode von **Trient**, welche nicht nur die verfallene kirchliche Disciplin wiederherstellte, sondern auch die Lehren Luther's, Zwingli's und Calvins verurtheilte (Kirchenrecht. IV. 463 u. ff.). — Aus den bei den einzelnen öcumenischen Concilien angegebenen Zwecken und Resultaten erhellt ihr großer **Nutzen** und zu gleicher Zeit ihre **relative Nothwendigkeit**. Zur Befestigung des Glaubens, zur Bekämpfung von Häresie und Schisma, zur Verbesserung der kirchlichen Ordnung und Zucht, haben die öcumenischen Concilien von jeher in der Kirche als das vorzüglichste Mittel gedient, ja sie konnten für die gute Regierung der Kirche nicht entbehrt werden. Allerdings kann Gott seine Kirche auch ohne Concilien bewahren, allein nach der Ordnung seiner Vorsehung sind dennoch dieselben zum Wohle der Kirche nothwendig. Diese göttliche Vorsehung besteht nun aber darin, daß von Gott der Kirche eine Verfassung gegeben ist, welche von selbst in dem die Kirche gemeinsam regierenden Episcopate das Mittel bietet, um durch dessen Versammlung und gemeinsame Beschlußfassung den Uebeln, von welchen die Heiligkeit der Kirche bedroht wird, entgegenzutreten. Es ist daher nicht jeder Zeit und nicht unter allen Umständen nöthig, Concilien zu halten, allein es kann doch Zeitpuncte geben, wo zu jenem Mittel gegriffen werden muß. Allerdings unterscheidet sich die Kirche von den weltlichen Reichen dadurch, daß ihre Leitung nicht bloß menschlicher Weisheit anvertraut ist, sondern vom hl. Geiste ausgeht. Aber die ihr für alle Zeiten gemachte Zusage des hl. Geistes berechtigt die Obrigkeit in der Kirche darum doch nicht, sich von der Anwendung der ihr zu Gebote stehenden verfassungsmäßigen Mittel zu dispensiren, um nach Kräften zur Wiederherstellung der gestörten Ordnung und zur entscheidenden Widerlegung des Irrthums zu gelangen. Auch mit der Ansicht von der Unfehlbarkeit des Papstes ist es sehr wohl vereinbar anzunehmen, daß wenn auch nicht zur Findung des Urtheils, so doch zu seiner Kraft und Geltendmachung zu Zeiten die Concilien nothwendig seien. Allerdings hat die Kirche Jahrhunderte lang ohne öcumenische Concilien bestanden und es hat der Papst auch ohne sie allgemein verbindliche Gesetze und Entscheidungen erlassen. Wenn dieß aber mit Zuziehung von Concilien geschieht, so wird auch selbst der Schein von Voreiligkeit vermieden, es spricht sich darin ein sanfteres Verfahren aus und mit größerer innerer Bereitwilligkeit werden die Bischöfe sich solchen Beschlüssen fügen, an denen sie selbst Theil genommen haben und mit noch größerem Vertrauen die Gläubigen sie annehmen, wenn sie den ganzen Episcopat im Einklange mit dem Oberhaupte der Kirche, durch dieses gestärkt, handeln sehen. — Was endlich die einzelnen Bestandtheile dieser Concilien und deren gesetzliche Giltigkeit anbetrifft, so muß nothwendig die zwar sehr belehrende Geschichtserzählung (Acta, Actiones, Relatio), so wie was die einzelnen Bischöfe gesprochen haben, von demjenigen unterschieden werden, was das Concilium wirklich zum Beschlusse erhoben hat. Nur dieses hat gesetzliche Kraft, die ebenfalls den Angaben der Gründe der Beschlüsse, sowie den historischen Nachweisen abgesprochen werden muß. Die Beschlüsse wurden im Oriente, wenn sie sich auf das Dogma bezogen, gewöhnlich *διατυπῶσεις* genannt, betrafen sie die Disciplin, so bezeichnete man sie als *κάνονες* und zwar öfters mit dem Beisatze *τῆς ευταξιάς*. Die Ausdrücke *θεσμοὶ* und *ὅροι* konnten sich auf beides beziehen; die hin und wieder vorkommenden kurzen Verwerfungsformeln einzelner Sätze hießen *ἀναθηματισμοί*. Im Occidente unterschied man im Ausdrucke nicht strenge, die beiden Worte Decreta und Canones bezeichnen eben so wohl Bestimmungen über Dogma als auch über Disciplin. Das Concilium von Trient hat seine Disciplinarvorschriften unter dem Namen der Decreta de reformatione ergehen lassen, die Verordnungen in Betreff des Glaubens heißen Decreta schlechthin, wenn sie positiv die damals bestrittenen Glaubenssätze feststellen, Canones, wenn sie, gleich den alten Anathematismen, diejenigen mit der Excommu-

nication bedrohen, welche sich für gewisse von dem Concilium verworfene Sätze aussprechen würden. — Gesammelt finden sich die öcumenischen Synoden gewöhnlich gemeinsam mit den Particularconcilien, und es werden die betreffenden Werke weiter unten angegeben werden; auf jene ausschließlich bezieht sich: J. Catalani, Sacrosancta oecumenica Concilia, Prolegomenis et Commentariis illustrata. Rom. 1736. 4 Voll. fol. — 2) Particularconcilien. Von diesen, sowie insbesondere von den Provincialconcilien gilt in Betreff ihres Nutzens und ihrer Nothwendigkeit das Nämliche, was zuvor über die öcumenischen bemerkt wurde. Für sie bildet in ähnlicher, jedoch nicht gleicher Weise, wie bei den öcumenischen der Papst, der gemeinschaftliche kirchliche Obere, unter dessen Vorsitz sich hier die Bischöfe versammeln, den verbindenden Einheitspunct, allein seine Macht in Beziehung auf das Concilium ist eine ganz andere. Allerdings hat er das Recht, das Concilium zu berufen und ihm zu präsidiren, aber er kann nicht die endliche Entscheidung abgeben. Seine Stimme gibt nicht den Ausschlag, sondern wenn die Mehrzahl der Bischöfe anderer Meinung ist als er, so geht diese der seinigen vor und dennoch muß er sie in seinem Namen publiciren. Ihre eigentliche Wichtigkeit haben diese Concilien für die Disciplin, denn, wenn sie zwar auch über den Glauben Bestimmungen treffen können, so sind diese doch nicht durch die Gewißheit der Unfehlbarkeit unterstützt und bedürfen der Bestätigung durch den Papst. — Die Berufung der Particularconcilien geht je nach der Verschiedenheit des Kreises von dem Patriarchen, Primaten oder Metropoliten aus; versäumt insbesondere dieser hierin seine Pflicht, so kann der älteste seiner Suffraganbischöfe das Provincialconcilium berufen, zu welchem sich nach der Vorschrift des Conciliums von Trient auch die benachbarten exemten Bischöfe einzustellen haben; es ist ihnen in dieser Hinsicht freigestellt sich denjenigen Metropoliten auszuwählen, auf dessen Provincialconcilium sie erscheinen wollen. Außerdem sind zu diesem alle diejenigen zu berufen, die nach Recht und Gewohnheit einen Anspruch darauf haben; dieß sind außer den Genannten, auch die gewählten und nominirten Bischöfe sobald sie confirmirt sind, ferner die Praelati nullius und die Procuratoren der abwesenden Bischöfe. Diesen zuletzt erwähnten, sowie dem während der Sedisvacanz eines Bischofssitzes fungirenden Capitularvicar kann das Concilium ein decisives Votum verleihen. Auch ist es üblich die Domcapitel zu berufen. Bleibt ein Bischof ohne rechtmäßige Entschuldigungsgründe aus, so verfällt er in die Excommunication, die jedoch nur darin sich äußert, daß die übrigen Bischöfe allen Verkehr mit ihm abbrechen, den Metropoliten hingegen, welcher die Berufung verabsäumt, trifft die Suspension. — Hatte die Synode von Nicäa (can. 5) bestimmt, daß das Provincialconcilium alle Jahre zweimal zusammenkommen sollte, so stellten sich einer so häufigen Berufung doch mancherlei Schwierigkeiten entgegen und nach dem Vorgange des Trullanischen Concils hat das zweite von Nicäa, sowie das zweite Lateranensische verordnet, die Provincialconcilien sollten jährlich einmal zusammenkommen. In der allmähligen historischen Entwicklung der Kirchenverfassung stellte sich immer mehr das Bedürfniß heraus, daß der Papst mehrere derjenigen Rechte, welche ehedem gewöhnlich die Provincialconcilien ausübten z. B. Confirmation der Bischöfe, Canonisation der Heiligen, in seiner Hand vereinigte. Dadurch verminderte sich der Geschäftskreis der Provincialconcilien und sie wurden seltener gehalten, was dann aber wiederum auf die Disciplin einen sehr nachtheiligen Einfluß ausübte. Es verordnete daher das fünfte Lateranensische und sodann auch das Tridentinische Concilium, daß die Provincialsynoden mindestens alle drei Jahre einmal gehalten werden sollten. Anfänglich wurde diese Bestimmung auch vielfach beobachtet und es dienten die Provincialconcilien ganz wesentlich dazu, um die Reformationsdecrete des letzten öcumenischen Concils zur Ausführung zu bringen. Nach und nach wurden sie aber wieder seltener und erst in unsern Tagen sind sie zunächst in Nordamerica und in Frankreich von Neuem in Aufnahme gekommen. Alle Beschlüsse dieser Concilien bedürfen und zwar seit den

ältesten Zeiten der Approbation des päpstlichen Stuhles; zu diesem Zwecke müssen die Acten, was insbesondere in der Constitution Immensa Papst Sixtus vorgeschrieben hat, der Congregation des Conciliums von Trient vorgelegt werden. — Was nun die Literatur der Concilien überhaupt anbetrifft, so sind in dieser Hinsicht 1) die Allgemeinen Conciliensammlungen hervorzuheben: Merlin, Concilia generalia Graeca et Latina. Paris. 1523. Colon. 1530. 2 Voll. fol. Par. 1535. 2 Tom. 8. — P. Crabbe, Concilia omnia tam generalia, quam particularia. Colon. 1538. 2 Voll. fol. Colon. 1557. 3 Voll. fol. — Fr. Joverius Sanctiones ecclesiasticae tam synodicae quam pontificiae, in tres classes distinctae: quarum prima universales synodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complectitur. Paris 1555. fol. — Laur. Surius, Concilia omnia, tam generalia, quam provincialia atque particularia. Colon. 1567. 4 Voll. fol. — (Dom. Bollani), Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium volumen. Venet. 1585. 5 Voll. fol. — Sev. Binius, Concilia generalia et provincialia. Colon. 1606. 1618. 4 Tom. in 5 Voll. fol. Paris 1636. 9 Voll. fol. — Concilia generalia Ecclesiae catholicae; cum praefatione Jac. Sirmondi. Romae 1608. 4 Voll. fol. — Conciliorum omnium generalium et provincialium Collectio Regia. Paris. 1644. 37 Voll. fol. — Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta; studio Phil. Labbei et Gabr. Cossartii. Paris 1672. 18 Voll. fol; dazu als Supplement St. Baluze, Nova Collectio Conciliorum. Tom. primus. Paris 1683. — J. Hardouin, Collectio maxima Conciliorum generalium et provincialium. Paris. 1715. 11 Tom. in 12 Voll. — Nic. Coleti, Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta. 1723. 23 Tom. fol; dazu als Supplement: J. Dom. Mansi, Sanctorum Conciliorum et decretorum nova Collectio. Luc. 1728. 6. Tom. fol. — J. Dom. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio. Flor. 1759—1767. Venet. 1769—1798. 31 Voll. fol. — Zum Handgebrauche eignet sich die die Concilien des vierten und fünften Jahrhunderts enthaltende Sammlung von H. Th. Bruns, Bibliotheca ecclesiastica. Volum. primum. Berol. 1839. 8.; Manches hieher Gehörige enthält auch Martene et Durand, Collectio amplissima. Tom. VII. u. VIII. und deren Thesaurus novus Anecdotorum. Tomus 4. — 2) Conciliensammlungen für einzelne Länder und Provinzen. Concilia Germaniae, quorum collectionem Joh. Fr. Schannat primum coepit, contin. Jos. Harzheim, finivit Aeg. Neisshen, indic. digessit Jos. Hesselmann. Colon. 1749—1790. 11 Voll. fol.; hierzu haben Binterim und Floß ein Supplement angekündigt und in dem Prospectus desselben, sowie in einem Additamentum dazu ein bedeutendes Verzeichniß von teutschen Concilien geliefert. — Jac. Sirmond, Concilia antiqua Galliae. Paris 1649. 3 Voll. fol.; dazu ein Supplementband von P. de la Lande. Paris. 1669. fol. — Lud. Odespun, Concilia novissima Galliae. Paris 1646. — Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum, stud. congr. S. Mauri. Tom. primus. fol. — De Ram, Synodicon Belgicum. Mechlin. 1828. 3 Voll. 4. (noch unvollendet). — Jos. Saenz de Aguirre, Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis. Rom. 1753. 4 Tom. fol. — Sylv. Puey, Collectio maxima Conciliorum Hispaniae epistolarumque decretalium celebriorum a Jos. Card. de Aguirre edita nunc vero ad juris canonici corporis exemplum nova methodo digesta. Matr. 1781. Tom prim. 4. Dav. Wilkins, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Lond. 1787. 4 Voll. fol. — P. Care Peterffy, Concilia ecclesiae Romano-catholicae in regno Hungariae celebrata. Pars I. Viennae 1747. P. II. Posen. 1742. fol. Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae. Post celeb. M. a Celse edid. H. Reuterdahl. Lund. 1841. — Dalham, Concilia Salisburgensia. 2 Voll. fol. — Acta ecclesiae Mediolanensis a Carolo (Borromaeo) condita. Mediol. 1599. 2 Voll. fol.; neue Ausgabe 1844. — Th. M. J. Gousset, Les Actes de la province de Reims. Lut. Paris. 1842. 4 Voll. 4. — Acta et Decreta Conc. prov. Remensis in Suessionensi civitate. anno Dom. 1849. celebrati. Par. 1850. 8. — Decreta

Concilii provincialis Parisiis habiti a M. D. A. Sibour. Par. 1850. 8. — Concilia prov. Baltimor. habita ab anno 1829—1840. Baltim. 1842. 8. — 3. Hilfsmittel. Barth. Carranza, Summa omnium Conciliorum. Venet. 1546. edid. Schramm. Aug. Vind. 1778. 4 Voll. 8. — Joh. Cabassut, Notitia ecclesiastica historiarum, Conciliorum et Canonum. Lugd. 1680. Bamb. 1754. fol. — Fr. Salmon, Traité de l'étude des conciles et de leurs collections. Paris 1724 u. 1726. 8. lateinisch: Venet. 1764. fol. — G. L. Richard, Analyse des conciles. Par. 1781. 8. lateinisch von Dalmasus, Aug. Vind. 1778. 5 Voll. 8. — Walch, Entwurf einer vollständigen Sammlung der Kirchenversammlungen. Leipz. 1759. 8. — J. Binterim, Pragmatische Geschichte der teutschen National- und Provincial- und vorzüglichsten Diöcesan-Concilien. Mainz 1835—45. 7 Bde. 8. — Dissertationen über Concilien: Christ. Lupus, Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrati (Opp. Tom. I—VI. Venet. 1724. fol.). — Lud. Thomassin, Dissertationum in Concilia generalia et particularia. Tom. I. Par. 1667. 4. — van Espen, Tract. histor. exhibens scholia in omnes canones Conciliorum (Opp. edit. Venet. P. V). — S. noch Jos. Feßler, über die Provincial-Concilien und Diöcesan-Synoden. Innsbr. 1849. 8. — D. Bonix, Du Concile provincial ou Traité des questions de théologie et de droit canon qui concernent les conciles provinciaux. Paris 1850. — II. Die Diöcesansynoden. Diese sind ihrem ganzen Charakter und Wesen nach von den Concilien verschieden und eben dieß beruht darauf, daß das Verhältniß des Bischofs zu seinem Clerus ein durchaus verschiedenes von demjenigen ist, welches zwischen dem einem Concilium präsidirenden Patriarchen, Primaten und Metropoliten einerseits und den um ihn versammelten Bischöfen andrerseits besteht. Diese urtheilen gemeinschaftlich mit dem Haupte des Conciliums, auf der Diöcesansynode hingegen ist der Bischof der einzige Richter. Mit jenen Concilien haben die Diöcesansynoden nur das gemeinschaftlich, daß auch bei ihnen sich kirchliche Personen unter dem Vorsitze ihres hierarchischen Obern zur Berathung über kirchliche Angelegenheiten versammeln. Alle jene Concilien sind Synodi Episcoporum d. h. Versammlungen von lauter Hierarchen primi ordinis, die Diöcesansynode hingegen ist Synodus episcopalis in dem Sinne, daß der Bischof ihr nicht bloß ihr juristisches Dasein gibt, sondern auch als der einzige, mit der Fülle der göttlichen Vollmachten bekleidete Hierarcha primi ordinis die ganze Synode beherrscht und auf derselben der alleinige Richter ist, indem er nur Solche um sich versammelt, die, in seiner Diöcese ihm untergeordnet, nur einen von ihm übertragenen Antheil an der Jurisdictionsgewalt haben. — Ihren historischen Ursprung hat die Diöcesansynode, gleich dem Domcapitel, aus dem Presbyterium genommen. So lange die christlichen Gemeinden auf die Städte beschränkt waren, umfaßte das den Bischof umgebende Presbyterium auch zugleich den gesammten Clerus seiner Diöcese; versammelte er diesen zu gemeinschaftlicher Berathung um sich, so war dieß damals die Diöcesansynode, es war aber zugleich sein ihm beigeordneter Rath, wie es das Capitel ist. Im Laufe der Zeit hat sich bei der weiteren Ausbreitung des Christenthums beides von einander getrennt und es erhielt die Diöcesansynode die Bedeutung, daß sie die vom Bischofe zu berufende Versammlung des Stadt- und Diöcesanclerus wurde, während das Capitel die Bedeutung des dem Bischofe stets zur Seite stehenden Rathes erhielt. Seither bildete sich auch das Verhältniß der Diöcesansynode zum Provincialconcilium näher aus; sie wurde das Mittel, die Beschlüsse, welche die Bischöfe in ihrer Versammlung gefaßt hatten, in den einzelnen Diöcesen zur Kenntniß und Nachachtung zu bringen und dienten zu gleicher Zeit dazu, die besonderen Angelegenheiten des einzelnen Bisthums näher zu berathen. Wurden nun in früherer Zeit die Provincialconcilien zwei Mal im Jahre gehalten, so sollten auch die Diöcesansynoden unmittelbar darauf folgen; kamen nach und nach die erstern in Abnahme, so theilten auch die Bisthumssynoden dieses Schicksal.

Aber auch darin kamen die letzteren mit jenen überein, daß sie in der äußeren Form sich nach denselben richteten; ein Umstand, welcher zwar keineswegs beide in ihrer principiellen Verschiedenheit zu einander annäherte, welcher aber doch dazu beigetragen hat, manches Mißverständniß in Betreff der Diöcesansynode zu begünstigen. Die Diöcesansynode war aber wegen des großen Nutzens, den sie gewährte, ein Institut von solcher Bedeutung geworden, daß wenn die Kirchenzucht irgendwo in Verfall gerieth, man die Ursache vornämlich darin suchte, daß die Diöcesansynoden nicht gehörig gehalten wurden. Jener Nutzen des Institutes bestand aber darin, daß durch dieselbe die so nothwendige Verbindung des Bischofs mit seinem Clerus ganz vorzüglich befestigt wurde, sie diente gerade auch in dieser Hinsicht als das Surrogat des alten Presbyteriums. Ja, hätte die Diöcesansynode gar keinen andern Zweck als den, daß sie die Veranlassung dazu böte, daß der Bischof doch mindestens einmal im Jahre mit dem größten Theile seines Clerus zusammenkäme, um sich als der Vater mit seinen Söhnen wiederzusehen, so wäre schon dieser Gewinn nicht hoch genug anzuschlagen. Allein die Vortheile, welche die Synoden bieten, sind noch von ganz anderer Art. Für den Bischof gibt es gar keinen bessern Weg sich von dem Gesammtzustande seiner Diöcese einen klaren Begriff zu machen, als durch die Synode, namentlich dann, wenn diese mit der Visitation der Diöcese in das richtige Verhältniß der Wechselwirkung gestellt ist. Auf der Visitation lernt der Bischof allerdings vieles Einzelne von dem Zustande seines Sprengels kennen; er sammelt sich hier den Stoff zu seiner Gesetzgebung, aber um sich selbst die völlige Sicherheit zu gewähren, daß er in seinen Anordnungen das Richtige treffe und dieser auch die wirkliche Anwendbarkeit verschaffe, kann Nichts geeigneter sein, als auf der Synode mit dem Clerus über alle vornämlich die seelsorglichen Angelegenheiten der Diöcese Berathung zu pflegen. Alsdann dient die Visitation wieder als Mittel, um sich davon zu überzeugen, ob die auf der Synode als Gesetz publicirten Vorschriften auch wirklich zur Ausführung gebracht seien und zugleich dazu, um für die kommende Synode das Material zu bereiten. Den Rath seines Clerus zu hören und sich nicht von demselben zu isoliren, ist zwar nicht eine für alle Verhältnisse streng gebotene Pflicht des Bischofs, aber doch eine Consequenz, welche aus der richtigen Stellung beider zu einander hervorgeht. — Eben hierin liegen die Gründe, warum das vierte Lateranensische Concilium vom J. 1215, nachdem das Synodalinstitut in Verfall gerathen war, darauf drang, daß einmal im Jahre in jeder Diöcese eine Synode gehalten werden müsse. Diese Vorschrift ist dahin zu verstehen, daß es den Bischöfen unbenommen blieb, auch zwei Mal im Jahre ihren Clerus zur Synode zu berufen, wie dieß auch geraume Zeit hindurch in mehreren teutschen Diöcesen geschah. Das Concilium von Trient (Sess. 24. d. Ref. c. 2) hat jene Bestimmung wiederholt und wie dasselbe in der That einen allgemein belebenden Einfluß übte, so gewann auch das von ihm so dringend empfohlene Institut der Diöcesansynoden ein neues Leben. Seither sind diese aber überall wieder in Verfall gerathen und es möchte den Anschein haben, als ob ihre Wiederbelebung ein dringendes Bedürfniß der Zeit sei. Eine wesentliche Voraussetzung dabei möchte aber die sein, daß die vielen unrichtigen Ansichten, die sich unter dem Einflusse der Unkenntniß des canonischen Rechtes und politischer Aufregung gebildet haben, hinlänglich zurückgewiesen würden, wozu nach den neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Literatur dieses Gegenstandes allerdings gegründete Hoffnung vorhanden ist. — Aus dem bisher Bemerkten ist ersichtlich, daß das Recht der Berufung zur Synode zunächst nur dem Bischofe zusteht; außerdem hat es aber auch der Generalvicar, wenn er dazu von jenem eine Vollmacht erhalten hat, nicht minder während einer Sedisvacanz der Capitularvicar, wenn seit der Feier der letzten Synode Jahresfrist verflossen ist. Endlich ist die nämliche Befugniß denjenigen Praelati nullius zuzusprechen, denen sie in ihren Privilegien ausdrücklich eingeräumt wird. — In Betreff derjenigen Personen, welche sich auf der Synode um den Bischof zu ver-

sammeln haben, enthalten die Quellen übereinstimmend den Grundsatz: es sollen diejenigen kommen, welche nach Recht und Gewohnheit dazu verpflichtet sind; es ist demnach in dieser Hinsicht das Herkommen der einzelnen Diöcese zu beachten. Demnach versteht es sich von selbst, daß der gesammte Clerus nicht anders zu erscheinen hat, als wenn dieß gerade die Observanz einer bestimmten Diöcese ist, oder daß es sich bei einer Synode um eine allgemeine Sittenreform handelt. Sonst pflegen zum Erscheinen hauptsächlich folgende Personen verpflichtet zu sein: die Prälaten der Klöster, mit Ausschluß solcher, die keine Seelsorge haben und in Gemeinschaft mit andern einem Generalcapitel untergeordnet sind, die bischöflichen Vicare, die Decane der Capitel, die Pfarrer und die Inhaber der Curatbeneficien; unter Umständen können von den Bischöfen auch Laien hinzugezogen werden. Ein Recht auf der Synode zu erscheinen hat im strengsten Sinne des Wortes Niemand; die vorhin genannten Cleriker können unter Androhung canonischer Strafen zum Erscheinen gezwungen werden, aber ihr Recht erstreckt sich nicht weiter, als daß sie verlangen können, daß der Bischof, wenn er eine Synode hält, sie nicht absichtlich oder ausdrücklich von derselben ausschließe; dieses Recht ist wohl keineswegs jenem der Bischöfe auf dem Provincialconcilium zu erscheinen, an die Seite zu stellen. — Die Feier der Synode, welche in der Kathedralkirche gehalten zu werden pflegt, ist im Allgemeinen auf eine Dauer von drei Tagen bestimmt; es gehen derselben, außer der Convocation mehrere vorbereitende Handlungen voraus. Es sind dieß insbesondere die sogenannten Congregationes praesynodales, Zusammenkünfte des Clerus mit einigen eigens dazu vom Bischofe bestellten Consultatoren, welche das aus diesen Unterredungen gewonnene Material in der Weise verarbeiten, daß sie entweder neue Decrete entwerfen, theils es näher motiviren, auf welche der älteren in der bevorstehenden Synode besonders aufmerksam zu machen sei. Außerdem soll der Synode die Bezeichnung gewisser Beamten vorangehen, theils solcher, deren Thätigkeit sich auf die Versammlung selbst bezieht, theils solcher, deren Functionen, nachdem sie von dem Bischofe auf der Synode proponirt oder von ihm mit Zuziehung des Clerus bestellt worden sind, von da an bis zur nächsten Synode zu dauern haben. Beamte der letzteren Art sind namentlich die Synodalrichter, dazu bestimmt um als päpstliche Delegaten in den durch Appellation an den apostolischen Stuhl gelangenden Sachen zu fungiren, die Synodalzeugen, die auf Befragen über die sittlichen Zustände der Diöcese Auskunft zu geben haben, die Punctatoren, welchen das Geschäft obliegt, die beim Chordienst Ausbleibenden zu notiren und die Examinatoren, welche die Candidaten für Curatbeneficien zu prüfen haben. Bis auf die letzteren sind die übrigen dieser Beamten auch schon vor dem Aufhören der Diöcesansynoden aus verschiedenen Gründen außer Gebrauch gekommen. Als eigentliche Synodalbeamte sind dagegen zu betrachten: der von dem Bischof zu ernennende Synodalsecretär, der sich in dem Lector einen Gehülfen bestellt und der Promotor, das leitende Organ für die Thätigkeit der Synode; er fordert hier alle betreffenden Personen zu jedem einzelnen der von ihnen vorzunehmenden Acte auf. Sowohl er als auch der Secretär sind regelmäßig Domherren, dagegen ist der bischöfliche Kanzler immer auch der Actuarius synodi. Bisweilen kommen auch zwei Promotoren vor, die sich denn als Promotor urbanus und foraneus von einander unterscheiden. Neben diesen erscheint sodann noch der Procurator Cleri als eine auf der Synode wichtige Person; ihm steht es zu, alle etwaigen Einwendungen der Geistlichkeit vorzubringen; außerdem werden noch Beichtväter für den Clerus, Prediger während der Zeit der Synode, ehedem auch Praefecti disciplinae synodalis et scrutinii und Judices querelarum bestellt; die letzteren kommen höchstens noch dann vor, wenn es sich um die Schlichtung von Streitigkeiten wegen der Präcedenz handelt. Diese bestimmt sich im Allgemeinen dahin, daß regelmäßig zur Rechten des vorsitzenden Bischofs die erste Stelle der Generalvicar einnimmt; alsdann folgen die Dignitarien und Canonici des Domcapitels nebst ihren Coadjutoren,

dann die Aebte, die Canonici der städtischen, dann die der übrigen Collegiatstifter, die Vicarii foranei, die Decane, die Pfarrer und der eigentliche Curatclerus; alsdann folgen die Beneficiaten, Cleriker, die keine Pfründen haben, die Klostergeistlichen und die zur Synode geladenen Laien. — Für die Feier der Synode selbst enthält das Pontificale Romanum einige allgemeine Normen. Näheres findet sich darüber bei Gavanti, Praxis exactissima Synodi dioecesanae. Ein früher bedeutendes Geschäft der Synode, das Scrutinium, welches darin bestand, daß Jeder einzeln darüber ausgeforscht wurde, in wie weit er seinen Pflichten nachgekommen sei, hat sich nicht in seiner früheren Wichtigkeit erhalten und somit bildet die Vorlage der Synodalstatuten, die Berathung über dieselben, wo der Bischof dieß für nothwendig hält, die mit dem Worte Placet zu gebende Zustimmung des Clerus zu ihnen und deren Publication, vorzugsweise den Geschäftskreis der Synode. Daneben war es ehedem üblich, daß der Clerus auf der Synode das Cathedraticum zahlte, welches eben deßhalb auch mit dem Namen Synodaticum bezeichnet wird. — Was schließlich die so eben erwähnten Synodalstatuten anbetrifft, so findet zwischen ihnen und den bischöflichen Constitutionen kein principieller Unterschied statt, sondern sie sind eben nur so zu verstehen, daß der Bischof für seine Gesetzgebung zwei verschiedene Wege einschlagen kann. Es steht bei ihm, ob er seine Verordnungen unmittelbar aus seiner Kanzlei oder nach vorgängiger Mittheilung, Berathung und Zustimmung seines Clerus zur Gesetzeskraft gelangen lassen will. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß an diese letztere Form sich große Vortheile anknüpfen, auch entspricht sie in so fern dem Geiste der Kirche, als diese, so entschieden sie auch in ihrer gesammten Verfassung das monarchische Princip festhält, dennoch stets die mildeste Form für die Ausübung der Herrschaft wählt. — Hinsichtlich der Sammlungen, in welchen Diöcesansynoden angetroffen werden, ist auf die zuvor erwähnten der Concilien zu verweisen. Sehr viele sind einzeln gedruckt z. B. in neuester Zeit die von Lüttich (1851). Verzeichnisse von Diöcesansynoden finden sich bei Braun in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 61. S. 202, vollständiger in der französischen Uebersetzung des vierten Bandes meines Kirchenrechts (S. 524—532); eine systematische Zusammenstellung der Münsterschen Synodalstatuten ist: Statuta synodalia dioecesis Monasteriensis collegit, disposuit, edidit C. F. Krabbe. — Die Literatur dieses Gegenstandes, für welche das classische Werk Benedicts XIV. d. synod. dioecesana, stets die Grundlage bleiben wird, ist gerade in neuester Zeit besonders umfangreich geworden. Durch Scharfsinn und gründliches Quellenstudium ist ausgezeichnet Al. Schmid, die Bisthumssynode. Auf- und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neueren Staatskirche, ihr Neubau in der freien Kirche. 2 Bde. Regensb. 1850—51. Außer dem oben angeführten Werke von Feßler wären noch zu erwähnen: M. Filser, die Diöcesansynode. Augsb. 1849. — J. Amberger, der Clerus auf der Diöcesansynode. Regensb. 1849. — V. M. Sattler, die Diöcesansynoden. Regensb. 1849 und des Unterzeichneten zu Freiburg 1849 (2. Aufl. eod. ann.) erschienene Schrift: die Diöcesansynode. [Phillips.]

Synode, dirigirende, zu Athen, s. Neugriechische Kirche.

Synode, dirigirende, zu St. Petersburg. Auf welche Art Peter d. Gr. die Abschaffung des russischen Patriarchats bewerkstelligt und wie er zuletzt an die Stelle desselben definitiv die sogenannte „hl. dirigirende Synode" zur Regierung der russisch-griechischen Kirche gesetzt, ist bereits im Art. „Peter d. Gr." erzählt worden. Das neu eingesetzte Collegium sollte eine permanente Synode der russischen Kirche vorstellen, die in letzter Instanz über alle dogmatischen und disciplinären Fragen zu entscheiden hätte. Aus wenigen Mitgliedern zusammengesetzt würde sie — so erklärte der Czaar — die Schwerfälligkeit einer großen Versammlung vermeiden, auf der andern Seite aber auch die Despotie eines Einzigen Hierarchen unmöglich machen. Ihre Instruction erhielt die Synode vom Czaaren selbst in der sogenannten

„geistlichen Regulation," die von nun an einen integrirenden Bestandtheil der russischen Kirchenrechtsquellen bildet. Diese Regulation von Theophanes, Erzbischof von Pleskow (nachher von Nowgorod), verfaßt, von Peter selbst revidirt und mit höchst eigener Hand „verbessert," wurde dem Senat, mit dem sich zu diesem Zweck die Häupter der Geistlichkeit vereinigt, zur Berathung vorgelegt und nach zweimaliger Discussion den 23. Febr. 1720 von den Großen sowohl geistlichen als weltlichen Standes unterzeichnet. In demselben Jahre berief Peter die russischen Bischöfe, Archimandriten und Hegumenen der vornehmsten Klöster nach Moskau zu einem Concil — dem letzten der russischen Kirche — worin sowohl die Einsetzung der permanenten Synode als auch die geistliche Regulation promulgirt und angenommen wurde. Am 25. Febr. 1721 begann endlich die Synode nach vorhergegangenem Gottesdienste in der Dreifaltigkeitskirche ihre Wirksamkeit. Sie bestund aus zwölf Mitgliedern: nämlich aus einem Präsidenten, zwei Vicepräsidenten, vier Räthen und vier Beisitzern, welche alle der Kaiser aus den höheren Geistlichen verschiedener Grade, als aus den Bischöfen, Archimandriten, Hegumenen und Protopopen ernannte (Ukas v. 18. Jan. 1721.). Das zwölfte Mitglied der Synode befand sich zu Moskau und leitete unter Assistenz von zwei Archimandriten die dortige Synodalkanzlei, welche als eine bis auf wenige sehr wichtige Fälle von dem Hauptsynodalgericht unabhängige Behörde die specielle Besorgung der Kirchenangelegenheiten von Moskau unter sich hatte. Um aber seiner Synode auch eine canonische Sanction zu geben, wandte sich Peter an Jeremias, den damaligen Patriarchen von Constantinopel mit der Bitte, seine Synode anzuerkennen, mit ihr in kirchliche Communication zu treten und auch ihre Anerkennung durch die übrigen Patriarchen des Orients zu bewirken. Der Patriarch entsprach dem Gesuch und ertheilte in einem Schreiben vom 23. Sept. 1723 der neuen Einrichtung die kirchliche Genehmigung (s. d. Art. Jeremias II.). Seitdem haben alle folgenden Patriarchen der Synode den Titel der „patriarchalischen" beigelegt. Offenbar war die Absicht Peters bei dieser Vorkehrung, einestheils die Omnipotenz des Czaars über jede Einsprache erhaben zu stellen, jegliche Gewalt im Reiche zu Gunsten der seinigen zu mediatisiren, anderntheils aber auch den Widerstand zu brechen, der zu allererst und am erfolgreichsten von kirchlicher Seite her seinen gegen das altrussische Wesen gerichteten reformatorischen Maßnahmen entgegen treten konnte. Der Patriarch war offenbar der geborene Vertreter, nicht bloß der kirchlichen Autonomie, sondern auch des Geschichtlichen, Althergebrachten, der russischen Nationalität, wenigstens jenen Neuerungen gegenüber, die ein dieser fremdes, feindliches Element in das staatliche und kirchliche Leben einpflanzen wollten. Die Synode als die höchste geistliche Behörde war unmittelbar dem Kaiser untergeordnet, erhielt nur von ihm Befehle und machte ihm Vorlagen über jede Veränderung, die sie in kirchlichen Dingen für nöthig hielt (Doklad vom 12. April 1722.). In geistlichen Dingen sollte die Synode dieselbe Gewalt haben, wie der Senat in weltlichen und die von ihr erlassenen Verordnungen hatten dieselbe Kraft wie die Senatsbefehle (Doklad vom 12. April 1722 und 16. Dec. 1723.). Bei Gesetzbestimmungen, welche sich auf geistliche und weltliche Sachen zugleich bezogen, berieth die Synode sich mit dem Senat, worauf der Kaiser ihrem gemeinschaftlichen Beschluß seine Genehmigung zu ertheilen hatte (Dokl. v. 19. Novbr. 1721.). Die Beamten der Synode (das Kanzleipersonal ꝛc.) gehörten dem weltlichen Stande an und standen im Rang den Senatsbeamten gleich. Den ersten Rang unter ihnen nahm der Ober-Procureur ein, der landesherrliche Commissär, der den Verkehr des Senats mit dem Czaar vermittelte, diesem hinwiederum die Ukase des Kaisers überbrachte. Wenn er mit der Meinung der Uebrigen nicht übereinstimmte, so erstattete er darüber dem Kaiser Bericht (Instruction für den Oberproc. v. 13. Juli 1723). Er war unmittelbar unter den Kaiser gestellt und in dessen Abwesenheit konnte er nur auf Zeit durch die Synode seines Amtes enthoben werden. Unter seiner Aufsicht dirigirte die Kanzlei der Obersecretär

(s. Herrmann, Geschichte des russischen Staats IV. 380.). Die eigentliche Dienstinstruction für die Synode enthält aber die oben erwähnte geistliche Regulation. Diese schränkt sich nicht darauf ein, deren Geschäftskreis, ihre Stellung zu den politischen Collegien u. s. w. zu bestimmen, sondern gibt ihr eine wirkliche die Leitung der innersten kirchlichen Verhältnisse normirende Pastoralanweisung, gibt Regeln zur Ueberwachung des Lebens und der Thätigkeit der verschiedenen kirchlichen Stände, welche in ihrer Fassung den Einfluß des aufgeklärten Jahrhunderts nicht verkennen lassen, obwohl sie an sich unläugbaren Mißständen entgegen gesetzt sein mögen. Die Regulation selbst zerfällt in 3 Theile, wovon der erste die Beweggründe aufzählt, welche den Czaar zu Errichtung der Synode bewogen, von den Absichten, die er durch sie erreichen will, und von den Vortheilen, welche dieß Institut gewähren soll. Der zweite Theil bestimmt den Geschäftskreis der Synode. Sie hat zu wachen im Allgemeinen über den Gottesdienst, ob derselbe wohlanständig und ordentlich abgehalten werde, ob dabei Nichts gegen den orthodoxen Glauben vorkomme, ob das Volk auch in den christlichen Pflichten unterrichtet werde. Demgemäß nimmt die Synode in der russischen Kirche ungefähr die Stellung ein, welche die Congregatio Rituum zu Rom in der katholischen hat. Ebenso ertheilt sie allen Schriften liturgischen, dogmatischen 2c. Inhalts, Katechismen u. s. w. die oberste kirchliche Approbation. Die Regulation gibt hier specielle Vorschriften. Die Synode hat zu sorgen, daß die Legenden der Heiligen von ihren Ungereimtheiten gereiniget, die falschen Wunder, die von listigen Menschen ersonnen sind, von den wahren unterschieden, die abergläubischen Ceremonien abgeschafft und die Reliquien gesichtet werden. Dann werden hier noch die Pflichten der Bischöfe aufgezählt und denselben — ein bedeutsamer Umstand! — aufgegeben, zwei Mal im Jahr über den Zustand ihrer Eparchien (Diöcesen) an die hl. Synode zu berichten. Der dritte Theil endlich handelt von den Pflichten und Befugnissen der Synodalmitglieder. Unter den Artikeln der Regulation, welche die Weltgeistlichkeit angehen, ist einer, die Verwaltung des Bußsacraments betreffend, zu wichtig, als daß er übergangen werden könnte. Die Priester — heißt es — sollen nichts entdecken, was ihnen in der Beicht bekannt geworden, noch ihre Beichtkinder mit ihren Sünden aufziehen, wenn später unter ihnen ein Streit entstünde. Diejenigen, welche dawider handeln, sollten abgesetzt und am Leibe gestraft werden. Ausgenommen wird jedoch förmlich der Fall, wo Jemand das Vergehen des Hochverraths beichtet. Will ein solcher nicht ablassen, so ist der Beichtvater gehalten, sogleich abzureisen und sich persönlich vor der mit der Untersuchung dieses Verbrechens beauftragten Behörde (der preobrashenskischen Kanzlei) zu stellen und anzuzeigen, was er davon weiß (s. Glen King, die Gebräuche und Ceremonien der griech. Kirche in Rußland, teutsch, Riga 1773. S. 430. Herrmann, Geschichte des russischen Staats IV. 352.). Das Nämliche gilt, wenn dem Beichtvater in der Beichte bekannt wird, daß Jemand ein erdichtetes Wunder für ein wahres ausgegeben. Auch hier ist Anzeige nothwendig wegen des zu befürchtenden Aergernisses. Man sieht, wie weit bereits die Knechtung der Kirche vorgeschritten war. Um seiner geistlichen Büreaucratie das Terrain ihrer Wirksamkeit noch mehr zu ebnen, hob Peter die an gewisse Stühle gebundenen Würden der Metropoliten und Erzbischöfe auf und besetzte — mit einziger Ausnahme des altehrwürdigen Stuhls von Kiew und des von Nowgorod — die bisher erzbischöflichen Stühle nach dem Tode ihrer Inhaber mit bloßen Bischöfen. Natürlich mußte die Arbeit nur halb gethan erscheinen, wenn aus dem zu den Füßen der Synode, oder eigentlich des Throns sich ausbreitenden Niveau immer noch einzelne erhabene Puncte hervorragten, welche auf den entfernten höchsten Gipfel deuteten. So ist es denn bis heute ganz in die Gewalt des Czaaren gegeben, den erzbischöflichen Titel bald diesem bald jenem Begünstigten zu verleihen, nach dessen Tode er wieder weiter wandert. Unsicher und schwankend geworden, weil ihres Hauptes beraubt, konnte die Geistlichkeit, noch weniger ihre vorgesetzte Behörde die neue

Collegialregierung die ärgsten und bedrohlichsten Maßregeln von der Kirche nicht mehr abwenden. Widerstandslos wurde unter Catharina II. das gesammte reiche Kirchengut eingezogen und die Geistlichkeit sammt den Bischöfen auf königlichen Staatssold gesetzt (1764). Wie ganz anders hatte sich einem ähnlichen Attentat gegenüber einige Jahrhunderte früher die Geistlichkeit den Metropoliten Simon von Nowgorod an der Spitze gestellt! (an. 1500.) Seit Constantin III. — entgegnete sie dem Czaar Iwan III. Wassiliewitsch — habe die Kirche Güter besessen, die russischen Großfürsten hätten sie in den ersten Zeiten gleich damit beschenkt und der hl. Wladimir sowie der Großfürst Jaroslaw die ungerechten Besitzergreifer dieses Guts geradezu verflucht. Deßwegen könnten die versammelten Bischöfe unmöglich den Gelüsten des Czaars entgegenkommen. Hätte unter Catharina II. ein Hierarch an der Spitze der Geistlichkeit gestanden, schwerlich wäre das Kirchengut so lautlos dem Unberechtigten überliefert worden. Gegenwärtig ist „die hl. dirigirende Synode" in folgender Weise zusammengesetzt: geistliche Mitglieder sind 4 Metropoliten, von denen Einer präsidirt, ein (oder auch mehrere) Erzbischöfe, der Exarch von Grusien, der Beichtvater des Kaisers, der Obergeistliche der Armee und Flotte (s. Strahl, Zustand der griechisch-russischen Kirche in der theolog. Quartalsch. 1823. S. 420 und 579. v. Reden, das Kaiserreich Rußland. Berlin 1843. S. 549. Verfolgung der kathol. Kirche in Rußland von einem ehemal. russ. Staatsrath. Aus d. Französ. von Zürcher. Schaffh. 1843. S. 109.). Die Mitglieder ernennt alle wie zu den Zeiten Peters d. Gr. schon der Czaar, in dessen Belieben es liegt, bald diesen bald jenen Bischof oder Geistlichen in das Collegium zu berufen. Als weltlicher Commissär sitzt auch jetzt noch in der Synode der Oberprocureur mit seinem Stellvertreter. Niemand anders als er kann bei der Synode Gegenstände zur Berathung vorlegen. Alles, was berathen wird, geschieht auf seine Requisition, die man mit dem euphemistischen Titel „Proposition" beschönigt. Er ist mit den Vorarbeiten und mit der Execution der Synodalbeschlüsse beauftragt; er steht an der Spitze des Kanzleipersonals, das ganz aus Laien besteht (2 Obersecretäre, 4 Secretäre, 1 Executor, 2 Protocollisten, 1 Uebersetzer, 1 Archivar, 1 Rendant, 1 Registrator, 1 Arzt.). Der Oberprocureur überbringt der Synode die Befehle des Kaisers, d. i. macht ihr, wie es heißt, in seinem Auftrage Vorlagen, „damit sie dießfalls in Uebereinstimmung mit den Canonen der Kirche das Geeignete verfüge" (s. Verfolgung der kathol. Kirche rc. S. 104.). Er endlich hat bei allen Abstimmungen ein absolutes Veto, über dessen Aufrechterhaltung endgültig wieder der Kaiser entscheidet. Von den Synodalmitgliedern ist immer nur eine gewisse Anzahl am Sitze des Collegiums, in St. Petersburg, anwesend, die Uebrigen werden nur zu den wichteren Berathungen einberufen. Die Stellung der Synode zum Senat und zu den übrigen Staatsbehörden ist im Wesentlichen immer noch dieselbe wie zu Peters Zeiten. Ihre Anträge bringt sie an den Kaiser in Form eines „Doklad" (d. i. Rapport: „demüthigster und unterthänigster Doklad der Synode") eine Form des Vortrags, deren sich nur die höchsten Reichscollegien bedienen dürfen. Die Quelle des Rechts der russischen Kirche, ihr Corpus juris canonici ist bekanntlich die „Kormczaia Kniga" d. i. Steuermannsbuch (πηδάλιον, gubernaculum ecclesiae) eine im 13. bis 14. Jahrhundert von einem Serben oder Bulgaren unternommene Uebersetzung eines griechischen Nomocanon, von dem das griechische Original niemals näher bekannt geworden (s. Winer, Jahrbücher der Literatur. Bd. XXIII. S. 220.). Diesen Nomocanon, mit all seinen abentheuerlichen und feindseligen Excursen gegen Rom wieder aufgelegt in Moscau 1816 2 Bd. in Fol. sammt der als Anhang beigefügten geistlichen Regulation Peters d. Gr. (s. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengesch. S. 241.) hat die Synode zur Richtschnur ihrer Verfügungen zu nehmen und es wird auch in vielen ihrer Erlasse namentlich auf ihn Bezug genommen. Wie getreu sie sich aber bei der veränderten Stellung der Kirche zum Staat daran halte, muß bei dem Mangel näherer Nachrichten dahin gestellt bleiben.

Der Wirkungskreis der Synode ist ein sehr großer. Sie hat die Sorge für Reinerhaltung des Glaubens, die Entscheidung über alles Rituelle, die Annahme von Appellationen und Entscheidung darüber in letzter Instanz, die Einforderung von jährlichen Berichten über den Zustand der Diöcesen, die Oberleitung aller clericalischen Anstalten und Prüfungen, endlich das Recht für jeden erledigten bischöflichen Stuhl dem Kaiser zwei Candidaten vorzuschlagen, ohne daß jedoch der Kaiser an diese Präsentation gebunden wäre. Im Allgemeinen geht die Execution der Synodal-Verordnungen, soweit sie die untergeordneten Geistlichen, Klöster rc. betreffen, durch die Mittelsperson der Bischöfe. Es gibt jedoch auch gewisse Stellen und Anstalten, die von der bischöflichen Jurisdiction exemt, unmittelbar unter der Synode stehen. So z. B. das Censur-Colleg der geistlichen Bücher zu Moskau, das Comptoir der Synodal-Typographie eben daselbst, der Oberpriester der Armee und der Flotte, der Beichtvater des Kaisers, die unsalarirten Klöster (die nur durch die freiwilligen Beiträge der Gläubigen ihre Existenz fristen, da nach der Säcularisation des Kirchenguts nur einer beschränkten Anzahl von Klöstern ein Staatsbeitrag ausgeworfen wurde), dann die drei großen Lawren (Klöster), die patriarchalischen genannt und ein Kloster zweiter Classe. Endlich unterstehen noch der unmittelbaren Aufsicht der Synode die geistliche Commission im Lande der Osseten, die Aebtissinnen und Priorinnen der Nonnenklöster von der ersten Classe, die Vorsteher der Klöster in der Eparchie Kischinew, die Archimandriten von Georgien. Sind wir auch nicht so genau unterrichtet über die innere Verwaltung der Kirchenangelegenheiten unter dem Patriarchat, so läßt doch wohl das Angeführte kaum einen Zweifel, daß die Jurisdiction des einstigen Moskauer Patriarchen sich nicht so weit erstreckt haben kann als die heutige der Synode. Eine solche Ausdehnung ihrer Jurisdiction war die nothwendige Folge des Strebens nach Centralisation, das durch Peter d. Gr. in die politische Verwaltung des russischen Reichs gebracht, bei der gänzlichen Abhängigkeit der Kirchengewalt von der staatlichen sich auch der Synode mittheilen mußte. Dieses Streben nach Centralisation in Landeskirchen ohnedies unabwendbar, wird noch gefährlicher durch die ganz abstracte Stellung, welche die Synode als oberste kirchliche Behörde einnimmt. Das Patriarchat war an den bischöflichen Stuhl zu Moskau geknüpft, an den Stuhl eines bestimmten, aber beschränkten, gegen die übrigen Bisthümer hin abgegrenzten Sprengels. Schon dadurch war angedeutet, daß in gewisser Beziehung, d. i. in der ordentlichen Regierung ihrer eigenen Diöcesen, die Bischöfe ihm gegenüber eine selbstständige Stellung hatten, in gewisser Weise ihm coordinirt waren. Die nächste Thätigkeit des Patriarchen verlief in der Regierung seines Patriarchalsprengels und es lag deßhalb die Gefahr nicht so nahe, daß die centrale Thätigkeit einseitig überherrschend werde, diese wurde immer durch die auf das Particuläre (der Diöcese) gehende Thätigkeit moderirt. Diese solide Basis, wir möchten sagen, dieses Correctiv der centralen Thätigkeit fällt bei der Synodalregierung gänzlich weg; nur auf das Allgemeine gerichtet, muß ihre Thätigkeit eine centralisirende werden. So abstract hingestellt wie sie ist, kann sie die Grenze ihrer Befugnisse nicht einhalten und muß deßhalb ein bischöfliches Recht nach dem andern absorbiren. Schon von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet verstößt die Einrichtung der Synode gegen alle hierarchischen Principien. Ihr gegenüber muß die bischöfliche Monarchie in den einzelnen Diöcesen als eine Anomalie erscheinen. Noch bedenklicher wird die ganze Institution, wenn man den Umstand in Erwägung zieht, daß sämmtliche Mitglieder der Synode ganz beliebig vom Kaiser ernannt werden. Dieß kömmt einer gänzlichen Säcularisation beinahe gleich. Es ist nur noch der Unterschied, daß das Staatsoberhaupt, sich kirchlicher Personen (einiger Prälaten) bedient, um durch sie seine Gewalt über die Kirche ausüben zu lassen. Wie kann man da von einer Synode, d. i. Repräsentation, Vertretung reden, wo die Vertreter nicht von den Betheiligten, nämlich der Kirche (den Bischöfen), sondern von einer fremden, der weltlichen Authorität bezeichnet und berufen sind! Allerdings

kann man den Czaar deßwegen noch nicht den unumschränkten Herrn der russischen Kirche nennen, mit einem jus reformandi ausgerüstet, wie die teutsch-lutherischen Fürsten im Reformationszeitalter. Die Kirche hat noch ihr eignes Recht und ihr Rechtsbuch, das sie aus dem Orient mitgebracht. Aber es fehlt der berufene Vertreter und Vertheidiger dieses Rechts in der Kirche. Vielleicht hängt es auch mit dieser Verweltlichung des Kirchenregiments zusammen, daß unter der russischen Geistlichkeit, selbst unter ihren ersten Würdeträgern protestantisirende Ansichten ohne besondern Widerstand von Oben mehr und mehr um sich greifen, wie dieses Unterrichtete von verschiedenen Seiten aus berichten (Schmitt, kritische Gesch. der neugriechischen und russischen Kirche. Mainz 1840. S. 229. 230. bes. Anm. 2 u. ff. Hengstenberg, evangel. Kirchenzeitung. Jahrg. 1834. Nr. 71. und besond. Nr. 78. v. Harthausen, Studien über die inneren Zustände 2c. Rußlands. Berlin 1853. Bd. III. 208.). Von dem Verlust der kirchlichen Autonomie bis zum Verluste des kirchlichen Glaubensbewußtseins ist es ein so großer Schritt nicht. Endlich ist gewiß zur Bewahrung eines so zarten und sublimen Gutes, zur Bewahrung einer rein geistigen Sache, wie der Glaube ist, eine bureaucratische Behörde mit den vielen Augen, die doch nichts sehen und den vielen Händen, die doch nichts greifen, gewiß das alleruntauglichste Organ. Vgl. hierzu den Art. Russen. [Kerker.]

Συνοδος ἐνδημουσα, s. Griechische Kirche.

Synodus palmaris, s. Palmsynode.

Synopse der Evangelien ist eine übersichtliche Nebeneinanderstellung der Texte aller vier oder doch der ersten drei Evangelien in der Weise, daß sowohl die allen gemeinsamen als auch die nur dreien oder zweien gemeinsamen Abschnitte und Berichte neben einander zu stehen kommen, wobei aber zugleich, um den Evangelientext vollständig beisammen zu haben, auch jene Berichte aufgenommen werden, welche die einzelnen Evangelisten ausschließlich eigen haben. Eine Synopse der Evangelien ist daher ziemlich dasselbe, was eine Harmonie der Evangelien (s. d. A.), nur daß es sich bei letzterer zugleich um die Nachweisung handelt, daß die evangelischen Berichte sämmtlich mit einander im Einklange stehen, einander ergänzen und vervollständigen, nicht aber sich widersprechen und einander ausschließen. Wer der Ueberzeugung ist, daß letzteres der Fall sei, kann immer noch eine Evangeliensynopse, wie z. B. Griesbach, nicht aber eine Evangelienharmonie entwerfen. Ueber die ältesten Versuche dieser Art s. Harmonie der Evangelien. Der erste davon war ganz harmonistischer, der zweite mehr synoptischer Art. In der Folge wurde das harmonistische Streben vorherrschend, wie namentlich in den vier Büchern Augustins de consensu Evangelistarum, und in dem Werke Gersons Concordia Evangelistarum sive monotessaron. Der Hauptgrundsatz, von dem hier ausgegangen wurde, daß die Evangelisten in ihren evangelischen Berichten keine chronologische Ordnung angestrebt haben, war im Ganzen richtig, aber in der Anordnung der Einzelheiten und der speciellen Durchführung der Harmonie wurde von Gerson viel Willkür geübt. Später als auch die Protestanten die Evangelien synoptisch und harmonistisch zu behandeln anfingen, gaben sie bald in Folge verkehrter Vorstellungen von der Inspiration der Schrift jenen richtigen Grundsatz auf, und schon Andreas Osiander setzte in seiner Harmonia Evangeliorum voraus, daß die Evangelisten, weil inspirirt, die Reden des Herrn verbotenus und seine Thaten wie seine Reden in der strengsten chronologischen Ordnung berichten. Abgesehen von allen andern Sonderbarkeiten, zu denen diese Voraussetzung führte, zeigte sich ihre völlige Verkehrtheit schon darin, daß man ihr zufolge fast alle die parallelen Abschnitte in den Evangelien, die sich auf einerlei Thatsache beziehen, als Berichte über verschiedene Thatsachen ansehen mußte, weil sie bei jedem Evangelisten in einem andern Zusammenhang vorkommen, und daher, wenn alle streng chronologisch berichten, die scheinbar identischen Begebenheiten nur wiederholte ähnliche sein können. Erst Chemnitz ging in seiner Harmonia evangelica wieder von dem Grundsatze aus, daß

die Evangelien keine durchgängige chronologische Ordnung beabsichtigten und veranlaßte dadurch eine andere Behandlungsweise der Sache, aber die speciellen Regeln, die er aufstellte, waren ungenügend und führten zu keiner Sicherheit. Letztere wurde auch später nicht erzielt durch Bengels „richtige Harmonie der Evangelien.“ Seine speciellen Regeln sind noch ungenügender als die chemnitzischen, welche er unberücksichtigt ließ, und gaben in der Anwendung eben so wenig Sicherheit. Bald nach Bengel gelangte die negative Kritik schnell zu großer Geltung, und je mehr man jetzt anfing, Unrichtigkeiten und Widersprüche in den evangelischen Berichten nicht nur anzuerkennen, sondern angelegentlich aufzusuchen und in Masse nachzuweisen, um so weniger konnte man mehr daran denken, diese Berichte in harmonischen Einklang bringen zu wollen, und erklärte sofort eine Evangelienharmonie für eine Unmöglichkeit. Auf diesem Standpuncte steht schon die Griesbach'sche Synopse, welcher die von Lücke und de Wette und die von Rödiger folgen. In den Leistungen jedoch von katholischen Gelehrten auf diesem Gebiete ist das harmonistische Streben vorherrschend geblieben, wie z. B. bei Thomas Beaux-Amis (Commentaria in Evangelicam historiam sive concordiam ex antiquis Ecclesiae patribus congesta etc. 4 voll. fol. Paris. 1582.), Seb. Barradius (Commentaria in concordiam et historiam evangelicam. 4 voll. fol. Conimbricae. 1599.), Franc. de Roxas (Concordia evangelica juxta literales, anagogicos, morales et allegoricos sensus. 2 voll. fol. Madr. 1621.), Bern. Lamy (Commentarius in Harmoniam seu Concordiam Evangelistarum cum variis dissertationibus. 2 voll. 4. Paris. 1699.). Unter den neuesten Synopsen sind hier noch zu nennen: Wieseler, chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpuncte der Voraussetzungslosigkeit. Hamburg 1843. Friedlieb, quatuor evangelia sacra in harmoniam redacta. Textum cum codice Ephraemi Syri regio nunc demum accurate contulit et variis lectionibus tum aliorum codd. tum vulg. editionis recentiorumque editionum praestantissimarum adjectis recognovit. Vratisl. 1847. Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien. Aus seinem Nachlaß herausgegeben von Burger. Erlangen 1848. Tischendorf, synopsis evangelica. Ex quatuor evangeliis ordine chronologico concinnavit praetexto brevi commentario illustravit ad antiquos testes apposito apparatu critico recensuit. Lips. 1851. — Ein Verzeichniß der besseren und bekanntesten synoptischen Evangelienausgaben s. bei Tischendorf a. a. O. S. IX. ff. [Welte.]

Synopsis bonorum, s. Kircheninventar.

Syntagma canonum. Neben dem Nomocanon (s. d. A.) wird dem Patriarchen Photius von Constantinopel noch eine zweite Canonensammlung unter dem Namen Syntagma canonum zugeschrieben, auf deren Vorhandensein zuerst Lambecius in seiner Beschreibung der Handschriften der kaiserl. Bibliothek zu Wien aufmerksam gemacht hat (Lambecii commentariorum de augustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber octavus. Editio altera studio et opera Kollarii. Vindobonae 1782. p. 904 seq.). Nach der genannten Wiener Handschrift besteht das Syntagma canonum aus folgenden Bestandtheilen: auf die Vorrede, welche die Ueberschrift führt: Photii patriarchae Constantinopolitani praefatio in syntagma canonum a se compositum, folgen die Summarien der Canonen der Apostel und der Synoden von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Sardica, Gangra, Antiochien, Laodicea, Ephesus und Chalcedon. Hierauf folgen Auszüge aus den Schriften des Theophilus und Dionysius von Alexandrien, Gregor von Neocäsarea, Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Amphilochius von Iconium, Cyrillus von Alexandrien, Gennadius von Constantinopel und Timotheus von Alexandrien. An diese reihen sich die Canones der fünften allgemeinen Synode, der Brief Leo des Großen an Flavian, die Synode von Carthago im J. 419 und die unter Cyprian im J. 256, die Synoden von Constantinopel vom J. 394 und 692, die zweite Synode von Nicäa im J. 787, das Schreiben des Patriarchen Tarasius von

Constantinopel an Papst Hadrian I., die Synoden zu Constantinopel unter Photius im J. 861 u. 879 und das Schreiben Athanasius des Großen an den Bischof Rufinian. Sodann folgen noch verschiedene weltliche Gesetze, nach diesen die Collectio capitulorum des Johannes Scholasticus und die 77. Novelle Justinians. — Als Zeit der Abfassung ist ohne Zweifel das in der Vorrede genannte Jahr 883 anzusehen, in welchem auch der Nomocanon verfaßt worden ist. — Die Bibliotheken zu Rom, Venedig, Florenz, Paris, Turin und München enthalten gleichfalls Handschriften des Syntagma, doch scheinen diese die ursprüngliche Form der Arbeit nicht mehr getreu darzustellen, sondern von spätern Händen Umarbeitungen erlitten zu haben. — Vergl. über die Wiener Handschrift: Spittler, Geschichte des canonischen Rechts rc. S. 184 f.; F. Kunstmann, die Canonensammlungen des Photius, in der Neuen Sion 1852, Beilage zu Nr. 138. — Ueber das Syntagma des Matthäus Blastares vgl. d. A. Nomocanonen, 5 — und Walter, Kirchenrecht, §. 79. [Kober.]

Syra, Bisthum in Griechenland, mit etwa 7000 Katholiken auf der gleichnamigen Insel. Die Altstadt Syra ist größtentheils von Katholiken bewohnt. In der Hafenstadt Hermopulis wurde eine neue katholische Kirche von einem öftreichischen Consul für mehr als 50,000 Thaler gebaut. Auf der Insel selbst befinden sich verschiedene Orden: 1) Jesuiten, 2) Capuciner, 3) Ursulinerinnen, 4) Dominicanerinnen, 5) Clarissinnen, 6) Schwestern des hl. Joseph. Nebstdem gibt es mehrere Bruderschaften. — Der Bischof von Syra ist zugleich apostolischer Delegat für das Festland von Griechenland, wo es folgende Gemeinden gibt: 1) Athen mit 2000 Katholiken, 3 Geistlichen und einer kleinen Moschee als Kirche. Um die Kosten einer neuen Kirche zu sammeln, bereist zur Zeit der Hochwürdige Giorgio Brindisi, Seminarregens zu Syra, das europäische Festland, aus dessen Munde ich die hier folgenden Angaben habe, und der auch die Verantwortlichkeit dafür tragen mag. Die neue Kirche soll, wie billig, zu Ehren des hl. Dionysius, des Areopagiten gebaut, und auf eine ihrer Bedeutung entsprechende Weise ausgestattet werden. 2) In dem Pyräus, der Hafenstadt von Athen, gibt es 2—300 Katholiken, meistens Fremde. Die dortige katholische Kirche wurde von der Kaiserlichen Familie von Oestreich und unter Leitung des öftreichischen Gesandten Prokesch von Osten gebaut. 3) In Hiracli, in der Nähe von Athen, wohnen katholische Teutsche aus Bayern, an 40 Familien. Die dortige gothische Kirche, geweiht vor etwa 6 Jahren, wurde gebaut aus den Mitteln des Ludwigsvereins in Bayern. Fr. Linde in München, Convertitin aus der Schweiz, hat dazu ein Altarbild des hl Lucas, Kirchenpatrons, im Werth von 1000 Thaler, geschenkt; dieselbe arbeitet gegenwärtig an einem Bilde des hl. Georg für Syra. 4) In Nauplia befinden sich 200 Katholiken, welche eine schöne Kirche besitzen. Das Gebäude war für eine Moschee bestimmt, ist aus viereckigen sehr festen Steinen, sogenannten Feuersteinen großartig erbaut; über den Bau aber kam die griechische Revolution; die Türken wurden vertrieben; und die Regierung übergab das Gebäude den Katholiken. 5) In Patras gibt es 1000 Katholiken, meistens Italiener. Die dortige schöne Kirche ist aus Mitteln des Missionsvereins, und auf Betreiben des jetzt verstorbenen Bischofs Blancis von Syra, gebaut worden. 6) Auch zu Navarin ist seiner Zeit durch einen frommen Privatmann eine Kirche gebaut worden, an der sich aber jetzt kein Priester befindet, da sich der Handel von diesem Platze gezogen, und darum auch die fremden Katholiken sich entfernt haben. — Neben dem Bisthum Syra gibt es ein Erzbisthum Naxos mit etwa 300 Seelen. Der Erzbischof Castelli ist im J. 1852 gestorben. Auf Naxos besteht eine Mission der Lazaristen, welche das frühere Jesuitenhaus haben; ferner finden sich daselbst Capuciner und Ursulinerinnen. Zu Naxos gehört die Insel Paros, wo sich einige katholische Familien mit einem Capuciner befinden. — Ein weiteres Bisthum ist Tyna, mit den Inseln Kynos, Mykonos, Andros, umfaßt 40 katholische Dörfer mit 7—8000 Katholiken, wovon

etwa der vierte Theil zu Constantinopel oder Smyrna lebt. Es gibt 38 Pfarrer, wovon 12 Canoniker sind, d. h. als Pfarrer gewisse Ehrenrechte haben. Auf Tyna besteht ein Jesuitenkloster. — Ein viertes Bisthum ist Santorin, mit 900 Diöcesanen, welche zufällig die reichsten der Insel sind, neben 13,000 Schismatikern. Es befinden sich daselbst Lazaristen, barmherzige Schwestern und Dominicanerinnen. — Die Gesammtzahl aller Katholiken in Griechenland gibt Herr Brindisi auf 26—30,000 an. Die größten Verdienste um dieselben hat sich der Bischof Blancis von Syra erworben. Sein Leben findet man u. a. in den katholischen Blättern aus Franken, im Decemberheft von 1851. Blancis wurde geboren bei Alessandria, trat in den Franciscanerorden, kam im J. 1800 nach Smyrna, wo er ein eigenes Hospital für östreichische Unterthanen gründete, und die Pestkranken selbst pflegte; dadurch erlangte er solche practische Kenntnisse über diese Krankheit, daß er auch für Aerzte eine Auctorität wurde. Später kam er an die Kirche unserer Lieben Frau nach Constantinopel, welche unter Oestreichs Schutze stand. Hier war er beim Ausbruche der griechischen Revolution, nahm bei 4200 Griechen allmählig in sein Kloster auf, und schickte sie unter verschiedenen Flaggen an sichere Orte. Am 8. Dec. 1825 nahm er Besitz von dem Bisthume Syra, welches er sozusagen, aus seinen Ruinen wieder aufbaute und erweiterte. Er baute die Cathedrale zum hl. Georg in Syra, die Pfarrkirche S. Sebastian und die Kirche der Jesuiten zum hl. Johannes ebendaselbst; errichtete das Kloster der Schwestern vom Herzen Mariä mit einem bereits blühenden Mädcheninstitut, errichtete in seinem Bischofshof ein Seminar, und baute einen neuen Bischofshof. Seit dem J. 1834 war er apostolischer Delegat für Griechenland. Er starb am 30. October 1851, im 81. Jahre seines Lebens, im 54. seines Priesterthums, ruhig und sanft, arm an Gütern, reich an Verdiensten. Nicht nur die Katholiken trauerten um ihn, auch die Griechen legten die rührendste Achtung für ihn an den Tag. An seine Stelle trat sein bisheriger Coadjutor Joseph Alberti aus Smyrna, Zögling der Propaganda, welcher in die Hände des Erzbischofes Mussabini von Smyrna den bischöflichen Eid ablegte, und, wie sein Vorgänger, apostolischer Delegat für Griechenland ist. — Nach der neuesten Zählung hat Griechenland überhaupt eine Bevölkerung von 995,866 Seelen, davon kommen auf das Festland 258,000; auf den Peloponnes 504,000; auf die Inseln 258,000 Seelen (Allg. Ztg. vom 6. März 1852). — Die östlichen Inseln des ägäischen Meeres gehören zu Kleinasien und damit zur Türkei. Auf der Insel Scio besteht ein katholisches Bisthum, das zur Zeit der Bischof Justiniani leitet. Im J. 1852 wurden die Katholiken auf Scio von den dortigen Griechen fast zu Tode gequält. Wir lesen darüber aus Smyrna vom 4. October 1852: „das Erscheinen der türkischen Flotte vor Chios (Scio) hat den Zweck, den Fanatismus der griechischen Christen gegen die Lateiner (Katholiken) in Zügel zu halten. Die letztern, deren Zahl 200 nicht übersteigt, sind von Seiten der Orthodoxen, deren Anzahl 50,000 beträgt, tausenden von Plackereien ausgesetzt. Vor 6 Monaten mußte sich der französische Generalconsul von Smyrna mit einem Kriegsschiffe zum Schutze seiner Landsleute dahin begeben. Diese Woche erst wurden der Bischof Giustiniani, mehrere barmherzige Schwestern und andere Einwohner von jenen Fanatikern öffentlich insultirt. Sobald das Geschwader auf der Rhede bleibt, wird die Ordnung nicht weiter gestört, sobald es sich aber entfernt, dürften die Gehässigkeiten von neuem beginnen, weil die öffentlichen Behörden ohne alles Ansehen sind" (Allg. Ztg. vom 15. Oct. 1852). — Zu Salonichi besteht eine Mission der Lazaristen; auf der Insel Candia ist eine Mission der Capuciner. Die Minoriten haben Missionen auf Rhodus, in Metelin und in Ayvali, wo aber überall nur wenige Katholiken sind. — In Smyrna gibt es 14,000 Katholiken, wie uns Mislin in seinen „Heiligen Stätten" S. 165 (Regensburg 1852) berichtet, bei welchem man das Nähere über die vortrefflichen Institute der Katholiken daselbst findet. — Derselbe Mislin sagt (S. 181), daß

er auf Rhodus die „unbedeutende Kirche der Katholiken“ besucht habe. Ueber die Katholiken auf Cypern berichtet uns Roß und Mislin. Roß (s. „Reisen nach Kos, Rhodus und der Insel Cypern, 1852) reiste im J. 1845 auf Cypern, und zählt bei einer Gesammtbevölkerung Cyperns von 120,000 Seelen nur 1000 Katholiken, 500 in der Hafenstadt Larnaka, einige wenige in Nikosia und Limessus, die übrigen in einigen maronitischen (christlich-arabischen) Dörfern. Als er nach Larnaka kam, bauten die Franciscaner eben an einer neuen Kirche. Mislin, der im J. 1848 reiste, sagt (S. 185): „die Franciscaner zu Larnaka haben eine neue Kirche gebaut, die noch nicht ganz vollendet und eine der schönsten ist, die ich in der Levante gesehen habe.“ Nach Roß gibt es in der Hauptstadt Nikosia Franciscaner (S. 104 a. a. O.), während die Mönche zu Larnaka nach ihm Capuciner sind. Ueber die Ureinwohner Cyperns handelt Roß, besonders ausführlich Movers in den „Phöniciern“, und ein im J. 1852 von dem Herzog Luynes erschienenes Werk über die cyprischen Inschriften. — Auf den jonischen Inseln gibt es bei einer Bevölkerung von 240,000 Seelen 35,000 Katholiken unter dem Erzbischofe von Corfu und dem Bischofe von Zante und Cephalonia. — Ausführliches über die oben erwähnten Missionen findet man auch in: Les actes des apôtres modernes T. II. Paris 1852; in den Annalen des Glaubens, und im „Katholik“, 25. April 1847, „Kirchliche Zustände in Griechenland.“ [Gams.]

Syracus, *Συρακοῦσαι*, die bekannte berühmte Stadt auf der Insel Sicilien, sie bestand zur Zeit ihrer größten Ausdehnung (unter Dionysius I.) außer den Vorstädten aus 5 durch besondere Mauern umgebenen Haupttheilen: d. Insel Ortygia, Achradina, Tyche, Neapolis, Epipolä; der Apostel Paulus kam hieher, als er nach Rom geführt wurde, vgl. Apg. 28, 12.

Syrien, das alttestamentliche, s. Aram.

Syrien. Daß das Land, welches dort im fernen Oriente es wagt seit Jahrtausenden, mittelst seines Gebirgszuges die Wogen des Mittelmeeres zurückzuweisen, und dieses Meer von einer Vermählung mit dem indischen Meere abzuhalten, ein wichtiges, ein bedeutsames Land genannt werden müsse, braucht wohl nicht erinnert zu werden. Auf einem Hügel Syriens (wenn dieser Name besonders in der jetzt gebräuchlichen Bedeutung genommen wird) hat sich in grauer Vorzeit des Menschengeschlechtes der einzige, dem wahren Gotte auf der Erde gewidmete Tempel befunden und nur ein paar hundert Schritte abendwärts davon ist auf einem anderen Hügel die Erlösung des Menschengeschlechtes bethätigt worden. Syrien ist der Mittelpunct der Erde und das Christenthum, die göttliche Erleuchtungs- und Heils-Anstalt für die gesammte Menschheit hat hier ihre Wiegentage verlebt. Das Land Syrien, die östlichste Einfassung des Mittelmeeres bildend, ein Land, beiläufig 180 Stunden von Norden nach Süden und 50 Stunden in mittlerer Ausdehnung von Osten nach Westen groß, $1/5$ von Teutschland gleich, wurde seinem größeren Theile nach beherrscht zur Zeit Christi von Antiochien aus, indem dort der römische Statthalter seinen Sitz hatte, während der südliche Theil anfangs zu Jerusalem einen Schattenfürsten besaß, dessen Tod nur abgewartet wurde, um das Land unter mehrere ohnmächtige Fürsten zu zerstückeln. — Die Boten des Evangeliums begriffen leicht, daß außer Jerusalem die erste große Stadt, die im geistigen Eroberungszuge in Angriff genommen werden müsse, die eigene Landeshauptstadt sei und wirklich sehen wir auch die jugendlichen Schwingungen hauptsächlich zuerst dahin gerichtet. Antiochien, die Hauptstadt Syriens, die Stadt von einer halben Million Menschen bewohnt, wird 7 Jahre lang die Hauptstadt der Kirche, denn deren Oberhaupt hält sich so lange dort auf, in ihren Mauern kommt der Christenname zur Welt. Das Christenthum seinerseits hat den Ort seiner eigentlichen Geburt als solches geehrt. — Wie uns aus Binterims Denkwürdigkeiten I. Bd. II. Thl. S. 499 klar wird, umfaßte Syrien beim Schlusse des vierten Jahrhunderts mit Antiochien und Jerusalem, den zwei Hauptgemeinden, 119 Bischofssitze, die eine christliche Bevölkerung

von vielen Millionen enthielten. Doch, wie bei allen irdischen Verhältnissen ein Wechsel und Fortschreiten entweder zum Besseren oder zum Schlechteren ist, die syrische Kirche auf den Höhepunct des Glanzes gestellt, wird zerrissen durch die Ketzerei und Ketzer und ausgeartete Rechtgläubige werden niedergeschmettert durch Mohammeds Schüler, das Land, Jahrhunderte lang der Zankapfel zwischen dem Morgen- und Abendlande nimmt von allen Nationen fast Bestandtheile in sich auf und stellt sich nun dem Auge des Beschauers in unseren Tagen als eine ethnographische Musterkarte dar. — Der Verfall der syrischen Kirche datirt sich von dem Ende des fünften Jahrhunderts her. Siehe die Artikel Monophysiten und Jacobiten. — Syrien ward ein Tummelplatz der Völker, 636—638 ward es von den Arabern erobert, 977 ward Antiochien mit einem Theile des Landes wieder Provinz des griechischen Reiches, 1064 drangen die Seldschucken ein und 1097 pflanzten die Kreuzfahrer auf den Zinnen Antiochiens so wie 1099 auf den Zinnen Jerusalems ihre Siegeszeichen auf, 1149 eroberte Antiochien der Sultan von Aegypten, 1517 ward Selim der Türke Herr des Landes, beim Anfange unseres Jahrhunderts sah Syrien französische Krieger in seinem Weichbilde, drei Jahrzehende später Aegypter, Oestreicher und Engländer nacheinander als Sieger und hat in neuester Zeit wieder unter türkischen Scepter gestellt, am Libanon die Gräuel der Drusen (s. d. A.) gesehen. Doch inmitten aller dieser Umwälzungen hat eine sehr große Anzahl von Menschen, die Syrien bewohnten, das christliche Glaubensbekenntniß behalten. Europa, das beim Anfange unseres Jahrtausends Syrien in ein europäisches Land umwandeln wollte, und tausendmaltausend Krieger dahinsandte, ohne eine nachhaltige Verbindung erzwecken zu können, hat seit einer Reihe von sechs Jahrhunderten Eroberer anderer Art abgesandt, denen es besser gelungen ist als den ersteren. Syrien wird als ein Missionsland behandelt und Schüler des hl. Franciscus, Vincenz von Paul, Ignatius und Söhne vom Berge Carmel, zusammen vielleicht ein halbes Tausend an der Zahl halten das Land in seinen Hauptpuncten besetzt und was dem Schwerte nicht gelungen, scheint allmählig der sanfteren Belehrung wieder glücken zu wollen. — Nach den Zusammenstellungen, die Referent gemacht hat, glaubt er sich zu der Behauptung veranlaßt, daß in unseren Tagen das in 4 Paschalicks (Acre, Damascus, Aleppo und Tarablus) getheilte Syrien 700,000 Christen wohl enthalten werde. Der Britte Dr. John Bowring rechnet um 1840 etwas über 600,000 unter 1500—1,800,000 Bewohnern überhaupt, Perrier gibt 870,000 Christen an unter 2,828,000 Gesammtbevölkerung. — Betrachten wir die Masse dieser unserer morgenländischen Brüder nach den bedeutendsten Ortschaften, wo sie sich aufhalten, so zählt Damascus unter 140,000 Bewohnern 20—21,000 nach v. Geramb, Aleppo unter 70—74,000 nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 20,000, Tarablus unter 17,000 gegen 3000, Beiruth unter 15,000 gegen 4000, Bethlehem unter 3800—3900 über 3600 nach v. Geramb, Nazareth unter 3000 beiläufig 2000, Jaffa, das alte Joppe unter 6—7000 Bew. gegen 600, endlich Jerusalem, die Wiegenstadt unserer hl. Religion unter 23,000 nach einer ganz neuerlich in der Sion veröffentlichten Nachricht 7480 derselben. — Wenden wir aber unsern Blick auf das Glaubensbekenntniß, dem diese Siebenhunderttausende huldigen, so dürften sie, im Lichte der Gegenwart betrachtet, in zwei Theile zerfallen, von denen jeder dem andern an Anzahl der Participirenden fast völlig gleich käme. Die eine Hälfte der syrischen Christen steht mit Rom in Glaubensgemeinschaft und ist sonach katholisch, die andere Hälfte aber ist dieser Glaubensgemeinschaft abhold und ist schismatisch und häretisch. Nach den historisch-politischen Blättern 1840 soll Bowring seine 600,000 Christen, die er bei Syrien rechnete, so eingetheilt haben, daß 345,000 auf die Griechen, 26,000 aber auf die Katholiken und Maroniten kämen. Beide Zahlen zusammengerechnet, machen nur 371,090, nicht aber 600,000. Soll hier etwa für 26,000 gelesen werden 260,000? Es käme zwar dann der Wahrheit näher,

doch halten wir diese Zahl noch für zu gering und werden die Behauptung, daß sicher über 300,000 Katholiken in Syrien gerechnet werden können durch Zeugnisse unterstützen. Die Katholiken Syriens zerfallen hinsichtlich ihrer Nationalität in fünf Theile, Maroniten, Griechen, die man Melchiten nennt, eigentliche Syrer, Armenier und Christen aus abendländischen Gegenden, denen vermöge des Ritus noch Araber, Maroniten u. s. w. an einigen Orten angeschlossen sind. Jeder Theil hat ein kirchliches Oberhaupt, dem der erhabene Name „Patriarch" zukommt. An Anzahl über alle hervorragend sind die Maroniten (s. d. A.). Ihre Anzahl ist in neueren Zeiten sogar allein auf 500,000 angegeben worden, Annalen der Verbreitung des Glaubens 1840, wir glauben, daß die Hälfte dieser Zahl der Wahrheit am nächsten komme, was sich auch mit den verschiedenen Aeußerungen der Missionäre, die Jahre lang in Syrien gelebt haben, vereinigen läßt. Nach des Hochw. Herrn Auvergne, Erzbischofs von Iconium, Mittheilung befinden sich solcher Maroniten zu Aleppo 1500, zu Beiruth 2000, zu Said, dem alten Sidon, 900 u. s. w., auf dem Libanon aber, wo der Hauptsitz dieser Nation ist, sollen nach Dr. Felsecker im Jahre 1840 an steuerpflichtigen Maroniten 77,589 gezählt worden sein, also über 77,000 Menschen von 15—60 Jahren, ohne noch die Geistlichkeit und die Häuptlinge beizurechnen, wodurch wenigstens diese Anzahl dann auf 80,000 sich steigern und mit Beirechnung der Menschen unter 15 und über 60 Jahren ein Resultat dem unsrigen gleich lieferte. — Mit einem Bestande von beiläufig 50,000 Seelen folgen auf die Maroniten der Bedeutsamkeit nach die katholischen Griechen, hier Melchiten (s. d. A.) genannt; sie bewohnen nach der Mittheilung der Missionäre, die ihnen einstimmig diese Anzahl geben, die größeren Städte: Damascus, wo das Oberhaupt seinen Sitz hat, Aleppo, wo deren 7000, Sur (Tyrus), wo 700, Saida (Sidon), wo 1100, Beiruth, wo 800 derselben sich aufhalten u. s. w. — Die katholischen Syrer belaufen sich der Zahl nach nur auf beiläufig 4000 Seelen, wie die Missionäre berichten, womit auch die Angabe des schismatischen Patriarchen (nach kath. Kirchenzeitung 1840), 810 Familien zu Aleppo, übereinstimmt. Gleich groß mag die Zahl der katholischen Armenier (s. d. A.) auf Syriens Boden sein — auch ihr Hauptpunct ist Aleppo, wenige Familien und einige Ordensmänner, unter diesen das kirchliche Oberhaupt oder der Patriarch halten sich auf dem Libanon auf. Noch übrigt uns zu erwähnen der Katholiken Syriens, die dem lateinischen Ritus huldigen. Jerusalem ist in den Kreuzzügen ein lateinisches Patriarchat geworden, d. i. ein Bisthum erster Classe in der Reihe der katholischen Bisthümer, wo die lateinische Sprache beim Ritus in Gebrauch ist. Durch sechs Jahrhunderte hindurch war der Patriarch verhindert, Residenz zu halten und einer der Prälaten Roms führte nur den Titel von der hl. Stadt. Dem in vieler Hinsicht so denkwürdigen Pontificate unseres hl. Vaters Pius IX. ist es wieder vorbehalten gewesen, den interimistischen Zustand zu beendigen und den Patriarchen der Wiegenstadt des Christenthums zu restituiren. Siehe den Artikel Jerusalem. Das Patriarchat Jerusalem umfaßt das ganze Paläſtina oder das hl. Land, außer Jerusalem, wo wir 1500 Katholiken angegeben haben, die bisher von den Franciscanern (s. d. A.) bedient wurden, nun aber statt des Custos den Patriarchen an ihrer Spitze sehen, zählt von lateinischen Gläubigen Nazareth 1000—1200, Bethlehem 1800, Jaffa 360 bis 400, Ramla, Kaifa am Fuße des Carmel u. s. w. mehrere, nordwärts von diesen wohnend sind Gläubige des lateinischen Ritus zu Aleppo 500, zu Beiruth 200, zu Said 100, zu Latakia 150 u. s. w. unter der Jurisdiction des apostol. Delegaten, der Erzbischof i. p. ist. — Dieses ist der Bestand der katholischen Christenheit Syriens. — Was die akatholische jedoch christliche Bevölkerung betrifft, so sind hier voran zu setzen die schismatischen Griechen. Sie bewohnen nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 1834 mit den Arabern die Dörfer und bilden den Bauernstand, so wie sie in den Städten das gemeine Volk ausmachen.

Ihre Zahl mag 300,000 übersteigen. Nach v. Geramb sind zu Damascus, wo sie einen Patriarchen (genannt von Antiochien) haben, 5—6000, zu Bethlehem 1800, zu Nazareth 1000, zu Jaffa 260—300, zu Jerusalem wohl an 4000 (vergl. d. Art. Griechische Kirche). — Auf die schismatischen Griechen folgen der Zahl nach die schismatischen Syrer oder Jacobiten. Nach dem protestantischen americanischen Missionär Southgate, der darüber von dem Patriarchen dieser Secte selbst belehrt sein will, wohnen von diesen Jacobiten im Umfange Syriens 1345 Familien, was auf 6725 Seelen schließen läßt. — Syrien hat auch schismatische Armenier (s. d. A.) zu Jerusalem 4—500, zu Bethlehem 50—60, ein paar hunderte zu Aleppo (vergl. hiezu auch den Art. Antiochien, Patriarchat). — Endlich gibt es in Syrien noch Christen englisch-preußischer Farbe, sie sind indeß so wenig zahlreich, daß wir die Besorgnisse, welche die historisch-politischen Blätter bei der Begründung eines Bisthums zu Jerusalem für diese Christen ausgesprochen haben, als völlig begründet erkennen konnten (siehe den Art. Jerusalem, Patriarchat). — So ist die christliche Bevölkerung Syriens gestaltet. — Noch erübrigt uns die Beantwortung einer Frage. Welches ist das Verhältniß der beiden Haupt-Potenzen zu einander? ist es ein stabiles oder ist eine derselben der anderen gegenüber und auf Kosten der andern im Fortschritte begriffen? Thatsachen aus der neuesten Zeit liegen vor uns, die beweisen, daß die katholische Wahrheit im Fortschritte nach außen begriffen sei. Der Hochw. P. Guardian des hl. Grabes schreibt nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 1851 von Jerusalem aus unter dem 18. Sept. 1850 folgendes: „In der Ueberzeugung, daß es nicht ohne Interesse sein wird, eine kurze Uebersicht über die im Laufe dieses Jahres zur größeren Ehre Gottes, zur Vermehrung der Frömmigkeit und zur Verehrung des hl. Grabes von uns gemachten Fortschritte zu geben, füge ich folgendes bei: Unsere Missionäre führten unterm Beistand Gottes vom Schisma zum Katholicismus zurück 628. Von jenen, welche von der hl. Mutterkirche weniger abwichen, wurden wieder mit ihr vereint 58, Türken tauften sie 3, Protestanten mit Bedienung 10. Gegenwärtig stehen Protestanten in der Katechese 3, Juden wurden getauft 3. Summe 706." Gleiche Nachrichten mit geringer Abweichung der einzelnen Zahlen sind in früheren Jahren veröffentlicht worden. — Und so ist denn Syrien das Land, das der Menschengeschichte den Anfangspunct gab, das Land, das ihr auch die Vollendung geben zu wollen scheint. Videamus, quomodo dimicent castra Dei cum castris hominum! [P. Karl vom hl. Aloys.]

Syrische Bibelübersetzungen, s. Bibelübersetzungen Bd. I. S. 937.

Syrische Sprache, s. semitische Sprache.

Syrmium, Bisthum, s. Kolocza.

Syropulus, Silvester, war Großecclesiarches, also einer der Großwürdenträger (Crucigeri) der Patriarchalkirche von Constantinopel, im 15. Jahrhundert, und war von Anfang bis zu Ende bei der großen Unionssynode von Ferrara-Florenz (s. d. Art. Ferrara-Florenz) im Gefolge des Kaisers und des Patriarchen anwesend gewesen. Aber er gehörte auch von Anfang an zu denen, welche, wie Marcus Eugenicus, der Metropolit von Ephesus, von einer Union mit den Lateinern nichts wissen wollten (s. d. Art. Marcus Eugenicus). Unredlicher jedoch, als dieser, legte Syropulus seinen Unionshaß nicht offen an den Tag, ja er unterschrieb sogar das Unionsdecret, und gab sich damit den Anschein, als ob er den Abschluß der Einigung billige und ihr beitrete. Dieser Zwang, den er sich aus Menschenfurcht und um nicht aus der Hofgunst zu fallen, selbst auferlegt hatte, ließ in seinem Herzen eine nur um so größere Erbitterung gegen die Synode von Ferrara-Florenz zurück, und er machte diesem Grolle endlich und reichlich in seiner Geschichte dieses Conciliums Luft. Eine Schrift von solchem Charakter mußte natürlich in der Periode der groben Polemik zwischen Katholiken und Protestanten für einen Vollblut-Antipapisten ein Leckerbissen erster Classe sein, und der angli-

canische Theologe **Robert Creyghton** gewährte sich den Genuß, dieses Buch, soweit es noch vorhanden war, mit lateinischer Uebersetzung der gelehrten Welt mitzutheilen. Diese seine lateinische Uebersetzung aber ist sehr ungenau, absichtlich zu Ungunsten Roms vom Texte abweichend, und außerdem hat er in einer langen, viele Bogen umfassenden Präfatio zahlreiche Belege von Mangel an Wahrheitsliebe und Geschichtskenntniß gegeben. Voll von servilen Schmeicheleien ist außerdem die an König Carl II. von England gerichtete Dedication. Diese Creyghton'sche Ausgabe erschien im J. 1660 zu Haag in den Niederlanden unter dem Titel: Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio, graece scripta per Sylvestrum Sguropulum. Es gehörte nämlich mit zu den Thorheiten Creyghthon's, daß er den Namen des Syropulus sozusagen besser wissen wollte, als dieser selbst. Er wußte, daß die Unterschrift des Florentiner Concils ganz deutlich das Wort Syropulus zeigt; deßungeachtet vermuthete er, derselbe werde Sguropulus geheißen haben (s. Praefat. p. 5). — Gegen Creyghton, seine Vorrede und seine lateinische Uebersetzung trat nach kurzer Zeit Leo Allatius (s. d. A.) in die Schranken mit seinem Werke: Leonis Allatii in Roberti Creygtoni apparatum etc. Romae 1674, wovon jedoch nur der erste Quartband erschienen ist. Mit Zuziehung dieser Allatius'schen Kritik und überhaupt mit Vorsicht angewendet ist die Schrift des Syropulus als eine der Hauptquellen für die Geschichte der Florentiner Synode zu erachten. Vgl. meine Abhandlung über die temporäre Wiedervereinigung der griechischen mit der latein. Kirche, zweiter Artikel, Tübinger Quartalschrift, 1847, Heft 2. S. 187 ff. [Hefele.]

Szathmar, Bisthum, s. Erlau.

Szoldrski, Andreas, Bischof von Posen (1636—1650) brachte große Opfer zur Wiederherstellung und Ausschmückung der Domkirche, welche am 30. Juli 1622 durch eine Feuersbrunst zerstört worden war und wegen eingetretener Kriegs- und Pestzeit mehrere Jahre in Ruinen gelegen hatte; und gründete bei derselben mehrere noch jetzt bestehende Stiftungen. Auch gewährte er der Lubranskischen Schule durch Ueberweisung eines bedeutenden Kapitals die Mittel zur Unterhaltung der nöthigen Zahl von Lehrern; außerdem aber gründete er ein besonderes noch heute seinen Namen führendes Convict zur Erziehung von 10 adeligen Jünglingen und dotirte dasselbe mit dem Ertrage eines aus seinem Privatvermögen angekauften Gutes. Vergl. hiezu den Art. Lubranski.

T.

Tabennesus, s. Pachomius.

Tabernaculum gestatorium, s. Monstranz.

Tabernakel (Tabernaculum, Armarium, Armariolum), nennt man den Behälter, in welchem das Venerabile, oder vielmehr das Gefäß, in welchem sich das Venerabile im Gotteshause befindet, reponirt wird. Er ist eine Nachahmung des hl. Zeltes der Israeliten (vgl. 2 Mos. 26), und daher auch seiner Form nach, sei er Schrank oder Wendekasten, mehr oder weniger eine Art von Zelt (s. d. A. Stiftshütte). Da in der Regel das Venerabile nur in Pfarrgotteshäusern und Curatkirchen reponirt wird, so findet man folgerichtig auch nur in diesen Tabernakel. Der Platz, auf dem der Tabernakel im Gotteshause aufgerichtet wird, ist gewöhnlich der Hochaltar, seltener ein Seitenaltar, noch seltener ein Schrank in der Wand der Seitenmauer. Eine bestimmte Vorschrift hierüber fehlt; nur in den Cathedralkirchen darf der Hochaltar nicht hiezu verwendet werden (S. R. C. 28 Nov. 1594). Befindet sich der Tabernakel auf dem Altare, so nimmt er die Rückseite der Mitte des Altartisches ein, so daß noch immer der nothwendige Platz übrig bleibt, um auf der Vordermitte bequem celebriren zu können. Er gilt als Repositionsort des Allerheiligsten jedem Christen als das Heiligthum der Kirche, das nicht genug in Ehren gehalten werden kann. Aus dieser Ursache wird schon große Sorgfalt auf das Holz verwendet, aus dem er gefertigt wird: auch gibt es Tabernakel aus Marmor, Erz u. s. f. Noch mehr sorgt man für eine passende Verzierung. Bald faßt man ihn in Gold, bald in Silber, noch öfters wird er wenigstens ausgemalt. Die innern Wände werden häufig mit Seitenstoffe austapezirt. Auf der Außenseite liebt man Engelsfiguren und andere Statuen. Mitunter ruht ein geschlachtetes Lamm auf demselben. Um das Venerabile nicht der Gefahr auszusetzen, von Laien zu abergläubischen oder frivolen Zwecken mißbraucht zu werden, hat er auf der Vorderseite ein verschließbares Thürchen (c. 1. X. 3. 44), zu dem der Schlüssel, der in vielen Bisthümern silbern oder wenigstens vergoldet sein soll, von dem Geistlichen der Kirche aufbewahrt (Conc. Prag. a. 1605 tit. 18; Conc. Hort. an. 1757 tit. 2. c. 4), somit weder dem Meßner noch irgend einem Laien anvertraut werden soll, (Conc. Aug. an. 1610 p. 1. c. 57 Conc. Warm. an. 1610). Findet sich auf dem Thürchen eine Abbildung unsers Herrn und Heilands, so darf vor dasselbe nichts gestellt werden, was den Anblick der Sculptur hindern würde (S. R. C. 22. Jan. 1701). Auch ist es unerlaubt, im Tabernakel selbst Reliquien, die hl. Oele, oder irgend ein anderes Kirchengeräthe aufzubewahren (S. R. C. 22. Febr. 1593). Ehe ein neuer Tabernakel in einer Kirche aufgestellt wird, muß er benedicirt werden, wozu nur ein Bischof oder speciell delegirter Priester ermächtigt ist. — Sehr schwierig ist die Frage, seit wie lange man sich in der Kirche zeltförmiger Behälter bediene, um innerhalb derselben das Gefäß mit dem Allerheiligsten aufzubewahren. Viele Jahrhunderte hindurch weiß man nämlich nur von Gefäßen für das Allerheiligste allein, so daß man bloß darnach fragen kann, an welchem Platze man damals diese Gefäße niederstellte. Ja noch in der neuern Zeit gibt es Kirchen, in denen das Venerabile ohne Tabernakel aufbewahrt wird. So redet Martene von

solchen, in denen die Hostienbüchse einfach über dem Altar hängt (de ant. Eccl. rit. l. 1. c. 5. art 3) Mabillon berichtet auch (It. Ital. p. 92), es hänge die Büchse in der Basilica zum hl. Kreuz in Rom ganz offen; nur sei der Platz geschmückt. Eine Synode von Lüttich im J. 1287 (c. 5) stellte es noch frei, das Allerheiligste entweder unter dem Altare oder im Armariolum aufzubewahren. Eine ähnliche Freiheit setzt auch Wilhelm Durand voraus; da er einfach erzählend bemerkt, es werde in einigen Kirchen auf dem Altar ein Tabernakel zur Aufbewahrung der Eucharistie und der Reliquien gestellt (Ration. l. 1. c. 2). Selbst Odo von Paris begnügt sich am Ende des zwölften Jahrhunderts zu verordnen, es soll das Venerabile auf einem anständigen Platze des Altars aufbewahrt werden. Den Uebergang zur neuern Disciplin dürften die Baldachinartigen Ciborien gewesen sein, die ehemals in vielen Kirchen über dem Hochaltare sich befanden, ursprünglich eingeführt wurden, um den Altartisch vor Staub zu schützen, zuletzt aber auch dazu dienen mochten, das Gefäß mit der Eucharistie darin aufzuhängen (Cfr. Mabill. in praef. ad Liturg. Gallic.). Früher scheint man dieses Gefäß in der Sacristei (Cfr. Mabill. Comment. in Ord. Rom. p. 139), oder überhaupt innerhalb der Altäre (Const. apost. l. 8. c. 20) aufbewahrt zu haben. Vgl. die Art. Baldachin, Hochwürdigstes Gut, Reposition und Repositionsaltar. [Fr. X. Schmid.]

Taboriten, s. Husiten und Böhmische Brüder.

Tafelgelder, s. Abgaben.

Tafelgut, s. Mensa episcopalis.

Tag, sein Beginn und Schluß, Zählung der Stunden des Tages. Der Tag im weitern Sinne, d. h. der Termin, binnen welchem sich die Erde um ihre Axe dreht, und der selbst wieder wegen des Wechsels von Licht und Finsterniß in Tag (im engern Sinne) und Nacht eingetheilt wird, zerfällt in 24 Stunden von gleicher Länge. Die Art, diese Stunden zu zählen, ist nicht immer und überall dieselbe. In der alten Zeit der Kirche zählte man nach dem Beispiel der Juden (1 Mos. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31; 3 Mos. 23, 32) den Tag, von Sonnenuntergang bis wieder Sonnenuntergang, so daß z. B. der Sonntag am Samstag Abends begann und am Sonntag Abends aufhörte (Augustin. serm. 251 de temp. al. 280 app.; Conc. Francoford. an. 794 c. 21; Capit. Ahyt. Basil. c. 8. Conc. Rotomag. an. 878 c. 15; Ord. Rom. Vulg.). Bei den Griechen ist es noch jetzt so (Leo Allat. de dom. et hebd. Graec. n. 4). Dermalen zählt die abendländische Kirche mehr mathematisch jeden Tag von einer Mitternacht zur andern. Die Sitte der Römer, den Kalendertag in dieser Weise zu zählen (Paulus I. l. 13 ad Sabin. fr. 8 Dig. de fer. II. 12), dürfte es veranlaßt haben (c. 2. X. de fer. in princ.). Es erinnert aber noch jetzt die Uebung, jedes Fest im canonischen Stundengebete am Vorabend zu beginnen, so wie manche andere Sitte, wie ehemals gezählt wurde. Bemerkenswerth ist noch, daß der Sonntag im Mittelalter hie und da über 24 Stunden ausgedehnt wurde. So lassen ihn die Kirchengesetze des Königs Edgar im J. 967 (c. 5), und die des Königs Canut im J. 1032 (c. 14) vom Samstag Nachmittags drei Uhr bis Montags Morgen dauern (Cfr. Conc. Heber. an. 1027; Conc. in Scot. an. 1201). Nur in Italien wird von einem Sonnenuntergang zum andern, in der Art gezählt, daß die wirkliche Zeit des Sonnenunterganges jederzeit 24 Uhr ist. Christus zählt 12 Stunden des Tages im engern Sinn (Matth. 20. Joh. 11, 9.); jedoch von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang, so daß die dritte Stunde beiläufig so viel ist, als 9 Uhr Vormittags in Teutschland, und die neunte Stunde, in der er starb, unserer Stunde „drei Uhr Nachmittags" entspricht. Die Vorschrift in den Rubriken, die hl. Messe Hora tertia, vel sexta u. s. w. zu lesen, so wie die Benennung der canonischen Betstunden „Prim, Terz, Sext, Non", ist noch jetzt in dieser Weise zu verstehen. Uebrigens dürfte die Länge dieser Tagesstunden ursprünglich von der Länge des Tages im engern Sinne abhängig gewesen sein (wie noch jetzt bei den Mohamedanern vergl. d. Art.

Hedschra), auch theilte das hohe Alterthum die Nacht überhaupt lieber in drei Vigilien (Nachtwachen) ein. Vergl. hierzu die Art. Cyclus, Kalender und Nachtwache. [Fr. X. Schmid.]

Tag der Mohammedaner, s. Hedschra.

Tag, jüngster, s. Gericht, jüngstes.

Tagfahrt, s. Fristen.

Tagzeiten, canonische, s. Brevier.

Tajus oder Tajo von Saragossa, auch Tago (Samuel) genannt, ein geborner Spanier, und Bischof von Saragossa, blüthe um 646 n. Chr. In diesem Jahre begab er sich auf Befehl des Königs Chindaswinth, und mit Gutheißen der siebten Synode von Toledo nach Rom, um von da die vermißten Bücher „Moralium" des Papstes Gregor I. zurückzubringen. Nach langem Weilen daselbst wurde ihm, (so wird erzählt) der Ort durch ein Traumgesicht gezeigt, wo diese Schrift verborgen lag, und er erhielt sie unschwer von Papst Martin I. Im J. 653 wohnte er dem achten, im J. 655 dem neunten Concil von Toledo an. Sein Hauptwerk ist: Sententiarum l. V., aus Gregor I. und aus Augustin gesammelt, worüber man den Art. „Scholastik" (Bd. IX. S. 712) nachsehen wolle. Dem Werke selbst ist vorangedruckt eine praefatio ad Quiricum Barcinonensem episcopum, dem das Werk gewidmet ist, nebst der Responsio Quirici, welcher dem Tajo für sein Werk, das schon die besten Früchte getragen, im Namen der katholischen Kirche dankt. Ferner haben wir von Tajo einen Brief: ad Eugenium Toletanum episcopum, worin er sich über den Plan seines Werkes und dessen Verhältniß zu Gregor I. ausspricht. — II. Tajos nächster Vorgänger war Braulio, der seinerseits seinem Bruder Johannes als Bischof von Saragossa folgte, — 627. Im J. 633 wohnte er dem vierten, im J. 636 dem fünften, im J. 638 dem sechsten Concil von Toledo an. Bei den Unterschriften des siebenten Concils vom J. 646 fehlt der Name des Bischofs von Saragossa, das Todesjahr des Braulio ist aber nicht genau bekannt, als solches wird aber gewöhnlich das J. 646 angeführt. — Er schrieb: 1) Vita S. Aemiliani confess. cognomento cucullati (dieser war im J. 564 mehr als hundertjährig gestorben). 2) Acta de martyribus Caesaraugustanis (qui passi sunt 3 cal. Nov. 303). 3) 44 Briefe an und von den berühmtesten Zeitgenossen in Spanien, worunter eine Anzahl von Isidor von Sevilla an Braulio, von und an Eugen von Toledo, von und an die Könige Chindaswinth und Rezeswinth rc. III. Maximus, Bischof von Saragossa, wohnte an. 599 einer Synode von Barcelona an; in den J. 610 und 614 zwei andern Synoden. Bald darauf muß er gestorben sein. Denn der erwähnte Bischof Johannes regierte zwölf Jahre; und Braulio wurde im J. 627 Bischof. Er schrieb ein chronicon der Geschichte der Gothen in Spanien, das vom J. 430—606 reicht. Eutrand, Subdiacon von Carthago, hat es bis 630 fortgesetzt. — Das Geschichtliche über die Bischöfe Maximus, Johannes, Braulio und Tajo siehe bei Nic. Antonio: Bibliotheca Hisp. vet. t. I. Ihre Schriften und Einschlägiges findet man bei Migne Patrol. t. 80 (1850 S. 610—990). Ueber die Geschichte und Kirchengeschichte von Saragossa hat neulich geschrieben: Willkomm in den „Wanderungen durch die nordöstlichen und centralen Provinzen Spaniens" — 2 Thle. — 1852; womit man vergleichen wolle „das Ausland" von 1852 — Januar und Februar. Nach dem neuesten Concordate von 1851 hat Saragossa als Erzbisthum unter sich die Bisthümer: 1) Huesca. 2) Jaca. 3) Pampeluna. 4) Taragona. 5) Teruel. Erzbischof ist Monf. Gomez de las Rivas — seit 1847. Vgl. hierzu d. A. Saragossa und Spanien. [Gams.]

Talar (Vestis talaris, Toga subtanea, Soutane) nennt man das vom Halse bis zu den Knöcheln (usque ad talos) reichende geschlossene Kleid, welches die Geistlichen und Kirchendiener unter den Kirchenkleidern oder noch überdieß im Umgange tragen. Er ist bald von schwarzer, bald von rother oder violetter, bald auch von dunkelblauer Farbe. Schwarz tragen ihn die Priester, roth oder violett die Bischöfe,

dunkelblau die Kirchendiener. Auf dem Wege der Privilegien haben auch die Canoniker an vielen Capiteln, z. B. in Bayern, rothe und violette Talare erhalten. Ursprünglich ist der Talar ein Kleid, dessen sich die Laien bedienten: so war es bei den Römern, so ist es noch jetzt im Oriente. Standeskleid der Geistlichkeit ist er dadurch geworden, daß die Geistlichen die bisherige lange Kleidung als die decentere beibehielten, als die Laien zur Zeit der Völkerwanderung anfingen, kürzere Kleider zu tragen (Conc. Mart. pap. in c. 32 D. XXIII.). Die Farbe des Talars war ursprünglich unbestimmt, erst nach und nach wurde die schwarze Regel. Laut dem Kirchenrathe von Trient (sess. 23 cap. 6 de reform.) hat der Cleriker, der keinen Talar (Habitus clericalis) trägt, sogar keinen Anspruch auf das Privilegium fori, dessen ungeachtet gibt es gar viele Geistliche (wenigstens in Teutschland), die weder am Altare noch im bürgerlichen Leben einen Talar tragen. In Frankreich ist es anders; jedoch gibt sich auch dort der Wunsch kund, es möchte den Landgeistlichen gestattet sein, denselben auf ihren Seelsorgsgängen, zumal bei schlechten Wegen und regnerischer Witterung, nicht immer tragen zu müssen Cfr. le Migne, so wie Art. Kleidung, geistliche.

Talent, s. Geld.

Talionsrecht, s. Leibesstrafen bei den alten Hebräern.

Talisman, s. Amulet.

Talleyrand, Carl Moriz Fürst von, Fürst von Benevent und Pair von Frankreich, ist geboren zu Paris den 13. Februar 1754. Seine Familie gehört in der politischen und kirchlichen Geschichte Frankreichs zu den ansehnlichsten, wie denn ein Cardinal Talleyrand von Perigord bereits 1356 als Friedensstifter zwischen den Königen von England und Frankreich genannt wird. Er wurde von seinen Eltern zum geistlichen Stande bestimmt, zu dem er weder Beruf hatte, noch auch sich machte: si non es vocatus, fac te vocatum, sagt der hl. Augustinus. Im J. 1788 erhielt er das Erzbisthum Autun, eines der ansehnlichsten und reichsten in Frankreich. Die Bischöfe der damaligen Zeit beschäftigten sich mehr mit den schönen Wissenschaften, mit Politik, als mit Theologie. Paris war ihr beständiger Aufenthalt; der Besuch von Hoffesten, Schauspielen und Concerten ihre Beschäftigung; Residenz halten galt ihnen gleich mit — Retraite machen. So that es auch Talleyrand. Zu der von Ludwig XVI. eingerufenen Reichsversammlung von dem Clerus seiner Diöcese als Mitglied des geistlichen Standes gesendet, ward er am 14. Juli 1789 zugleich mit Sieyes (s. d. A.) in jenes Comité gewählt, das eine Constitution für Frankreich entwerfen sollte. In dieser Reichsversammlung, die sich den 17. Juni 1789 bereits als Nationalversammlung constituirt hatte, stellte Talleyrand den 10. October desselben J. den Grundsatz auf, daß die Güter des Clerus der Nation gehörten. Nachdem über diesen Grundsatz, gegen den Sieyes sogar eine eigene Schrift herausgab, mehrere Tage geredet worden war, ward den 2. November 1789 beschlossen, daß die Güter des Clerus der Nation zur Verfügung gestellt werden sollten. Den 16. Februar 1790 wurde Talleyrand zum Präsidenten der Nationalversammlung gewählt, welches Amt bekanntlich alle vierzehn Tage wechselte. Bei dem am 16. Juli gehaltenen Föderationsfest, wo die Oriflamme und die für die 83 Departements Frankreichs bestimmten Banner auf dem Marsfelde geweiht wurden, feierte Talleyrand die Messe. Ebenso leistete er mit noch sechzig andern Priestern am 27. December 1790 in der Nationalversamlung auf die am 12. Juli 1790 erschienene und den 26. December vom König bestätigte Civilconstitution des Clerus feierlich den Eid, und forderte auch den Clerus seiner Diöcese auf, dasselbe zu thun. Da diese Civilconstitution von dem Papste nicht gebilligt wurde, so verzichtete Talleyrand im Januar 1791 auf sein Bisthum; weihte dann als geschworener Bischof die ersten neugewählten geschworenen Bischöfe, wofür der Papst im April 1791 über ihn den Bann aussprach. Am 3. Mai 1791 legte er der Nationalversammlung einen Gesetzentwurf vor über die Cultusfreiheit für die

Dissidenten. Am 1. October trat bekanntlich an die Stelle der Nationalversammlung die gesetzgebende Versammlung. Auch von dieser war Talleyrand Mitglied. In derselben brachte er das Bittgesuch ein, es möge das Gesetz vom 29. November 1791, welches den eidweigernden Priestern die Pension absprach, nicht in Ausführung kommen; wie denn auch der König unter dem 19. December desselben Jahres sein Veto gegen dieses Gesetz einlegte. Während des Winters 1791—92 war Talleyrand bei einer Commission thätig, die zur Regulirung des öffentlichen Unterrichts niedergesetzt worden war, und bei der er am Meisten dazu beitrug, daß das Nationalinstitut, welches den 25. October 1795 errichtet wurde, und von dem er ebenfalls Mitglied wurde, zu Stande gekommen ist. In der Zeit des Nationalconvents hört man nichts von ihm; er weilte damals einige Zeit in England, mußte auch als Mitglied des adeligen Standes im Jahre 1794 geächtet, nach America auswandern. Frau von Stael erwirkte bei dem Directorium die Ausstreichung seines Namens aus der Emigrantenliste; und so wurde er bald nach seiner Ankunft in Frankreich Minister des Auswärtigen den 16. Juli 1797; was er geblieben ist bis zum 20. Juli 1799. Napoleon aber, der unterdessen den 18. Brumaire gefeiert hatte, ernannte ihn wieder zu diesem Amte den 22. November 1799. Am 29. August 1799 war Pius VI. gestorben, und am 14. März 1800 Pius VII. gewählt worden. Napoleon, der das Jahr zuvor Consul geworden war, wollte die katholische Religion in Frankreich wieder herstellen; ein Unternehmen, wozu ihn theils seine eigene (Wachsmuth Bd. 3. S. 221) Natur, und auch theils die gute Meinung bestimmten, die er sich von dem Charakter des neuen Papstes gemacht hatte. C'etait, sagte er nach (Wachsmuth Bd. 3. S. 224) auf St. Helena über Pius VII., c'était vraiment un agneau, tout à fait un bon homme, un veritable homme de bien, que j'estime, que j'aime beaucoup, et qui, de son coté, me le rend un peu, j'en suis sûr. Seine Meinung hatte ihn nicht getäuscht. Den 15. Juli 1801 wurde das Concordat mit Frankreich abgeschlossen und am 17. April 1802 ward es bereits zum Staatsgesetz erhoben. Um es aber wieder in Manchem zu paralisiren, wurde den 12. März 1802 auf den Antrag des Ministers Talleyrand die Cultusfreiheit für die Protestanten ertheilt, und Napoleon selbst gab in derselben Absicht die organischen Artikel. „Damals, so erzählt Artaud (Bd. 1. Thl. 2. S. 55) in der Geschichte Pius VII., bewarb sich in einem, an den Cardinal Consalvi gerichteten Schreiben Herr von Talleyrand um ein Säcularisationsbreve. Diese Angelegenheit ward zwischen dem Herrn Cardinal und Herrn von Talleyrand abgethan, der ein Breve erhielt, des Inhalts, er sei dem weltlichen Gewande zurückgegeben. Die wenigen Mitglieder des heiligen Collegiums, welche erfuhren, was damals vorging, äußerten ihre lebhafte Mißbilligung darüber. Uebrigens waren sie weit entfernt, die Folgen vorauszusehen, die man zu Paris aus der Erlangung eines solchen Breves erzielen würde. Man hat erzählt, das Breve sei von dem Papste unterschrieben worden; dieses jedoch ist ein schwerer Irrthum; er hatte indessen Kenntniß von der Ausfertigung desselben, die um jene Zeit geschah.“ Die Folgen nun, die in Paris und namentlich von Talleyrand aus diesem Breve gezogen wurden, bestanden darin, daß er sein Verhältniß zu Madame Grand, mit welcher er seit vielen Jahren in Civilehe gelebt hatte, als vom Papste bestätigt und als legitimirte Ehe ausgab. Daß der Papst eine derartige Auslegung und einen solchen Mißbrauch des Breve nicht dulden konnte, ist klar. Als deßhalb im J. 1803 von Napoleon an den Papst das Ansinnen gestellt wurde, ihn als Kaiser der Franzosen in Paris zu salben und zu krönen, so wurde (Artaud Bd. 1. Thl. 2. S. 223) in dem Memoriale, welches die Bedingungen enthielt, unter denen Pius VII. nur nach Paris kommen könne, unter Nro. 4. auch dieser Punct aufgeführt: „der heilige Vater betheuert, er werde niemals erlauben, daß man Frau von Talleyrand ihm vorstelle, um nicht den Anschein zu haben, als billige er seine Ehe; die er niemals anerkennen wird.“ Nach Napoleon's Erwählung zum Kaiser erhielt Talleyrand unter dem 11. Juli 1804

die Würde eines Großkammerherrn und unter dem 5. Juni 1806 wurde ihm sammt dem Titel „Prinz“ das Fürstenthum Benevent verliehen. Es war dieß für Talleyrand eine ähnliche Würde, wie für die Marschälle Napoleons die Würde eines Herzogs. Sie hatten in den Provinzen, von denen sie den Titel führten, nichts zu befehlen, sondern bezogen bloß aus den Einkünften dieser Provinzen eine Rente; Soult z. B. als Herzog von Dalmatien 53,000 Frs. Am 9. August 1807 mußte Talleyrand sein Ministerium niederlegen; im J. 1809 ward er als Großkammerherr abgesetzt. Sein Thun und Treiben vom J. 1809—1814, das ganz der Politik gewidmet war, ist bekannt. Nach Napoleons Absetzung ward er von Ludwig XVIII. unter dem 13. Mai 1814 zum Minister des Auswärtigen ernannt; wohnte als Abgeordneter desselben dem Congresse zu Wien bei, wo er sein Fürstenthum Benevent gegen eine Entschädigung an den König von Neapel abtrat, der es dann dem Papste wieder zurückgab. Da er auf dem Congresse nicht für Napoleon, der unterdessen wieder nach Frankreich zurückgekehrt war, sprechen wollte, so ward er von diesem in die Acht erklärt; folgte dann den Bourbonen nach Gent, und wurde am 25. Juni wieder Minister bei Ludwig XVIII. Mißvergnügt, daß der König nicht in Allem seine Ansichten theilte und der Pariser Friede auch nicht nach seinem Wunsche ausgefallen war, legte er den 24. Sept. 1815 das Ministerium nieder. „Mein Herr, sagte bei dieser Gelegenheit Ludwig XVIII. zu ihm, wenn ich Ihnen folgen würde, so würden Sie sitzen, ich aber müßte stehen.“ Von jetzt an begann Talleyrand wieder sein altes Wesen. Wie er früher jeder Regierung, bei der er nicht den Meister spielen durfte, Hindernisse in den Weg legte, und gegen sie Pläne schmiedete, so that er es auch jetzt wieder gegen das Haus Bourbon, zu dessen Wiedereinsetzung in Frankreich, Spanien und Italien er auf dem Congresse zu Wien doch Alles gethan hatte. Leider bot ihm die damalige Regierung in Frankreich Stoff genug zu seinem Treiben. Ihr System war ein beständiges Schwanken. Ludwig XVIII. gab (S. Bommel über den öffentlichen Unterricht, B. 1. S. 238. B. 2. S. 69.) eine liberale Verfassung und regierte statt mit den Kammern, — mit Ordonanzen; er berief die Jesuiten zur Abhaltung von Missionen in's Land und verlangte die Unterschrift der gallicanischen Artikel. Das Treiben der Madame du Cayla war ebenfalls nicht erbaulich. So war es auch unter seinem Nachfolger Carl X. Daß ein solches Thun dem Fürsten Talleyrand Stoff genug bot zu Intriguen, ist klar. Bekannt sind aus dieser Zeit seine Schlagwörter: le ministère deplorable, le ministère impossible. Nach fünfzehn Jahren hatte sich für Talleyrand und seine Anhänger wieder der Tag zum Wirken genahet. Die Julirevolution brach aus; und wer immer nur Etwas dazu beigetragen haben wollte, erhielt seinen Lohn. Der Meister vom Stuhl zum großen Orient — Ludwig Philipp — wurde König; Lafeyette und Lafitte wurden Minister und Talleyrand erhielt den Posten eines französischen Botschafters in London. In England, das auch die Folgen der französischen Revolution zum Theil mitfühlte, war damals ein allgemeines Verlangen nach einer Reform der Repräsentation des Volkes. Im November 1830 kam ein Whig-Ministerium zu Stande, das mehrere Freunde Talleyrands — Brougham, Grey — in sich schloß. Durch dieses Ministerium, mit dem Talleyrand im vollsten Einklange stand, wurde im J. 1832 endlich die Reformbill und 1833 auch die Verbesserung des Gerichtswesens durchgesetzt. Um den Klagen des irischen Volkes betreffs des Zehntwesens (Ueber das irische Zehntwesen gibt die beste Auskunft Fr. v. Raumer in seiner Schrift: England im Jahre 1835. 2 Bde.) abzuhelfen, wollte im Winter 1834—1835 das Whig-Ministerium auch in dieser Sache eine Reform vornehmen und seine Bill nannte man die Appropriationsbill. Da dem Könige Wilhelm IV. betreffs dieser Bill, die in die Güter der Kirche sehr scharf eingriff, bald Gewissensbedenken aufstiegen, so entließ er im December 1834 sein Ministerium und beauftragte den Herzog von Wellington mit der Bildung eines neuen. Talleyrand, der als Freund Broughams bei dem Könige von England sein Vertrauen verloren hatte,

kehrte noch in demselben Monat nach Frankreich zurück. Von dieser Zeit an blieb er in Paris; freute sich der Gunst und des Vertrauens seines Königs, wie auch Minister und andere Herren sich öfters bei ihm Raths erholten. Im J. 1835 starb seine angebliche Gemahlin, Madame Grand. Ueber diesen Todesfall schrieb damals die Allg. Zeitung Nr. 360 Folgendes aus „Paris den 19. December. Die Fürstin von Talleyrand, Gemahlin des großen Diplomaten Talleyrand, ehemaligen Bischofs von Autun hat die Sterbsacramente mit exemplarischer Frömmigkeit empfangen; aber sie konnte dazu nur dadurch gelangen, daß sie dem Willen des H. Erzbischofs von Paris gehorchte, der ihr eine öffentliche Beicht auflegte, wo sie bei offenen Thüren um Verzeihung bitten sollte, der christlichen Welt das Scandal einer Heirath mit einem Priester gegeben zu haben.“ Aus diesem Verfahren des H. Erzbischofs von Paris geht hervor, daß man in Frankreich die nämliche Ansicht über die Ehe des Fürsten Talleyrand hatte, wie sie von Pius VII. im J. 1803 schon ausgesprochen worden war. Im Anfang des J. 1838 fing Talleyrand an, bedenklich zu erkranken. Er zog sich also auf seine Besitzungen nach Valençay zurück, aus Furcht wie damals öffentliche Blätter meldeten, der H. Erzbischof möchte ihm eine ähnliche Buße auferlegen, wie es mit Madame Grand geschehen war. Daselbst starb er, wie die Frankfurter Oberpostamtszeitung meldete, den 17. Mai 1838. Nachdem er vor zwölf Zeugen alle seine Irrthümer widerrufen hatte, legte er dem Abbé Dupanloup seine Beicht ab und empfing dann von demselben die hl. Sacramente des Altars und der letzten Oelung. In seinem Testament hatte er erklärt, daß er in dem katholischen, apostolischen und römischen Glauben sterbe; und machte auch selbst dem Papste die Mittheilung von diesem seinem Widerrufe. (Vergl. W. Wachsmuth, Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter. 4 Bde. Artaud, Geschichte des Papstes Pius VII. 2 Bde. in 4 Thln. G. F. Wiedemann, Allgemeine Menschengeschichte. 4 Thle. C. R. A. van Bommel, die wahren Grundsätze der Erziehung. 2 Bde. Allg. Zeit. vom J. 1835. Vgl. ferner die Art. Revolution, französische und Frankreich. [A. Neeser.]

Tallith, s. Arba-Kanphoth.

Talmud, s. Thalmud.

Tanchelm, s. Norbert.

Tancred, berühmter Lehrer des canonischen Rechts, war zu Bologna geboren (das Jahr ist nicht bekannt), hatte den Canonisten Laurentius zum Lehrer, erscheint dann selbst seit 1214 in Urkunden als angesehener Mann und als Lehrer des canonischen Rechts (Decretorum magister) zu Bologna. Bei Gelegenheit, wo der Bischof und das Domcapitel in Betreff der Wahl eines Archidiaconus in heftigen Streit geriethen, hat Papst Honorius III. den Tancred, Canonicus des Domstifts, selbst (1226) zu dieser Würde ernannt. Auch noch andere Beweise der Achtung, die sich Tancred zu erwerben gewußt, hat ihm der genannte Papst gegeben. So wurde er als Mitglied jener Commission ernannt, welche die Heiligsprechung des Dominicus vorbereiten sollte; weiter hat ihm Honorius III. die fünfte Decretalensammlung zugeschickt, mit dem Auftrage, für Einführung und Anwendung derselben in den Gerichten und in der Schule Sorge zu tragen. Nachrichten über sein Leben finden sich nur bis 1234, die Zeit seines Todes ist aber nicht näher bekannt. Seine Schriften sind 1) Ordo judiciarius, eingetheilt in 4 Bücher und auf Grundlage des römischen und canonischen Rechtes, ein System des Processes darstellend, dessen häufige Verbreitung in Handschriften, Ausgaben (1515 zu Lyon, 1545 zu Straßburg, 1547 zu Lyon, 1564 und 1565 zu Cöln, 1584 zu Venedig) in Bearbeitungen und Uebersetzungen einen Beweis für sein hohes Ansehen abgibt. 2) Summa de matrimonio d. i. eine Theorie des Eherechts. 3) Ein Apparatus zu den drei (alten) Decretalsammlungen. 4) Provinciale, ein Verzeichniß aller Bisthümer, nach Provinzen geordnet. — Noch andere unter seinem Namen cursirende Werke sind nicht von ihm verfaßt, sind entweder nur dem Namen, nicht dem Inhalte nach

von den angegebenen verschieden, oder sind aus Mißverständniß einzelner Andeutungen ihm fälschlich beigelegt worden. So ist es unter anderm gar nicht ausgemacht, daß er Glossen zum Decrete Gratians geschrieben habe, obgleich er in einigen Glossen citirt wird. Jöcher (in seinem Gelehrten-Lexikon) hat ihn mit dem viel jüngern Tancred von Corneto verwechselt. Vgl. v. Savigny, Geschichte des röm. Rechts im Mittelalter 5. Bd. S. 106—124. und den Artikel: Compilationes decretalium. [Marx.]

Tanner, Adam, Jesuit, geboren im J. 1572 zu Insbruck. Zu Ingolstadt und zu Wien lehrte er Theologie, und wurde sodann Kanzler der Universität Prag. Um seine Gesundheit zu pflegen, wollte er nach Tyrol zurückkehren, starb aber auf dem Wege dahin, den 25. Mai 1632, 60 Jahre alt, zu Unken. Er schrieb: 1) Bericht über die Disputation zu Regensburg im J. 1601, bei welcher er anwesend war, München 1602. Fol. 2) Theologia scholastica. 4 Bde. Fol. 3) Apologia pro societate Jesu. Wien 1618. 4) Astrologia sacra. Ingolstadt 1621. 5) Disputationes theologiae in Summam Thomae und verschiedenes Andere. — II. Tanner, Matthias, Jesuit. Zu Pilsen im J. 1630 geboren, trat er im J. 1646 in den Orden, lehrte in demselben die Humaniora, über Philosophie, Theologie und hl. Schrift, und wurde als Procurator des Ordens im J. 1675 nach Rom gesandt. Er schrieb: 1) Cruentum Christi sacrificium incru. missae sacr. explicatum, Prag 1669. 2) Contra omnes impie agentes in locis sacris, lateinisch und böhmisch. 3) Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans (s. bei Müllbauer, die Missionen in Ostindien (1852) S. 31. und den vollständigen Titel bei Stöger. Historiographia Soc. Jesu (1851) p. 121.). Dieses Werk wird besonders wegen der Eleganz der Sprache gerühmt und ist mit vielen Kupfern ausgestattet. Es erschien zu Prag 1675 in Fol. und im J. 1683 ebendaselbst in teutscher Sprache; ist auch heute noch von Werth und kostet antiquarisch 5 — 7 fl. 4) Ein ähnliches Werk ist: Societas Jesu apostolorum imitatrix, sive gesta praeclara et virtutes eorum etc. (s. den langen Titel bei Stöger. l. c. S. 122); Prag 1694 in Fol. — Ebendas. 1701 teutsch. Das Werk ist gleichfalls mit Bildern ausgestattet und in derselben schönen Sprache verfaßt. 5) Historia montis Oliveti in Moravia ad Strambergam siti. Prag. 1666. böhmisch. — III. Tanner, Conrad, Fürstabt von Einsiedeln. Er wurde geboren 1752 zu Schwyz, im J. 1808 Abt von Einsiedeln und starb am 7. April 1825. Wir besitzen von ihm eine Anzahl sehr geschätzter Schriften meist erbaulichen Inhalts. Am verbreitetsten ist wohl: „die Bildung des Geistlichen durch Geistesübungen." Augsb. 1807. 2 Bde. 6. Aufl. vom J. 1847. 2) Betrachtungen zur sittlichen Aufklärung im 19. Jahrhundert, sowohl für Geistliche als Weltleute. 4 Thle. Augsb. 1804—1808. Von dem ersten Theil erschienen 6, von den übrigen je 3 Auflagen. 3) Betrachtungen über verschiedene Gegenstände, sowohl für Geistliche als Weltleute. Aus dessen hinterlassenen Schriften herausg. von Cölest. Müller, Abt. 1832. 4) Betrachtungen auf die Festtage des Herrn und der Heiligen; 2 Thle. Augsb. 1829—30. (Die vollständigen Titel siehe in dem „Thesaurus librorum rei catholicae" von 1848. S. 862.) IV. Tanner, Thomas, geboren zu Luwington 1674, studirte zu Oxford, bekleidete verschiedene kirchliche Aemter und wurde im J. 1732 (hochkirchlicher) Bischof von St. Asaph in Wales; er starb 1735 in Oxford. Seine Hauptschrift ist: Bibliotheca britannico-hibernica, sive de scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saeculi 18 initium floruerunt — ed. Wilkens. Lond. 1748. Fol. — Das Werk ist in alphabetischer Ordnung geschrieben und von großem Werthe. [Gams.]

Tantum ergo, s. Pange lingua.

Tanucci. Was Pombal für Portugal, was Aranda und Campomanes für Spanien, was Choiseul für Frankreich, das und noch viel mehr war Tanucci für das Königreich Neapel. Denn er besaß eine längere und eine unbeschränktere Gewalt, als die obengenannten Staatsmänner. An ingrimmiger Feindschaft gegen die

Kirche blieb er hinter keinem Kirchenfeinde des 18. Jahrhunderts zurück. Damit es aber nicht scheine, als beurtheilen wir den Minister parteiisch, wollen wir uns in der Schilderung desselben vorzugsweise an die Geschichte des Königreichs Neapel von Pietro Coletta halten, teutsch von Leber und bevorwortet von dem Professor Schlosser in Heidelberg. Schon diese Bevorwortung deutet an, daß Tanucci ein Gesinnungsgenosse Coletta's sei. Letzterer ist aber, wo möglich, noch ein entschiedenerer Kirchenfeind, er nennt u. a. bei Gelegenheit des Todes Papsts Clemens XIV. die Jesuiten „Schurken," denen man, wenn sich die Vergiftung Papsts Clemens XIV. durch sie auch nicht authentisch beweisen lasse, doch kein Unrecht thue, wenn man sie einer solchen That beschuldige. Die Gefangennehmung des Königs Ludwigs XVI. von Frankreich nennt er ein Werk der gütigen Vorsehung; denn wenn die Flucht des Königs gelungen, so wäre Frankreich wieder in die Gewalt fremder Tyrannen gefallen. Mit derlei Beispielen ist Coletta's Freisinnigkeit bewiesen. Bernhard Tanucci selbst wurde im J. 1695 zu Skia in Toscana von einer armen unbekannten Familie geboren. Er studirte auf der Universität Pisa und wurde daselbst Professor der Rechte. Als nach dem spanischen Erbfolgekriege und den daran sich schliessenden Verwicklungen in Italien Kaiser Carl VI. von Oestreich das Königreich Neapel wieder verlor, und der spanische Infant Carl von Bourbon in den Besitz dieses Königreichs gelangte, 1734 (siehe Coletta. Ausg. von 1853, S. 39 fg.; Schlosser, Geschichte des 18. Jahrh. IV. Aufl. 1853. S. 349 fg.), wurde dem Infanten, der einige Jahre über Toscana regiert hatte, der Professor Tanucci von Pisa als eine geeignete Person empfohlen, deren er sich als König von Neapel bedienen könnte. Der erste Souveränitätsact Carls war die Ernennung Tanucci's zum Justizminister. Tanucci zeigte sich bald als entschiedener Reformator, zunächst im Justizwesen. Zur Beförderung des Handels und der Gewerbe wurden die Juden in das Reich berufen. Sie erschienen in großen Massen und wurden durchaus begünstigt. — Im J. 1735 kam es aus politischen Gründen zum Bruche zwischen Rom und Neapel; Carl rief seine Gesandtschaft von Rom ab und schickte die päpstliche aus Neapel weg (Coletta l. c. S. 79). Neapolitanische Truppen hausten übel im Kirchenstaate. Clemens XII. wandte sich um Hilfe nach Paris und Wien. Doch gab Carl nach. Das Feuer seines Zornes war zwar gelöscht, aber es glimmte unter der Asche fort. Und darum, sagt Coletta (man beachte wohl dieses darum) erachtete es der Minister Tanucci, nebst andern gescheidten Männern und Freunden des Fortschritts, an der Zeit, die Rechte der obersten Staatsgewalt gegenüber der Kirche wieder geltend zu machen. Der Abbate Genovesi machte Reformvorschläge. Die Hauptstadt richtete Bittschriften an den König, es möchten doch die geistlichen Güter auch besteuert und „alles überflüssige Gold und Silber, das für die gottesdienstlichen Zwecke entbehrlich war, zu Geld ausgeprägt werden" (S. 80). Durch so viele Stimmen und Gründe bewogen, sandte Carl den freisinnigen Monsignor Galliani mit sehr starken Forderungen nach Rom. Es sollten die Manns- und Frauenklöster vermindert, neue Erwerbungen der Kirche erschwert, der Gerichtshof der Nuntiatur in Neapel aufgehoben, Neapel ein Recht der Exclusiva bei der Papstwahl, größere Macht in der Ernennung von Bischöfen 2c. erhalten. Eine Congregation der Cardinäle wies diese Begehren zurück. Dennoch kam es bald darauf zum Frieden. Die Könige von Spanien und Neapel wurden u. a. dadurch begütigt, daß der Infant Ludwig den Cardinalshut erhielt. Am 12. Mai 1738 wurde Carl feierlich von dem Papste mit dem Königreiche beider Sicilien belehnt. Bald darauf schlug Carl dem Papste ein neues Concordat vor. Clemens XII. ging aber im J. 1739 mit Tod ab. Unter Benedict XIV. wurden im J. 1746 neue Verhandlungen eröffnet und führten zu einem neuen Concordate, worin der Papst große Zugeständnisse an Neapel machte. Doch waren dadurch „die Hoffnungen der freisinnigen und gescheidten Leute nur zum Theil in Erfüllung gegangen. — Gerade das Volk und der König, gerade diejenigen, denen eine völlige Freiheit vom geistlichen Zwange

zu gut gekommen wäre, verlangten dieselbe nicht, aus Bigotterie oder Dummheit" (S. 85). Doch benützte Tanucci das Concordat, um aus demselben bedeutende „Reformen" zu ziehen. „Die Regierung, welche die Bestimmungen (des Concordats) auslegte, weiter ausdehnte und manchmal überschritt, organisirte die weltliche Gerichtsbarkeit, beschränkte die Weihen der Priester dahin, daß nicht mehr als zehn derselben auf 1000 Seelen kamen, sprach den päpstlichen Bullen, wenn sie der König nicht genehmigte, alle Rechtskraft ab; verhinderte neue Erwerbungen von Seiten der Clerisei; erklärte die Kirchenstrafen der Bischöfe, welche sich die Unterthanen durch Erfüllung der Gesetze und Befehle des Fürsten zuzogen, für ungiltig. Alle oder doch die meisten Streitigkeiten wurden zu Gunsten der Laien entschieden, alle Ausschweifungen der Geistlichen bestraft (S. 85—86). Zwei Mönche wollten das Asylrecht üben, der König trieb sie mit Schimpf und Schande aus dem Lande. Eine fromme Familie baute ohne Erlaubniß des Königs eine Kirche. Sie wurde niedergerissen. Die Erlaubniß zu Errichtung neuer Jesuitencollegien wurde verweigert. „Der König verbot diesem aufrühreriscchen und herrschsüchtigen Orden jede weitere Erwerbung, wobei er ihm sein Armuthsgelübde vorhielt. Aehnliche Verordnungen wurden fortwährend erlassen und man muß es Carln zum Ruhme nachsagen, daß er in den Beziehungen zur Kirche zuerst durch Verträge oder Gesetze die Hindernisse einer höhern Cultur beseitigte und hierauf durch die That den Weg zu neuen Fortschritten bahnte" (S. 86). Eine neue Besteuerung aller Güter wurde eingeführt; auch das nakte Leben wurde zu einem Object der Besteuerung gemacht; „und wenn Tanucci oder der König etwas von den Finanzwissenschaften verstanden hätten, so wäre des Guten noch mehr geschehen" (S. 88). Dennoch erhoben sich die Staatseinnahmen um das dreifache. Während aber Künstler, Handwerker und andere Gewerbe besteuert wurden, „wußten die gelehrten Berufsclassen, Aerzte, Advocaten, Gerichtspersonen, es so zu machen, daß sie frei ausgingen" (S. 88). „Indessen ward durch das Concordat, die neue Besteuerungsweise, den guten Willen des Königs und Tanucci's Sparsamkeit das Volk zufriedengestellt und die Staatscasse gefüllt" (S. 89). Uebrigens führten die Juristen das Regiment im Staate. „Sie bildeten vorzugsweise den dritten Stand. Diese kamen in den Besitz aller Aemter, alles Ansehens und aller Vortheile. Aus den Rechtsgelehrten wählte der König seine Räthe und Minister, und diese stammten meistens aus dem niedern Bürgerstand" (S. 138). So schuf sich Tanucci ein Heer von ergebenen Dienern. „Alle diese Verbesserungen gingen von Tanucci aus, der nur eine, wenn auch nicht tadelnswerthe Leidenschaft hatte, die gegen den Feudalismus (den Adel) und das Papstthum. In hohem Grade Pedant und selbst Jurist vernachlässigte er das Militär. — Von Staatswirthschaft, vom Finanzwesen, von Verwaltungssachen verstand er nichts. Er suchte bloß seinen Einfluß zu behalten und zu vergrößern und hatte als ein Fremder mehr Liebe für seinen König, als für das Land. Den guten Ruf, in dem er stand, verdankte er seinem Widerstand gegen die Päpste, den Schlägen, die er auf das Feudalsystem führte, seinem rechtschaffenen Lebenswandel, gefälligen äußerlichen Bezeugen und dem langen Frieden, der über die Fehler der Regierung einen gefälligen Schleier zog." Alles das steht wörtlich bei Coletta, dem Lobredner Tanucci's (S. 139—140). — Im J. 1759 wurde König Carl als König Carl III. nach Spanien berufen. Sein Erstgeborner, Philipp, war 12 Jahre alt, „körperlich sehr schwächlich und blödsinnig, untauglich zu Geschäften, unfähig selbst der Unterhaltungen und Spiele der Jugend und ohne Hoffnung der Besserung" (S. 140). Darum wurde er von der Thronfolge ausgeschlossen, der zweite Sohn, Carl Anton, für den Thron von Spanien zur Nachfolge bestimmt und für den Thron von Neapel der dritte Sohn Carls, Ferdinand ausersehen, damals erst 8 Jahre alt, weßhalb der König Carl eine Regentschaft einsetzte, die für Ferdinand bis zu dessen 16. Jahre regieren sollte. Die Regentschaft bestand meist aus altersschwachen unbedeutenden Personen, im Ganzen acht. „Von ihnen befaßte sich bloß Tanucci mit der Last der

Geschäfte und galt für die Seele der Regierung; eine Ehre, wegen welcher die andern nicht eifersüchtig waren. Auf das Regieren verstanden sie sich nicht, und hatten auch nicht den Ehrgeiz, regieren zu wollen, sondern wußten es nicht anders, als ihm sich zu fügen, der seinerseits nach seinem ganzen Wesen, und weil man ihm die Gewalt nicht streitig machte, sich rücksichtsvoll und freundlich benahm. Hofmeister des Königs Ferdinand IV. war der Fürst San Nicandro, ein Ehrenmann, aber ohne wissenschaftliche Bildung und nur bedacht, seinem Zögling zu gefallen. Ueberdieß hatte Tanucci ihm empfohlen, dem jungen Prinzen keine höhere Geistesbildung geben zu lassen, indem es für den Regenten eines kleinen Staats besser sei, statt hoher Gedanken und Entwürfe die Reize des Herrscherlebens zu genießen" (S. 147—148). Nicht wahr, das war liberal? Doch „der Zweck heiligt ja die Mittel." Am 4. Februar leistete Ferdinand IV. dem Papst Clemens XIII. schriftlich und mündlich durch seinen Gesandten den Huldigungs- und Leheneid. Durch Briefe aus Spanien gab der König Carl Rathschläge für die Regierung Neapels. „Es war bloß eine Privatcorrespondenz, welche aber den Absichten des Ministers, oder vielmehr des allmächtigen Herrn Tanucci sehr förderlich war, weil sie die andern Reichsverweser in manchen Dingen, die gegen ihr Gewissen waren, willfähriger machte, wo es sich z. B. um die Unabhängigkeit von dem römischen Stuhl, um die Befreiung der weltlichen Macht von der geistlichen und die Unterwerfung der Priester unter die Staatsgewalt handelte" (S. 149). Solche Staatsrücksichten waren in den Augen dieser Reichsverweser, welche so wenig aufgeklärt waren, als der gemeine Mann, große Sünde, allein ihre politische und amtliche Unfreiheit überwog noch die Geistessklaverei und Finsterniß, und die Stimme ihres Gewissens mußte vor dem wirklichen oder vermeintlichen Gebot des Königs von Spanien verstummen. Und so gelang es dem schlauen Tanucci, durch regentschaftliche Befehle, Anordnungen und Entscheidungen so vieles an den alten Zuständen zu ändern, und so viele neue Verhältnisse und politische Bedürfnisse zu schaffen, daß der König, als er volljährig geworden und die Regierung selbst antrat, das was geschehen war, gelten lassen mußte, wenn nicht Schaden und Unordnungen aller Art für das Ganze daraus entstehen sollten. „In allem, was von 1760—1790 in geistlichen Angelegenheiten in Neapel geschah, ist es nur der Geist Tanucci's, der sich darin abspiegelt" (S. 149). Die Minister (d. h. Tanucci), trafen nun Verfügungen über die Verlassenschaft und die Güter der verstorbenen Bischöfe, Aebte und Kirchenpfründner. Die Einkünfte zur Zeit der Vacaturen wurden zu gemeinnützigen weltlichen Zwecken verwendet. Es wurden mehrere Klöster aufgehoben, davon 28 in Sicilien, und zwar aus verschiedenen Beweggründen, oder um die Souveränitätsrechte auszuüben. Die Güter wurden zum Staatsvermögen geschlagen. Die Kirchenzehnten wurden erst beschränkt, dann bestritten, dann ganz aufgehoben. — „Nachdem die Hindernisse beseitigt und die Stimmung und Anschauungsweise des Volkes auf Gesetze von weiterer Tragweite vorbereitet worden, wurden die Erwerbungen der sogenannten todten Hand verboten. Als todte Hand wurden erklärt: Klöster, Kirchen, andere Gott geweihte Oerter, Bruderschaften, geistliche Seminarien und höhere Schulen. Unter Erwerbungen verstand man alles, z. B. Vergrößerung der Gebäude, Stiftung neuer Kirchen oder Capellen, die Aussteuern der Nonnen, sobald sie die erlaubte Höhe überstiegen, selbst die milden Gaben für Feste, Processionen und Messen. Das Gesetz verbot zugleich die Verfassung von Testamenten, durch die neue Erwerbungen der todten Hand verschafft werden sollten, verhinderte das Vertauschen solcher, und verwandelte das Erblehen u. s. w. in Zinsgüter, so daß die todte Hand nur den Canon behielt und das Eigenthumsrecht verlor. Alle Testamente für die eigene Seele wurden von Staatswegen cassirt, d. h. Niemand durfte mehr Meßstipendien für sich stiften." Der allmächtige Minister stürzte den Willen der Todten und Lebenden um, d. h. er verfuhr als der entschiedenste Communist, in dessen Hand das Vermögen des ganzen

Landes ruht. „So ward dafür gesorgt, die übermäßigen Reichthümer des Clerus zu schmälern. Andere Gesetze setzten den von den Päpsten „Rechte“ genannten Ansprüchen ein Ziel“ (S. 151). Die weltliche Gerichtsbarkeit wurde erweitert, in demselben Maße die geistliche beschränkt. Es wurde durch ein Gesetz bestimmt, daß nur 10 Geistliche auf 1000 Seelen kommen sollten. „Später rechnete man zu diesen Zehn auch die Ordensgeistlichen, und setzte endlich diese Zahl auf fünf herab.“ Man durfte keine Priester oder Diacone weihen, die kein Vermögen hatten. Ein einziger Sohn durfte nicht geistlich werden, und auch kein zweiter, wenn schon ein Sohn des Hauses sich im Priesterstand befand. Jede neue oder alte geistliche Bulle wurde für ungültig erklärt, wenn sie nicht die königliche Zustimmung erlangt hatte. Die Zustimmung früherer Könige machte sie nicht giltig, da sie sich aus Mangel an Wachsamkeit oder Muth dieselbe vielleicht hatten gefallen lassen. Concessionen kirchlicher Art, die vom König ausgingen, sollten nach Belieben zurückgezogen werden können, „auch die Absichten der Stifter nach des Königs Gefallen einer Aenderung unterliegen, oder ganz unberücksichtigt bleiben; alle zur Kirche gehörigen Personen unter den königlichen Behörden stehen, und Niemand auf Erden das Recht oder die Macht haben, obgenannten Bestimmungen entgegenzutreten.“ Es erging das Verbot, ohne königliche Erlaubniß an den Papst zu appelliren, und die Erklärung, daß Ernennungen zu Pfründen, die durch die päpstliche Kanzlei geschahen, null und nichtig seien. Die Päpste durften nichts an dem Bestande der Bisthümer ändern, nichts über deren Einkünfte verfügen, die Regeln der päpstlichen Kanzlei wurden abgeschafft, kein Nuntius ohne Genehmigung des Königs angenommen. „Die Ehe ward zu einem ihrem Wesen nach bürgerlichen Vertrage erklärt, wobei die kirchliche Segnung Nebensache sei“ (S. 153). Ehesachen sollen vor die weltlichen Gerichte kommen, und an den Bischof nur zu Folge der ihm vom Könige ertheilten Gewalt. Ein Streit dieser Art — die Eheangelegenheit des Herzogs von Maddaloni — wurde weltbekannt — aber Tanucci siegte, „zur Bethätigung des Grundsatzes, daß die Ehe ein bürgerlicher Vertrag ist.“ Die Bischöfe durften sich nicht mehr mit dem Unterricht befassen, keine Schriften drucken lassen, „wenn sie dieselben nicht zuvor der gewöhnlichen Censur und Billigung des Königs unterworfen hätten“. Sie durften keine Kirchenstrafen verhängen, Processe wegen schlechten Lebens einleiten, noch Jemand einsperren lassen, sodann wurden die Personalfreiheiten aufgehoben, die Collecten verboten u. s. w. (S. 154). Indeß wurde König Ferdinand IV. täglich stärker und größer, aber auch täglich unwissender und roher. „Nie las er ein Buch oder sonst eine Schrift, um sich zu unterrichten, oder der Staatsgeschäfte wegen.“ Gleichwie während der Regentschaft Tanucci regierte, so regierte derselbe nach seiner Volljährigkeit — seit 1767, den 22. Januar. In diese Zeit fällt die Austreibung der Jesuiten aus Neapel. Am 7. Januar 1765 erließ Papst Clemens XIII. die Bulle: Apostolicum pascendi, durch die er die Gesellschaft Jesu auf das Neue bestätigte. „Der Marquis von Tanucci, der allmächtige Minister des jungen Königs von Neapel, sagt Theiner (Histoire du pontificat de Clemens XIV. par Aug. Theiner. Paris 1852. Band I. S. 58), antwortete laconisch und mit Verachtung dem päpstlichen Nuntius, als dieser mit ihm von der neuen päpstlichen Constitution sprach, daß er glaube, daß Clemens XIII. durch diesen Vorgang den Jesuiten keinen sehr guten Dienst geleistet habe. — Alsbald wurde eine gemischte Commission ernannt, welche diese Constitution prüfen und einen Antrag zur Vorlage an den König stellen sollte. Die Beschlüsse dieser Commission waren: man müsse den Erlaß des Papstes in dem ganzen Königreiche verbieten, die Regeln der Gesellschaft der strengsten Prüfung unterwerfen, weil sie unvereinbar mit den Gesetzen des Reichs zu sein schienen. Der König ertheilte diesem Vorschlag sogleich Gesetzeskraft (S. 59 bei Theiner), und verbot durch ein Edict vom 28. Februar 1765 allen Einwohnern des Reichs, diese Constitution zu behalten; alle Exemplare sollten sogleich an den königlichen Gerichtshof abgeliefert werden. Die Uebertreter sollten

300 Ducaten zahlen; die Drucker oder Buchhändler ihre Rechte verlieren; ihre Läden sollten geschlossen, sie selbst sechs Monate eingesperrt werden. Diese Beschlüsse wurden mit unerhörter Strenge ausgeführt. Agenten der Polizei durchsuchten alle Häuser. Allein in der Stadt Neapel ergriff die Polizei an einem Tage 26 Exemplare der Bulle (noch rücksichtsloser verfuhr man in Venedig). Der inzwischen volljährig gewordene König kümmerte sich mit nichten um die Geschäfte; und Tanucci regierte allein, wie zuvor. Er vertrieb Ende November 1767 die Jesuiten. „Der Marquis Tanucci, vielleicht der wüthendste Feind der Jesuiten (Theiner a. a. O. S. 106), hatte mit Aengstlichkeit des Augenblicks geharrt, da er sich an denselben rächen konnte. Ihre Vertreibung hätte zu derselben Zeit, wie in Spanien, stattgefunden, wenn nicht der Papst so energisch sich geweigert hätte, diese Unglücklichen aufzunehmen. Als man denselben ein Asyl in Genua und auf Corsica verweigert," und der Papst sie aufzunehmen gezwungen war, so warf Tanucci sie an die Grenzen des Kirchenstaats. „Er führte seinen Plan auf eine Art aus, welcher zugleich die geheiligsten Rechte der Menschlichkeit mit Füßen trat, und die größtmögliche Verachtung gegen die Person des Papstes in sich schloß" (S. 107 bei Theiner). Nach Coletta (S. 162) war die Vertreibung der Jesuiten die erste Handlung des volljährigen Königs. „Mitten in der Nacht vom 3—4. November 1767 wurden alle Häuser der Jesuiten im Königreich Neapel — von königlichen Beamten und Gensdarmen besetzt, welche den Eingang erzwangen, und jede Zelle überfielen und bewachten. Jedem Mitgliede des Ordens, den Dienern und Schülern wurden nur ihre Kleider gelassen, alles Mobiliar mit Beschlag belegt. Hierauf wurden sie alle mit einander an den nächsten Hafen, oder an die nächste Küste geführt, und auf Schiffe gebracht, die sogleich unter Segel gingen. Nicht einmal die Aeltesten oder Kranken durften bleiben, und man verfuhr mit solcher Eile, daß die Jesuiten aus der Hauptstadt schon auf dem Wege nach Terracina waren, ehe noch der Tag graute. Diese Strenge und Eilfertigkeit rührte daher, weil man es zu Madrid auch so gemacht hatte, oder weil man kein Aufsehen erregen, und dem üblen Eindruck, den die Vertreibung aufs Volk hätte machen können, möglichst vorbeugen wollte. Am 4. November erschien das folgende Edict: „Wir, der König, indem wir von der obersten Gewalt, und unserer Souveränetät Gebrauch machen, die wir unmittelbar von Gott haben zur Regierung und Leitung unsrer Unterthanen, wollen und befehlen, daß die sog. Gesellschaft Jesu für immer aufgehoben, und für alle Zukunft aus Unsern beiden Reichen verbannt sei" (wörtlich bei Coletta — S. 164). Indeß wollte es ein Zufall, daß derselbe König im J. 1804 die Jesuiten wieder in sein Reich zurückrief. — Auch das Vermögen der Jesuiten wurde eingezogen. Dabei war „Tanucci voll Jubel, der König gleichgiltig." Soldaten escortirten die Jesuiten, setzten sie an den Grenzen des Kirchenstaates aus, und kehrten zurück. Todesstrafe war auf die Rückkehr eines Jesuiten gesetzt. Im J. 1768 heirathete König Ferdinand die Erzherzogin Maria Carolina, Tochter der Kaiserin Maria Theresia. Die Braut mußte durch den Kirchenstaat ziehen, und der Papst wollte ihr durch den Cardinal Spinola das Geleite geben lassen. Aber der Minister von Neapel machte dabei so erniedrigende Bedingungen, daß der Papst darauf verzichten mußte. So zog die Prinzessin ohne Geleite an Rom vorüber; sie sah die Stadt und den Papst nicht. Tanucci wollte den Papst glauben lassen, daß auch die Kaiserin mit ihm gebrochen habe. Darüber erbittert, schrieb Maria Theresia einen eigenhändigen Brief an den Papst, in dem sie ihr Bedauern ausdrückte, daß ihre Tochter, durch die Gemeinheit eines Tanucci, gezwungen worden, einen so empörenden Act gegen das sichtbare Oberhaupt der Kirche zu begehen (Theiner, S. 129). Am 15. Juni (1768) gelangte die Nachricht von der Wegnahme Benevents durch die Neapolitaner nach Rom, wozu Tanucci den Anlaß aus dem päpstlichen Breve vom 30. Januar 1768 gegen den Herzog von Parma genommen hatte. Am 23. Juni protestirte der Papst gegen diesen Gewaltact der Wegnahme Benevents und Pontecorvo's,

„welche Fürstenthümer wieder mit dem alten Gebiet des Königreichs beider Sicilien vereinigt werden sollten" (Coletta. S. 169). Tanucci überschritt hiebei so sehr alle Rücksichten des gewöhnlichen Anstandes, daß er das päpstliche Schreiben vom 23. Juni gar nicht annehmen wollte, und in seiner Erwiderung dem Papste nur den Titel „eines Bischofs von Rom" gab; der Brief von Neapel war der scandaleuseste von allen. Ueberhaupt machte sich Tanucci ein infames Spiel daraus, bei jedem Anlaß den Papst zu insultiren (Theiner. S. 137. l'Ami de la religion vom 26. Februar 1853). Anfangs September (1768) ließ Tanucci vollends 4000 Mann marschiren, um Theile des Kirchenstaates zu besetzen. Ja er stand im Begriff, 1000 Mann auf den Monte Mario, gegenüber der Engelsburg, zu postiren, um den Papst gleichsam stets im Auge zu haben. Dabei behauptete er officiell, daß er dieses nach dem Wunsche Choiseuls thue. Der Minister Choiseul aber nannte solches Vorgehen Großsprechereien und gemeine Betrügereien des Tanucci; er sagte u. a.: „Minister dieser Art sind sicher nicht gemacht, große Geschäfte zu behandeln. Man muß sich begnügen, die kleinen Mittel ihrer niedrigen schleichenden Politik zu verachten" (Theiner. S. 139). Papst Clemens XIII. starb im J. 1769. — Das letzte Meisterstück oder der letzte Bubenstreich Tanucci's war die gewaltsame Aufhebung des Lehensverhältnisses Neapels zu Rom. „Es war gebräuchlich, sagt Coletta, daß der König dem Papst jedes Jahr den Zelter — nebst 7000 Goldgulden überschickte — als Lehenstribut. Weil nun am 29. Juni 1776 bei Uebergabe des gewohnten Geschenkes in Rom ein Streit wegen des Vortritts zwischen der Dienerschaft des spanischen Gesandten und des Gouverneurs von Rom entstand, und „ein großes Gedränge und unangenehme Auftritte, die jedoch von kurzer Dauer waren" (Coletta, S. 172), so riß man in Neapel diese Gelegenheit vom Zaune, und Tanucci ließ durch den König erklären, „daß diese Ceremonie in Zukunft nicht mehr stattfinden dürfe." Alles Protestiren und Beweisen des Unrechts dagegen half nichts (siehe darüber meine Kirchengesch. des 19. Jahrh. „der Tod des Cardinals Borgia"). Bald darauf wurde Tanucci gestürzt, 1777, und zwar durch die Königin. Sobald die Königin einen Prinzen geboren hatte, verlangte sie, dem Heirathsvertrage gemäß, Sitz und Stimme im Staatsrath. „Der König hatte nichts dagegen einzuwenden. Allein der Minister Tanucci, welcher ihren Verstand und hochfahrenden Sinn, sowie den Einfluß ihrer Familie fürchtete, suchte ihr Verlangen im Geheimen zu hintertreiben, und widersetzte sich dann offen demselben. Sie blieb aber Siegerin und der Minister Tanucci mußte vom Platze weichen. Ein König, der aus seinem Lande gejagt wird, kann sich sein Unglück nicht so sehr zu Herzen nehmen, als es bei Tanucci der Fall war, da er aus dem Ministerium scheiden mußte. Daß ihn seine vermeintlichen Freunde im Stich ließen, seine Untergebenen ihm keinen Respect mehr bezeugten, seine Salons leer blieben, das waren in seinen Augen Beweise einer schrecklichen Sittenverderbniß, ungeachtet die Welt immer so gewesen ist, daß eine gefallene Größe desto weniger Anbeter hat, je mehr sie zuvor vergöttert worden. Um sich den verhaßten Anblick der Menschen zu ersparen, zog er sich aufs Land zurück, wo er im J. 1783 mit Hinterlassung einer hochbetagten Gattin und eines guten Namens fast in Armuth starb, nachdem er seit 1734—1777, also 43 Jahre lang, allmächtiger Minister gewesen war" (S. 197—198 bei Coletta). Dieß ist die Schilderung des großen Kirchenfeindes Tanucci, meistens mit den Worten des ebenso großen Kirchenfeindes und ehemaligen Ministers Coletta. — Vergl. hierzu die Art. Italien, Jesuiten und Pombal. [Gams.]

Tanz. Der Tanz ist neben der Musik und dem Gesange der natürlichste und älteste Ausdruck der Freude zunächst der Jugend, dann von Jung und Alt bei einem noch einfachen, unverbildeten Volksleben, daher die salomonische Weisheitsregel: est tempus plangendi et saltandi (Pred. 3, 4), wo „Tanz" für jedes Zeichen der Freude und Fröhlichkeit steht. Wir finden schon in den ältesten biblischen Nachrichten des Tanzes erwähnt 1) bei Aufzügen von Siegern und Königen (Richt.

11, 34. 1 Sam. 18, 6); 2) bei Siegesfesten und andern öffentlichen Feierlichkeiten (Exod. 15, 20. Judith. 15, 15. 16, 24); 3) bei religiösen Processionen und zu heiligen Zeiten (2 Sam. 6, 5. vergl. Art. Feste der alten Hebr.), daher die Aufforderung des Psalmisten (149 u. 150), den Herrn „im Reigen" zu loben; endlich 4) beim abgöttischen Culte, wo um die Götzenbilder und Götzenaltäre getanzt wurde (Exod. 32, 19. 1 Kön. 18, 26). Tänze bei Gastmälern, wie am Hofe des Herodes, ist unter den Juden erst eine spätere, den heidnischen Gewohnheiten nachgebildete Sitte, obgleich sie schon Xenophon (Cyropaed. 4, 6. 7) kennt, und die assyrischen Könige von ihren Hoftänzerinnen selbst in den Krieg mitnahmen. Bei den ersten zwei Veranlassungen tanzten vorzugsweise Frauen und Jungfrauen, bei den letzten zwei auch Männer, am Laubhüttenfeste Männer allein, die im Vorhofe des Tempels vor den versammelten Frauen einen kunstreichen Fackeltanz ausführten. „Die Frommen (חסידים) und Männer der That (אנשי מעשה d. i. guter Werke, Essäer nach Einigen) tanzten vor ihnen (den Zuschauern) mit brennenden Fackeln (welche sie nach der Gemara in die Höhe warfen und wieder fingen), und sangen dabei Lieder und Lobgesänge unter dem Schalle der Instrumente, die von den Leviten gespielt wurden (Succa, 5, 4). Man hat 2 Sam. 6, 20 mit Recht nicht gelten lassen, um daraus zu erweisen, daß Tänze für Männer unschicklich gehalten wurden, denn Michal macht dem David nur zum Vorwurfe, daß er seine königliche Würde bei Seite gesetzt und gleich den Andern, den Gemeinen, getanzt habe; und darauf paßt auch ganz die rührende Antwort des Königs: „Vor dem Herrn, der an mir Gefallen fand (aus inniger Dankbarkeit) habe ich getanzt. Und hätte ich mich auch noch geringer gezeigt als so, daß ich niedrig wäre in meinen Augen (ich hätte nicht zu viel thun können nach dem Antriebe meines Herzens)." Doch sieht sich schon die Gemara veranlaßt, die Gewohnheit, daß sich ernste, angesehene Männer einem jugendlichen Vergnügen hingeben, zu rechtfertigen, und sie thuts mit der Hinweisung auf das Loblied, welches die Frommen dabei sangen: „Glückselig ist unsere Jugend, daß sich unser Alter derselben nicht schämen darf," und „Glückselig ist unser Alter, welches unsere Jugend versöhnt hat." Eine schöne Rechtfertigung der religiösen Tänze gibt Servius zu Virg. Eclog. 5, 73: Ut in religionibus saltaretur, haec ratio est. Nullam majores nostri partem corporis esse voluerunt, quae non sentiret religionem; nam cantus ad animam, saltatio ad mobilitatem corporis pertinet. Der Römer verachtete den Tanz, nemo saltat nisi ebrius war sein Wahlspruch; doch bei religiösen Festen tanzten die würdigsten Matronen der erlauchtesten Geschlechter Hor. Carm. II, 12. 16—20 quam (von der Gemahlin des Mäcenas) nec ferre pedem dedecuit choris . . . nec dare brachia Ludentem nitidis virginibus, sacro Dianae celebris die, dazu Bentlei: in sacris sollemnibus nonnisi liberas et honestas, seu virgines seu matronas, saltitasse compertissimum est. — Ueber die Art zu tanzen bei den Hebräern wissen wir nicht viel mehr, als uns der Name חוֹל und גִּיל „sich im Kreise bewegen" andeutet; ohne Zweifel unterschied er sich von der noch jetzt üblichen im Oriente nur darin, daß alles Unanständige und Lascive vermieden wurde. „Der jetzige morgenländische Tanz, sagt Scholz (Bibl. Archäol. Bonn. 1834. S. 431) aus eigener Anschauung, besteht in halbkreis- oder kreisförmigen Bewegungen mit regellos rhythmischen Schritten und Geberden, welcher bei den Nomaden oft ganze Gruppen von Mannspersonen und von Mädchen, die letztern in der Mitte zwischen zwei Reihen der erstern, jedoch immer ohne sich zu berühren oder zu nahe zu kommen, nach einem beliebigen Gesange, aber in den Städten gewöhnlich nur Mädchen, Aduffen nach dem Tact schlagend, ausführen." Man spielte und sang zum Tanze, und beides geschah auch in Wechselchören (1 Sam. 18, 6—20); die kleine Handpauke (Aduffe) wurde von den Tanzenden selbst geschlagen, wenn andere Instrumente dabei waren (Harfen, Cymbeln, Trompeten, vgl. Succa 5, 4), von Nicht-Tänzern. Gerne tanzte man zur Flöte, Matth. 11, 17., nach römischer und griechischer, wie jüdischer Sitte vergl. Bava mez. 6. 1.,

Buxtorf, Lex. thalm. s. v. חליל (tibiae adhibentur in nuptiis et in funeribus). Einzelne tanzten in der frühesten Zeit wohl nicht öffentlich, auch die Tochter des Jephta war, wie man aus der Stelle Richt. 11, 34 leicht sieht, nur die Reigenführerin und Vortänzerin. Der Tanz der Salome vor Herodes ist spätere Unsitte (Matth. 14, 6), und erinnert stark an Hor. Carm. III, 6, 21 Motus doceri jonicos Matura virgo, et fingitur artibus, Jam nunc et incestos amores de tenero meditetur ungue. [Schegg.]

Tarasius, s. Nicäa, zweite allgemeine Synode.

Targumim, s. Bibelübersetzungen.

Tarsis, s. Handel der Hebräer.

Tarsus (*Ταρσός* Apg. 9, 11. 11, 25), der Geburtsort des hl. Paulus, eine große blühende Handelsstadt und Hauptstadt der römischen Provinz Cilicia. Neben dem Handel, der durch den Cydnus (heut zu Tage Kara-Su d. i. das schwarze Wasser) und das nahe gelegene Meer mit einem guten Hafen begünstigt wurde, liebten und trieben die Einwohner auch Künste und Wissenschaften, so daß ihre Schulen nach dem Zeugnisse Strabo's (XIV, 4. § 13. 14) mit den Schulen von Athen und Alexandria wetteiferten. Wenn einige Gelehrte (Rosenmüller) Tarsus auch für den Sitz einer berühmten jüdischen Schule, an deren Spitze Gamaliel gestanden sei, hielten, so ist das nur aus einem Mißverständniße der Stelle Apg. 22, 3 gefolgert worden. Es liegt auf der Hand, daß Paulus unter *ἐν τῇ πόλει ταύτῃ* Jerusalem meinte, wo er zu den Füßen des Gamaliel saß. Plinius nennt Tarsus eine civitas libera (V, 22) d. i. eine Stadt, die ihre eigene freie Verwaltung hatte, aber doch zum römischen Reiche gehörte. Sie hatte damit nicht das jus civitatis, und wenn Paulus ein „geborener" römischer Bürger war, so müssen sich seine Eltern dieses kostbare Vorrecht durch andere Mittel (vergl. Paulus) erworben haben. Noch jetzt ist Tirsus (das alte Tarsus) die größte Stadt Ciliciens und der wichtigste Ort im Ejalet Adana mit 30,000 Einwohnern. Vom alten Tarsus sind nur einige Ruinen, vorzüglich die Ueberreste eines Theaters vorhanden, die mit Gestrüppe überwachsen sind. Der ehemalige Hafen, von dem Strabo redet, an der Mündung des Cydnus, ist gleichfalls verschwunden. Als Hafen für das heutige Tirsus gilt eine schlechte Rhede beim Dörfchen Kasalu. Dieser Küstenstrich Kleinasiens erlitt überhaupt im Laufe der Jahrhunderte große Veränderungen. [Schegg.]

Taskodrugiten (eigentlich *Τασκοδρουγγῖται* nach der bei Epiphanius haer. 48. n. 14. angegebenen Etymologie von *τασκος*, hölzerner Nagel, Pfahl, und *δροῦγγος*, Nase, gewöhnlich jedoch *Τασκοδρουγῖται* genannt) sind eine sonst wenig bekannte und nicht sehr bedeutende häretische Secte der alten Zeit, die unter verschiedenen Namen vorkömmt, welche zum Theil durch Corruption, zum Theil durch Uebersetzung aus dem oben erwähnten in Galatien entstandenen wahren Namen sich bildeten. So erscheinen sie als Tascodrogitae oder Tascodrocitae (Cod. Theodos. lib. XVI. tit. V. leg. 10), Tascodrugi (Timotheus Constantinop. de receptione haereticorum in Cotelerii Monum. Eccles. Graecae Paris 1677. T. III. p. 377—78), oder Tascodurgi (Sophronii patriarchae Hierosolymit. Epist. Synod. in Concil. Constantinopol. III. Act. XI. ap. Mansi T. XI. col. 503—4) und *Τασκορδιουργοὶ* (Theodori Studitae lib. I. epist. 40. in Sirmondi Opp. Venetiis 1728. T. V. p. 258); Ascodrugitae (Antiochus monachus in Pandecte c. 130, in der Magna Biblioth. Patrum. Paris. 1654. T. XII. p. 233), Ascodrogitae (Cod. Theodos. lib. XVI. tit. V. leg. 65), Ascodrogi (Theodosii Novell. tit. III.), Ascodrupitae oder Ascodruti (Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 9 et 10), Ascodrobi (Hieronymi Commentar. in epist. ad Galat. lib. II. Praefat.), Passalorynchitae mit ächt griechischem Ausdruck (S. Augustin. haer. 63. Philastrii haer. 76. ed. J. A. Fabricii, und Praedestinati lib. I. c. 63, in Sirmondi Opp. Venetiis 1728. T. I. p. 287), auch Perticonasati oder Paxillonasones, wenn man den Namen lateinisch zu machen versuchte. Keiner dieser Namen findet sich vor dem vierten Jahrhundert. Einige rechnen sie zu den Gnostikern,

nämlich zu der Schule des Marcus (s. oben VI. Bd. S. 831), so Theodoret (haeret. fabul. lib. I. c. 9. 10) und Timotheus der Presbyter von Constantinopel (l. c.), Andere zu den Montanisten, so Epiphanius (haer. 48. n. 14), nach seinem Vorgang Johannes Damascenus (haer. 48) u. A. Bei der theilweise nahen Verwandtschaft zwischen den Gnostikern und Montanisten läßt es sich wohl denken, daß eine kleine Secte existirte, von der es zweifelhaft scheinen mochte, ob sie mehr diesem oder jenem Kreis von Irrthümern angehören, um so mehr als ihre Lehrsätze selbst im vierten Jahrhundert nur wenig bekannt gewesen zu sein scheinen, weßhalb wir auch bloß dürftige Nachrichten bezüglich ihrer Außenseite über diese Secte besitzen. Sie erhielten ihren Namen wohl nur zum Spott, weil sie beim Beten, vorzüglich in der Kirche, und wie es scheint auch zu andern Zeiten, den Finger (*τασκος*, *πασσαλος*) an die Nase (*δρουγγος*, *ῥυγκος*) legten oder gar in den Mund steckten unbeweglich wie einen Pfahl, zum Zeichen des strengsten Stillschweigens, welches sie nach Art der Pythagoräer beobachteten und dabei zur Begründung das Wort des königlichen Propheten anführten: „Herr setze an meinen Mund eine Wache und an meine Lippen eine Hut" (Psalm 140, 3). Das ist Alles, was Epiphanius, Philastrius und Augustin über sie zu berichten wissen. Theodoret (l. c.) schildert seine Taskodruten (Taskodryten) oder Taskodrugiten als einen Zweig der Secte des Gnostikers Marcus mit einer rein spiritualistischen Richtung in folgender Weise: „Die heiligen Sacramente, welche einen bloß symbolischen Charakter haben und das Uebersinnliche uns anschaulich machen sollen, dürfen nicht an sinnliche Dinge geknüpft werden; man eigne sich die Erlösung vollständig an durch die wahre Erkenntniß alles dessen, was ist; das Sichtbare und Sinnliche sei als solches der Unwissenheit und Leidenschaft verfallen, und werde durch die Erkenntniß (*γνωσις*) vernichtet; deßhalb verwarfen sie sogar die Taufe." Es ist ganz consequent, wenn sie (wie der Presbyter Timotheus noch beifügt) auch die Menschwerdung des Herrn läugneten und hinsichtlich der Schöpfung der Welt Simon des Magiers Irrthum theilten. Uebrigens dürfte es nicht allzuschwer sein, die Angaben des Epiphanius und Theodoretus über diese Secte zu vereinigen. Jener zeigt uns ihre Außenseite, dieser gewährt uns einen Blick in das Innere. Beides steht ganz wohl im Einklang. Eine solche spiritualistische Richtung, ein so hoch getriebener Idealismus konnte sich recht passend abspiegeln in auffallendem Stillschweigen, welches ihr Finger an die Nase oder auf den Mund legen andeutete. Freilich wäre es auch möglich, daß die Taskodruten des Theodoret von den Taskodrugiten des Epiphanius ursprünglich verschieden waren und beide Secten erst später identificirt wurden. Ihre Heimath ist Galatien (S. Hieronymus, l. c.), wo sie entweder aus den Montanisten hervorgingen oder doch mit diesen in Berührung kamen. Von ihrer Geschichte wissen wir nichts, als daß im vierten und fünften Jahrhundert ihre religiösen Zusammenkünfte durch kaiserliche Gesetze in Kleinasien und Syrien verboten wurden (s. die oben cit. Gesetze im Cod. Theodos.), und daß noch im sechsten Jahrhundert eine gegen sie gerichtete Verfügung in Betreff der Fähigkeit gerichtliches Zeugniß abzulegen (Cod. Justin. lib. I. tit. V. leg. 21) Kunde von ihrer Existenz gibt. Um dieselbe Zeit erfahren wir von dem Presbyter Timotheus aus Constantinopel (l. c.), daß die zur Kirche übertretenden Taskodrugiten bei der Aufnahme getauft werden mußten. Selbst im neunten Jahrhundert finden sich noch Spuren ihres Vorhandenseins (Theodorus Studita l. c.). — Die Askiten, welche in einem Schlauch (*ἀσκος*) das consecrirte heilige Blut aufbewahrten und diesem eine Art Bachus-Cult erwiesen, woher sie auch ihren Namen erhielten (S. Augustin. haer. 62. Philastrii haer. 75. ed. J. A. Fabricii, item Praedestinati lib. I. c. 62. in Sirmondi Opp. Venetiis 1728. T. I. p. 286) scheint zuerst Philastrius wegen einiger Namensähnlichkeit mit den Askodrugiten verwechselt zu haben, und nach ihm mancher Andere. [Feßler.]

Tassilo, Herzog von Bayern, s. Bayern (S. 705).

Tatian. Eine Biographie Tatians ist zum größten Theile dessen eigenem

Berichte zu entnehmen; die Nachrichten von gleichzeitigen und spätern Schriftstellern sind dürftig und nicht hinreichend die Lücken auszufüllen, welche Tatians eigener Bericht gelassen. Tatian nun gibt zunächst an, daß er in Assyrien geboren sei (Or. ad Gr. c. 42). Wenn andere Syrien sein Vaterland nennen (Clem. Alex. Strom. III, 12. § 81; Epiphan. adv. haer. lib. I, tom III, haer. 46. Ed. Petav. T. I. p. 391), so haben wir darin entweder eine ungenaue Bezeichnung oder die Andeutung zu erkennen, daß Tatian vorzugsweise in Syrien gewirkt, wohl auch daß er daselbst seine Bildung empfangen habe. Ersteres wird von Epiphanius ausdrücklich hervorgehoben. In dem Indiculus Tomi III libri I adv. haer. scheint Epiphanius Mesopotamien als das Vaterland Tatians zu bezeichnen, indem er sagt „ἐλέγετο δὲ ἀπο Μεσοποταμίας ὁρμᾶσθαι“ (l. c. p. 231. vgl. Joh. Damasc. de haeres. n. 46, wo diese Angabe wörtlich wiederholt ist. Ed. Le Quien T. I p. 86). Aus der Darstellung selbst aber (l. c. p. 391) geht hervor, er wolle mit jenen Worten nur sagen, die Häresie des Tatian sei von Mesopotamien ausgegangen d. h. daselbst entstanden. Nachdem er nämlich bestimmt angegeben, Tatian sei ein Syrier (καὶ ἦν μὲν Σύρος τὸ γένος), fährt er fort „seine Lehre aber (nämlich seine Irrlehre, die Epiphanius eben vorzuführen im Begriffe ist) ist zuerst in Mesopotamien zu Tage getreten“ (τὸ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστήσατο ἀπ᾽ ἀρχῆς μὲν ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν. Vgl. hiezu Daniel, Tatian der Apologet. Halle 1837. S. 13 ff.). Wann Tatian geboren sei, gibt weder er selbst noch ein anderer an. Da es indessen wahrscheinlich ist, daß er bei seiner (später zu erwähnenden) Ankunft in Rom beiläufig 30 Jahre alt gewesen, diese aber ums Jahr 162 erfolgt ist, so werden wir nicht gar zu weit fehlgreifen, wenn wir vermuthen, er werde um das Jahr 130 geboren sein. Weiter sodann berichtet Tatian, daß er griechische Bildung genossen (παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα c. 42), insbesondere sich mit den sophistisch-rhetorischen Studien und Beschäftigungen abgegeben (σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα c. 35 vgl. c. 12 und Otto zu d. St.) und einen bedeutenden Namen um seiner Kenntnisse willen besessen habe (πάνυ σεμνός τισ ἦν ἐν τῇ παρ᾽ ὑμῖν σοφίᾳ c. 1). Diese Angaben werden von Eusebius (H. E. IV, 16), Hieronymus (de vir. illustr. c. 29) und einigen spätern einfach bestätigt. Des nutzlosen Streites, ob Tatian nur Rhetor oder nur Philosoph oder beides zugleich gewesen (Daniel, a. a. O. S. 22. 23) genüge es einfach zu erwähnen. Tatian fährt in seinem Berichte fort, er habe Reisen gemacht, manche Länder besucht und dabei Vieles gelernt, dermaßen, daß er seine Angaben über Wissenschaft, Kunst, Religion, Sitten, Gebräuche, Einrichtungen der Völker (insbesondere der Griechen und Römer) nach eigener Anschauung machen könne und sich nicht auf Berichte anderer zu stützen brauche (c. 35). Er scheint diese Reisen nicht aus bloßer Reiselust noch auch bloß der Sitte der damaligen Sophisten und Rhetoren gemäß, sondern in der bestimmten Absicht unternommen zu haben, genaue Kenntniß dessen zu gewinnen, was ihn interessirte, insbesondere die Religion und das religiöse und sittliche Leben der Völker kennen zu lernen. Ueberall, sagt er, habe ich die Religion erforscht (τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας ἐδοκίμασα). Darum ließ er sich selbst in die Mysterien (wahrscheinlich die eleusinischen) einweihen (c. 29). Das Ergebniß solcher Forschung war die Einsicht, daß die hellenische heidnische Weltanschauung sammt dem darauf erbauten Leben gänzlich zu verwerfen sei. Vor allem hat den Tatian die Religion als solche oder das Gottesbewußtsein der Heiden angewidert, nicht weniger wegen der Vernunftlosigkeit desselben an sich als wegen der Unsittlichkeit, die er als nothwendige Folge davon erkannte. Er nennt in dieser Beziehung vorzugsweise den Glauben an ein Fatum (c. 8. 9), die eckelhafte Sittenlosigkeit der mythologischen Götter (c. 25), deren Metamorphosen (c. 10), dann als Folge solchen Glaubens die abscheulichen Gebräuche, die Spiele der Athleten, der Gladiatoren ꝛc. (c. 22—24) und die gotteslästerliche Verehrung lasterhafter Menschen, wobei ihn besonders unangenehm berührt zu haben scheint, daß auch, ja

vorzugsweise die Kunst solchem Unfug ihre Dienste gewidmet (c. 33—35). Nicht minder hat ihn abgestoßen, was er unter den Gebildeten und Gelehrten wahrgenommen. Selbst in den wichtigsten Fragen, wie in Betreff des Homer, sind die Griechen nicht einig, ein Beweis, auf wie schwachen Füßen sie stehen (c. 31). Ihre Sache ist überhaupt viele und schöne Worte zu machen, während man vernünftige Gedanken bei ihnen nicht findet (c. 14). Vorzugsweise diejenigen, die an der Spitze der Gebildeten stehen, die Philosophen, zeichnen sich aus durch Eitelkeit, Aufgeblasenheit, Schlemmerei, Schmarozerei und andere Unsittlichkeiten; unter sich sind sie durchaus uneinig, einer widerspricht dem andern, einer haßt den andern (c. 2. 3. 19. 25. 26). Das Verabscheuenswürdigste ist, daß sie das Gute, was, nebenbei gesagt, die Griechen von den Barbaren empfangen haben, zum Bösen verwenden; so die Redekunst zu Unrecht und Verläumdung, die Dichtkunst zur Beschreibung von Kämpfen und Liebesgeschichten der Götter und zum Sittenverderbniß (c. 1). Die heidnischen Einrichtungen überhaupt hat Tatian als vernunftlos erkannt (c. 33: *τὰ ὑμέτερα ἔθη μανίας ἔχεται πολλῆς*) und für besonders bemerkenswerth gehalten, daß sogar in den allgemeinen politischen Gesetzen keine Uebereinstimmung herrsche, dergestalt, daß bei dem einen Volk als gut und nothwendig vorgeschrieben sei, was bei anderen als häßlich gelte (c. 28). Mit solchen Erfahrungen nun bereichert, kam Tatian endlich nach Rom, fand hier alle Vernunft- und Sittenlosigkeit, die er bisher zerstreut gesehen, zusammengedrängt (c. 35) und konnte mithin nicht nur keine günstigere Ansicht von dem Heidenthum, sondern mußte vollends die Ueberzeugung gewinnen, die heidnische Weltanschauung habe Trug und Täuschung zur Unterlage und sei durch und durch unwahr und für deren Träger selbst verderblich. Dieß mußte ihn zu ernstem Nachdenken veranlassen; er zog sich in sich selbst zurück und fragte, wie er wohl das Wahre finden möge (c. 29: *κατ᾽ ἐμαυτὸν γενόμενος ἐζήτουν ὅτῳ τρόπῳ τἀληθὲς ἐξευρεῖν δύνωμαι*). Während er nun so sann und suchte, fielen ihm die hl. Schriften in die Hände. An denselben sprach ihn sogleich an die Schmucklosigkeit der Rede, die Einfachheit der Verfasser, das Einleuchtende des über die Schöpfung Beigebrachten, die kundgegebene Erkenntniß des Künftigen, die Vortrefflichkeit der Vorschriften und das Monotheistische des Gottesbegriffes (c. 29: *καί μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διά τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν*). Da er sofort weiter die Christen als sittliche tugendhafte Menschen, erhaben über das Materielle, frei von Geiz, eitler Ehrsucht ꝛc. erkannte (c. 11), insbesondere die Keuschheit und Erhabenheit der christlichen Frauen gewahrte (c. 33. 34), überdieß fand, daß die Christen nicht nur in dem Glauben vollkommen einig seien, sondern auch im Leben einander gleichachteten, den Reichen nicht dem Armen, den Alten nicht dem Jüngern vorziehen u. s. w. (c. 32), daß sie die Wahrheit lieben und ihre Religion nicht in Worten, sondern in Werken bestehe (c. 26), kurz daß sie in keiner Weise in den Irrthümern und Verkehrtheiten der Griechen befangen seien (c. 9. 10) und anzugeben wissen, was und warum sie glauben (c. 6. 20), weßhalb sie auch alles in und von der Welt verachten (c. 19) und lieber sterben, als den Glauben verläugnen (c. 4); da er sich über alles dieses endlich noch überzeugte, die Documente des christlichen Bewußtseins seien viel älter als die ältesten Glaubensdocumente der Griechen, so daß das christliche Bewußtsein nicht als Neuerung, sondern als Erneuerung des Ursprünglichen zu gelten habe (c. 29): so entschloß er sich ohne Zögern das Heidenthum zu verlassen und sich dem Christenthume anzuschließen; er sagte sich los von der griech. Philosophie und deren Trägern (c. 1. 26), verwarf den Irrthum (c. 30), entsagte römischem Uebermuthe und griechischer Eitelkeit (c. 35) und wandte sich zu der barbarischen (nichtgriechischen) Philosophie, d. h. zu dem christlichen Glauben, den er nun freudig und ohne Furcht öffentlich bekannte

(l. c. u. c. 42). Ohne Zweifel hat diese Conversion in Rom stattgefunden. Verisimile est Romam ut peregrinationum ita etiam errorum et superstitionum finem fuisse (Maranus). In Rom lernte er dann Justin den Martyrer kennen, wurde, wie Irenäus (adv. haer. I. 28, 1) berichtet, dessen Schüler, ἀκροατὴς (vgl. auch Tertull. de praescript. c. 52) und war, so lange er dessen Umgang genoß, wie überhaupt lobenswerth, so insbesondere fest im Glauben, καλῶς φερόμενος καὶ τῇ πίστει ἐῤῥωμένος ὅσον ἦν σὺν τῷ ἁγίῳ Ἰουστίνῳ, wie sich Epiphanius ausdrückt (L. I. t. III. haer. 46). Daher wurde er auch, nach seiner eigenen Angabe (c. 19), ebenso wie Justin und zugleich mit demselben angefeindet und gefährdet — vorzugsweise von dem vielgenannten Cyniker Crescens (s. d. A.). „Tatian, riefen seine früheren Genossen aus, Tatian erhebt sich über die Griechen und die große Menge der Philosophirenden, indem er den neuen barbarischen Lehren anhängt“ (c. 35). Nach Justins Tod (im J. 166, vergl. d. Art. Justin) scheint Tatian noch einige Zeit in Rom verweilt und, wenn auch nicht als Vorsteher einer von Justin gegründeten Schule, gelehrt zu haben (Euseb. H. E. V. 13. vergl. d. Art. Justin und Daniel l. c. S. 45). Daniel vermuthet, es werde dieser Aufenthalt in Rom noch etwa ein Jahr lang gewährt haben. Es mag sein, historische Angaben fehlen ganz. Es ist uns nur noch berichtet, daß Tatian nach Justins Tod Häretiker geworden und daß der Orient die Geburtsstätte und der Schauplatz seiner Häresie gewesen sei, und zwar ungefähr vom J. 174 an. Alles Weitere ist der Vermuthung überlassen. Jene Berichte sind von Irenäus, Epiphanius und Eusebius. Ersterer gibt ohne nähere Bestimmung an, nach Justins Martyrium habe sich Tatian von der Kirche getrennt und eine eigene Lehre gebildet (adv. haer. I. 28, 1. vgl. Euseb. H. E. IV. 29). Epiphanius fügt diesem Berichte die nähere Notiz bei, Tatian sei nach Justins Martyrium von Rom nach dem Orient gereist und daselbst weilend auf irrige Meinungen gefallen (καὶ ἐκεῖσε διατρίβων κακῇ διανοίᾳ περιέπεσε), und seine Irrlehre habe sich, von Antiochien (bei Daphne) ausgehend, vorzugsweise in Cilicien und Pisidien verbreitet (l. c. p. 391). Daß er ebendaselbst als die eigentliche Geburtsstätte fraglicher Häresie Mesopotamien bezeichne, mußte schon früher bemerkt werden. Eusebius endlich gibt in seiner Chronik zu (Ol. 237, 4), was das zwölfte Jahr des M. Aurelius d. i. 174 n. Chr. ist, die kurze Notiz „Tatian, von dem die Encratiten stammen, wird als Häretiker erkannt — Tatianus haereticus agnoscitur a quo Encratitae (Migne Patrol. T. 27. p. 630). Alles dieses ist, wie man sieht, äußerst unbestimmt und unsicher. Ueber die weiteren Schicksale Tatians und über sein Ende wissen wir vollends nichts. Auf den Bericht des Irenäus an der zuletzt citirten Stelle hat man die Behauptung stützen wollen, Tatian sei im J. 174 gestorben. Irenäus, sagt man, spricht von Tatian wie von einem jüngst Verstorbenen, verfaßt aber hat er seine Schrift (wenigstens das erste Buch derselben) wahrscheinlich im J. 175 (Daniel S. 52. 53). Allein Letzteres ist eine viel zu unsichere Annahme, als daß irgend ein Beweis darauf gegründet werden könnte (vgl. d. Art. Irenäus), ersteres aber ist geradezu nicht wahr; die Worte des Irenäus weit entfernt positiv zu berichten, daß Tatian nicht mehr am Leben sei, deuten so etwas nicht einmal an, auch nicht leise. Nur das Eine vermögen wir aus ihnen zu ersehen, daß Irenäus über die persönlichen Verhältnisse Tatians nicht näheres gewußt habe. Dieß liegt darin, daß er von Tatian in der Formel spricht: „ein gewisser Tatian, *Τατιανός τις*.“ Daß man aber diese Formel ebenso auf Lebende wie auf Verstorbene anzuwenden pflege, weiß Jedermann. Also wird allerdings Stolle mit seinem, wie Daniel sagt, naiven Geständniß Recht behalten. „Wenn und wie er gestorben, weiß ich nicht“ (Stolle, Nachricht von den Kirchenvätern). — Glücklicherweise ist daran nichts gelegen; was Interesse bietet, sind die schriftstellerische Thätigkeit, die Apologie und die Häresie des Tatian. — Was erstere betrifft, so berichten Eusebius und Hieronymus, Tatian habe sehr viele

Bücher geschrieben (Euseb. H. E. IV. 16: *πλεῖστά τε ἐν συγγράμμασιν αὐτοῦ κατέλιπε μνημεῖα* IV. 29: *καταλέλοιπε δὲ οὗτος πολύ τι πλῆθος τῶν συγγραμμάτων*. Hieron. de script. eccl. c. 29: scripsit infinita volumina). Wir besitzen nur mehr eins, nämlich die Apologie, oratio ad Graecos, von den übrigen aber kennen wir theilweise noch die Titel. Tatian selbst sagt uns, daß er ein Buch: *περὶ ζώων*, de animalibus geschrieben habe (Or. ad Gr. c. 15), und aus dem Zusammenhange geht hervor, daß in demselben nicht nur von den Thieren, sondern auch von dem Menschen die Rede gewesen. Bald darauf (c. 16) erwähnt er, daß er in andern Schriften oder in einer andern Schrift, *ἐν ἄλλοις*, dargethan habe, die Dämonen seien nicht abgeschiedene Menschenseelen. Es ist nicht leicht auszumachen, ob darunter eine eigene Schrift oder die erwähnte de animalibus zu verstehen sei (cf. Otto ad h. l.). An einer spätern Stelle verspricht er ein Buch, dem er den Titel geben wollte: *πρός τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ* (c. 40), was Maranus übersetzt: „adversus eos qui de rebus divinis asseverarunt." Der Sinn ist, daß das Buch gegen diejenigen gerichtet sein sollte, die sich herausnehmen über die christliche Religion zu sprechen und abzusprechen, ohne sie zu kennen. Wir wissen nicht, ob Tatian die verheißene Schrift verfaßt habe. Jedenfalls ist gegenwärtig keine Spur mehr davon vorhanden, und auch die Alten haben nichts davon gewußt. Außerdem nennt Eusebius die Titel von drei Tatianischen Büchern: erstens eine Art Sinopsis oder Evangelien-Harmonie, *συνάφειά τις καὶ συναγωγὴ τῶν εὐαγγελίων*, welcher Tatian den Titel *διὰ τεσσάρων* gegeben; zweitens eine Metaphrase zu einzelnen Stellen der apostolischen Briefe (H. E. IV. 29) und drittens ein *βιβλίον προβλημάτων*, eine Schrift, in der Tatian dunkle und schwierige Stellen der hl. Schrift erläutern wollte (l. c. V. 13); wobei jedoch nicht klar zu ersehen ist, ob Tatian das Buch vollendet oder nur entworfen habe. Ausgezeichnete Erwähnung verdient eine Schrift, die uns Clemens v. Alex. nennt: *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*", de perfectione secundum salvatorem (Strom. III. 12. §. 81). Endlich berichtet Ruffin (H. E. IV. 11), Tatian habe ein Chronicon verfaßt — so wir anders, was aber nicht wahrscheinlich, darunter nicht bloß den chronologischen Theil der Apologie zu verstehen haben. Von allen diesen Schriften ist nun, wie gesagt, keine einzige mehr vorhanden als die Apologie. Schon Eusebius hat nur diese eine gekannt, dabei aber gewußt, daß das Diatessaron noch vorhanden sei (H. E. IV. 29: *ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται*). Epiphanius läßt es unbestimmt, ob er von der Existenz des fraglichen Buches zu seiner Zeit etwas gewußt (*λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ καθ' Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν* l. c. haer. 46). Hieronymus aber behauptet geradezu, es existire allein noch die Apologie (l. c. scripsit infinita volumina e quibus unus contra gentes extat florentissimus liber). Hierin hat er nun zwar geirrt, denn das Diatessaron war noch zur Zeit des Theodoret vorhanden und in vielen Exemplaren verbreitet: Theodoret berichtet, daß er zwei hundert solcher in seinem Sprengel (Cyrus) gesammelt und entfernt habe, um dem Volk die ächten Evangelien in die Hand zu geben (Haer. Fab. I. 20). Allein daß wir es gegenwärtig nicht mehr besitzen, ist eine ausgemachte Sache; es ist zweifellos dargethan, daß die Evangelien-Harmonien, die man wohl für das Diatessaron des Tatian gehalten, andere Verfasser haben (s. Daniel a. a. S. 87—111. vgl. auch die Art. Apocryphen-Literatur, Harmonie der Evangel. und Synopsis). Ueber den Charakter des Diatessaron bemerkt Theodoret a. a. O. nur, Tatian habe die Genealogien (bei Matth. und Luc.) und alles übrige weggelassen, was den Herrn als dem Fleische nach von David stammend erkennen lasse (*οὗτος καὶ τὸ διά τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δεικνυσιν*). Im Uebrigen scheint er die Evangelien ziemlich unverfälscht gelassen zu haben, denn es haben sich, nach dem weiteren Berichte Theodorets, nicht bloß die

Anhänger Tatians (die Encratiten), sondern auch rechtgläubige Christen des Diatessaron als eines bequemen Handbuches bedient, indem sie die Bosheit des Machwerkes nicht erkannten (*τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες ἀλλ' ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι*). — Ist nun die Frage, welche der genannten Schriften Tatian vor dem Abfall von der Kirche und welche nach demselben verfaßt habe, so bildet einen Anhaltspunct die Apologie. Zu der Zeit, da er diese verfaßte, war Tatian ohne Frage noch orthodox. Folglich fällt auch die Schrift de animalibus in die Zeit seiner Orthodoxie, falls er nicht etwa dieselbe als Heide verfaßt hat. In Betreff des liber problematum kann man im Zweifel sein, da er dasselbe, wie wir aus Eusebius (V. 13) sehen, verfaßt hat (wenn überhaupt), so lange er sich noch in Rom aufhielt. Denselben Zweifel hat man in Betreff des Diatessaron erhoben (Daniel S. 89). Allein Theodoret sagt zu bestimmt, daß der Abfassung desselben häretische Tendenzen zu Grunde gelegen, als daß man daran zweifeln könnte. Vollends war entschieden häretisch das ascetische Buch de perfectione secundum salvatorem. — Doch es ist Zeit, daß wir uns zu der allein erhaltenen Tatianischen Schrift, zu der Apologie wenden, um Tatian als Apologeten kennen zu lernen. Von dieser Schrift, die den Titel führt: „*λόγος πρὸς Ἕλληνας*" oder einfach „*πρὸς Ἕλληνας*", „Oratio ad Graecos", existiren mehrere Ausgaben: 1) von Frisius, Zürich 1546; 2) von Morellius, Paris 1615 und 1636; 3) von Ducäus, Paris 1624; 4) von W. Worth, Oxford 1700; 5) von Maranus, Paris 1742. Außerdem mehrere Nachdrücke der einen und der andern dieser Ausgaben, theils besonders, theils in Sammelwerken, wie den Orthodoxographa, Basel 1555, der Biblioth. veter. patr. von Gallandius, 1765 u. s. w. Die neueste Ausgabe ist von Otto (Corpus apologetarum christian. saec. secundi. Vol. VI.), Jena 1851. Sie ist sehr brauchbar und nicht ohne kritischen Werth, obwohl Maranus nicht so gar viel zu verbessern übrig gelassen. — Tatian schickt eine Einleitung voraus, in der er sagt: die Griechen haben nicht Ursache, sich ihrer Bildung, ihrer Künste und Wissenschaften so sehr zu rühmen; alles, was sie dieser Art besitzen, haben sie von Barbaren (Nichtgriechen) empfangen und überdieß von manchem Guten, was sie so von außen empfangen, schlechten Gebrauch gemacht, so namentlich von der Dicht- und Redekunst (c. 1). Ihre Philosophen aber, was haben sie denn geleistet, was sie achtungswerth machte? Sie haben sich allseitig große Blößen, besonders sittliche, gegeben, haben sich verächtlich und lächerlich gemacht. Es gilt dieß nicht nur von Aristipp und Epicur und ihres gleichen, auch nicht bloß von Diogenes und Crates, sondern ganz ebenso von den gefeiertsten, von Plato, Aristoteles, Heraclit. Sodann herrscht überall keine Einigkeit unter denselben, einer widerspricht dem andern, einer haßt den andern, und zwar aus keinem andern Grund, als weil jeder allein zu gelten trachtet (c. 2. 3). Wie kann man also die Christen darum hassen und anfeinden, weil sie den Hellenismus verlassen haben, wie auch die Obrigkeit gegen sie aufhetzen? Wir sind in allem gehorsam, worüber die Obrigkeit zu bestimmen hat. Will man uns aber befehlen, den wahren Gott zu verläugnen, um Creaturen an der Stelle Gottes zu verehren, dann können und werden wir nicht gehorchen, lieber sterben. Alles nämlich, was die Heiden als Göttliches verehren, ist in Wahrheit nicht Gott, sondern Creatur, aus nichts geschaffen von dem wahren Gott (c. 4). Die Apologie selbst sodann zerfällt in drei Theile (nicht in zwei, wie man gewöhnlich angibt). 1) Zuerst stellt Tatian den heidnischen und den christlichen Glaubensgrund einander gegenüber und thut dar, das christlich-religiöse Bewußtsein oder der christliche Glaube, wie er Fundament des religiösen Lebens ist, entspreche der Wirklichkeit, das heidnische Bewußtsein dagegen beruhe auf einer falschen Voraussetzung, nämlich auf der Annahme einer bloß scheinbaren, fälschlich eingebildeten Wirklichkeit (c. 5—20). Dieß führt Tatian in folgender Weise aus:

Gott hat alles, was außer ihm ist, absolut, d. h. rein aus nichts erschaffen, dergestalt daß er als die ὑπόστασις τῶν πάντων, des Unsichtbaren wie des Sichtbaren, gelten muß. Der Stoff nämlich, woraus alles besteht, ist nicht ungeworden, sondern geworden und zwar allein durch Gott; mithin hat die gesammte Wirklichkeit nicht nur Dasein und Beschaffenheit, sondern auch das Sein lediglich durch Gott. Darin hat nun zunächst der Christen Glauben an einstige Auferstehung (der Leiber) und Unsterblichkeit einen festen Grund, denn hat uns Gott aus dem nichts erschaffen, so kann er uns auch aus der Auflösung zurückrufen und sofort für immer erhalten. Der Grund aber, warum er dieses thun wird, liegt darin, daß die Schöpfung durch den Logos das persönliche Wort des Vaters vermittelt ist. Der Logos nämlich, natürliches Erzeugniß der Geistigkeit Gottes und darum Geist und Wort des Vaters, hat den Vater nachahmend den Menschen zu einem Bilde der Unsterblichkeit (εἰκὼν τῆς ἀθανασίας) gemacht, damit er durch Theilnahme unsterblich sei wie Gott an sich unvergänglich ist (c. 5—7). Hiemit ist aber erst der tiefste Grund des christlichen Bewußtseins, speciell des Glaubens an Einen (näher dreifaltigen) Gott und des Unsterblichkeitsglaubens genannt. Die bestimmtere Gestalt desselben aber erklärt sich aus der Geschichte. Hiemit nun verhält es sich folgendermaßen. Gott hat zweierlei Creaturen mit der Bestimmung erschaffen, unsterblich und ewig selig zu sein, nämlich die Engel und die Menschen. Sie sind aber dieß, wie bereits in Betreff der Menschen bemerkt wurde, nicht an sich, sondern durch Theilnahme. Diese Theilnahme ist der Besitz eines göttlichen Geistes, der ihnen bei der Schöpfung mitgetheilt worden und der mithin als etwas zu ihrer Natur Hinzugekommenes erscheint. Aber gerade deßhalb, weil er so nicht ihr Eigenthum ist, können sie ihn auch verlieren. Dieß aber steht ganz in ihrer Gewalt. Sie werden ihn behalten, wenn und so lange sie in Verbindung mit Gott bleiben, d. h. sich nach dem Willen Gottes bewegen, verlieren aber, sobald sie sich von Gott trennen, um nach eigenem Willen zu leben. Der Grund, warum sie das Eine oder das Andere zu thun vermögen, liegt einfach in der Thatsache, daß sie nicht Gott sind. Gott allein ist an sich gut; der Creatur ist nicht wesentlich, gut zu sein, weder wesentlich überhaupt zu sein, noch mit Gott verbunden zu sein (τἀγαθοῦ φύσιν οὐκ ἔχει). Darin nun ist die Freiheit der Engel und der Menschen begründet. Beiden ist Freiheit verliehen (τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε), damit sie durch sich selbst werden, was sie zu sein bestimmt sind. Werden sie es dann wirklich, so erscheint, was sie damit erreichen als Belohnung, werden sie es aber nicht, so haben sie nicht nur den hierin liegenden Mangel, sondern werden noch überdieß bestraft oder jener Mangel erscheint, weil sie ihn lediglich sich selbst zuzuschreiben haben, zugleich als Strafe. Was ist nun geschehen? Antwort: beide haben sich von Gott getrennt, d. h. gesündigt, zuerst ein Theil der Engel, dann die Menschen. Worin die Sünde der Engel bestanden, gibt Tatian nicht näher an; er sagt nur, der Urheber derselben sei der erstgeschaffene Engel gewesen und nennt diesen einen Widersacher des göttl. Gesetzes (ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ). Die Sünde der Menschen aber bestund darin, daß diese eben jenem Widersacher Gottes folgten und denselben als Gott ansahen und behandelten (συνεξηκολούθησαν καὶ θεὸν ἀνέδειξαν). Die unmittelbare Folge der Sünde war, daß sich der göttl. Geist von den Sündern trennte; und in Folge hievon wurden die betreffenden Engel D ä m o n e n, die Menschen aber s t e r b l i c h (c. 7). Damit ist nun der Grund zu der wirklichen Geschichte gelegt, in deren Erkenntniß die christliche Religion ihre Rechtfertigung findet. Nachdem nämlich die Sünde auf die angegebene Weise vollzogen war, haben die Dämonen die Menschen weiter verführt, ihnen falsche Begriffe, namentlich die Vorstellung von einem Fatum und Astrologie beigebracht, d. h. die Meinung, alles, was geschehe, geschehe nothwendig und sittliche Anstrengung sei fruchtlos und unnöthig; haben sofort sich selbst unter den mannigfachsten Gestalten als Götter bei denselben geltend gemacht und

dann durch Unsittlichkeiten aller Art ein schlechtes Beispiel gegeben. Die Menschen nun, die sich auf diese Weise dem wahren Gotte gänzlich entfremden ließen, sind eben die Heiden; die ganze griechische Religion ist so ein Dämonendienst. Daß nun derselbe unvernünftig, schändlich, entehrend sei, davon überzeugt ein Blick in die griechische Mythologie, die der reinste Ausdruck des Gottesbewußtseins als solchen ist. Was insbesondere den Grundbegriff des Ganzen, den Begriff des Fatum betrifft, so ist derselbe eine wahrheitslose Einbildung; es gibt kein Fatum, der Mensch ist wesentlich frei und für alles, was er thut, verantwortlich. Von allem diesem aber abgesehen, so ist klar, was die Griechen als Gott verehren, ist Creatur; die Dämonen sind Geschöpfe Gottes, ganz ebenso wie der Mensch, zwar von diesem darin unterschieden, daß sie aus feinerem Stoffe, aus Luft und Feuer, nicht aus Fleisch bestehen und eben darum nicht aufgelöst werden, darin aber den Menschen vollkommen gleich, daß sie Creaturen sind und einst, wenn die Zeit wird gekommen sein, ganz ebenso wie diese für ihre Missethaten werden bestraft werden (c. 8—12 und 14). Die Wahrheit besteht in folgendem: der Mensch ist an und für sich ein Thier wie jedes andere Thier, ein beseelter und lebendiger Körper (*ψυχή*). Ursprünglich aber war mit ihm (wie auch mit den Engeln) göttlicher Geist verbunden, *πνεῦμα θεῖον*, es bestund sozusagen eine *συζυγία* zwischen Seele und Geist. Durch die Sünde wurde diese Verbindung aufgelöst, der Geist hat die ungehorsame Seele verlassen. In Folge hievon ist diese elend, finster, schwach geworden, eine Sclavin der Materie und eine Beute des Todes (denn an sich ist sie sterblich und wird mit dem Körper aufgelöst, mit dem sie Ein Ganzes bildet); kurz der Mensch ist geworden, was er an sich ist, ein Thier, von den übrigen Thieren nur durch Gestalt und Sprache unterschieden. Allerdings hat die menschliche Seele schwache Ueberreste der ehemals mit ihr verbundenen geistigen Kraft behalten (*ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος κεκτημένη*) und in Folge hievon Gott zu suchen vermocht, ist aber hiebei, weil die ihr gebliebene Kraft gar zu schwach gewesen, in die Gewalt der Dämonen gerathen und von diesen irre geführt worden, ohne den wahren Gott zu finden. Allein in jenem schwachen Ueberreste ist doch auch die Möglichkeit einer einstigen Wiederherstellung der ursprünglichen Beschaffenheit gegeben, denn er ist dem Geist verwandt (*συγγενὲς τῷ πνεύματι*), und dieser kann somit an denselben anknüpfen, um sich wieder mit dem Menschen zu vereinigen. Dabei ist jedoch zu bemerken, es könne dieß nur bei den Menschen, nicht aber bei den Dämonen stattfinden. Diese nämlich sind jeder *μετάνοια* unzugänglich, während jene derselben fahig sind, da sie nicht aus sich selbst, sondern in Folge einer Verführung gesündigt haben. Wer besiegt worden, kann auch wieder siegen. Um was es sich also handelt, ist, daß sich die menschliche Seele mit dem göttlichen Geiste wieder vereinige, daß die ursprüngliche Syzygie wiederhergestellt werde. Aber wie mag dieß geschehen? Daß es möglich sei, ist soeben dargethan; aber wie verwirklicht sich das Mögliche? Hierauf lautet nun die Antwort: durch den menschgewordenen Gott und den von ihm ausgehenden Geist, der schon in den Propheten, das Künftige (jetzt Gegenwärtige) vorausverkündend, gewirkt hat und nun fort und fort auf die Menschen einwirkt, um sich mit ihnen zu vereinigen. Diejenigen nun, die dieser Erleuchtung folgen, ziehen den ihnen verwandten Geist an sich, und dieß sind nun die Christen; jene dagegen, die ihr nicht folgen und den dem leidenden Gotte dienenden Geist von sich weisen, sind und bleiben Widersacher Gottes, und diese sind die Heiden (c. 13—15). Hiemit ist nun das Grundbewußtsein der christlichen Religion gerechtfertigt, indem nachgewiesen ist, den Inhalt des christlichen Gottes- und Weltbewußtseins bilde die Wirklichkeit wie sie ist, der wirkliche Gott, die wirkliche Welt und deren Beschaffenheit und Geschichte; und Tatian fügt jetzt nur noch c. 16—20 die Ermahnung bei, sich ja von den Dämonen nicht täuschen zu lassen. Sie täuschen uns, sagt er, auf die manigfachste Weise, durch Vorspieglung scheinbarer Macht, durch Zufügung von

Uebeln, durch Heilungen und scheinbare Wohlthaten u. s. w., und wir sind stets in Gefahr, so verführt und von Gott ferne gehalten zu werden, denn nachdem sich der Geist von der Seele getrennt, hat diese gleichsam die Flügel verloren, die sie himmelwärts tragen könnten und wird unwiderstehlich erdwärts gezogen; des himmlischen Umgangs beraubt, strebt sie nach dem Umgang mit Geringerem. — Damit ist bereits angedeutet, was Tatian als das hauptsächlichste Hinderniß einer Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ansehe. Offenbar nichts anderes als die Materie, die Sinnlichkeit. Diese in der That meint er, wenn er sagt, wir haben nach der ursprünglichen Beschaffenheit verlangend Alles zu entfernen, was der Wiedergewinnung derselben im Wege stehe (*καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ἐπιποθήσαντας τὸ ἀρχαῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γινόμενον* c. 20). Daß dem so sei, wird das sogleich Folgende zeigen. — Nachdem Tatian auf die angegebene Weise das Grundbewußtsein der christlichen Religion gegen das Heidnische gerechtfertigt und dieses als verwerflich dargethan hat, läßt er 2) *eine Vergleichung des Christenthums und des Heidenthums nach ihrem präsenten Bestande, nach ihrer unmittelbaren und erscheinenden Wirklichkeit, sowohl in Betreff der Dogmen als der Sitten*, folgen (c. 21—30). Die Rechtfertigung des Christenthums in Beziehung auf dieses Phänomenologische ist noch weniger schwierig, als die voranstehende. Sie umfaßt folgende Momente: a) Die Griechen halten den Glauben an einen menschgewordenen Gott (*θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονώς*) für eine Thorheit. Aber ist denn nicht die griechische Mythologie voll von Erzählungen, die dem Verstande ganz dieselbe Schwierigkeiten bereiten? Wie kann an unsern Dogmen Anstoß nehmen, wer an die mythologischen Göttergeschichten glaubt! Es haben zwar einzelne Griechen, wie *Metrodorus*, versucht, jene Mythen eben als Mythen zu fassen, d. h. als Ausdruck bestimmter Gedanken zu nehmen, unter den Göttern bestimmte Elemente und unter den Göttergeschichten elementarische Processe zu verstehen. Allein damit ist nichts gewonnen, denn so hören die Griechen gar auf, Götter zu haben. Wollen sie nicht als erklärte Atheisten erscheinen, so müssen sie die mythologischen Götter unverwandelt beibehalten. Dabei ist jedoch Tatian weit entfernt, das christliche Dogma mit dem griechischen zu vergleichen; er hat nur ad hominem demonstrirt, *ὥσπερ ἐπὶ ὑποθέσεως* (c. 21). b) Das ganze Leben und Treiben der Griechen, die Frucht ihres Gottesbewußtseins und religiösen Glaubens, ist Thorheit und Abgeschmacktheit. Mimiker, Gladiatoren, Athleten, Spectakelmacher aller Art, aber auch selbst die Philosophen und vor allen die Grammatiker wetteifern den Beweis hiefür zu liefern (c. 22—26). c) Mehr noch, es ist durch und durch unsittlich und häßlich. Die Laster, welche die Heiden den Christen verläumderischer Weise vorwerfen, wie thyesteische Mahlzeiten, unnatürliche Unzucht 2c. sind gerade ihre, der Heiden Sache, während man unter den Christen nichts davon weiß (c. 25. 27. vgl. c. 33—35). — d) Auch die Staatseinrichtungen und Gesetze der Heiden taugen nichts, was sie schon damit beweisen, daß sie einander durchgängig widersprechen (c. 28). Hält man nun dagegen das Christenthum, die sittliche Reinheit und Erhabenheit aller Christen, die Uebereinstimmung derselben vor allem im Glauben, dann aber auch in allem Uebrigen, ihre Liebe zu einander u. s. w., so kann man doch wohl keinen Augenblick zweifelhaft sein, wo Vernunft und Wahrheit und wo das Gegentheil zu treffen sei (c. 29. 30). Es leuchtet von selbst ein, diesem zweiten Theile komme zugleich die wichtige Bedeutung zu, das im ersten Theile Vorgebrachte auf das schönste zu bestätigen; gerade weil sich dieses so verhält, wie angegeben worden, ist jene Erscheinung, jenes Thatsächliche vorhanden. Wenn aber dem so ist, so muß sich auch noch ein Weiteres zeigen. Wenn das Christenthum in Wahrheit die Wiederherstellung des Ursprünglichen und das christliche Bewußtsein dieser Wirklichkeit entsprechend ist, so muß sich dieses Bewußtsein auch von Anfang an geäußert haben und muß die Aeußerung desselben älter sein als die Aeußerung des heidnischen

Bewußtseins. Dem Nachweis dieser Wahrheit ist nun der dritte Theil gewidmet, welcher demgemäß 3) eine chronologische Vergleichung der Documente des christlichen mit den Documenten des heidnischen Bewußtseins enthält (c. 31—41). Homer einerseits und Moses andrerseits sind die ältesten Schriftsteller, von denen sichere Documente vorhanden sind. Ihr Alter ist es daher, was zu untersuchen ist. Indessen begegnet uns, indem wir nach dem Alter Homers fragen und uns dabei, wie billig, an die Griechen selbst wenden, sogleich wieder was auch sonst überall: die Griechen sind in den Angaben hierüber nicht einig, während sich bei den Christen eine derartige Unsicherheit in Betreff des Moses nicht findet (c. 31. 32). Wie immer aber, so viel ist gewiß, daß Moses viel älter sei als Homer, ja nicht nur Homer, sondern auch älter als die vorhomerischen Schriftsteller sammt und sonders, älter als Linus, Philamman, Thamyris, Amphion, Musäus, Orpheus, Demodocus, Phemius, Sybilla u. s. w. (c. 36—41). — Nach dieser Ausführung folgt c. 42 ein kurzer Epilog, worin Tatian angibt, daß er in Assyrien geboren, früher ein Anhänger der griechischen Weisheit gewesen sei, jetzt aber offen den christlichen Glauben als den seinigen bekenne und nachdem er zur Erkenntniß Gottes und der Creatur gelangt, gerne bereit sei, Rechenschaft von seinem Glauben zu geben, wenn ihm nur die Uebung seiner Religion unverwehrt bleibe. — Dieß ist in gedrängter Uebersicht die Tatianische Apologie. Wir dürfen aber nicht unterlassen, vorstehender Uebersicht einige erläuternde Bemerkungen beizufügen. Zunächst das Formelle betreffend, hat Tatians Apologie auf den ersten Blick ein ziemlich chaotisches Aussehen und es ist nicht leicht durchzukommen, um so mehr als auch das Sprachliche als solches theils wegen der Eigenthümlichkeit einzelner Ausdrücke, theils wegen einer nicht selten übergroßen Kürze, theils wegen Nachlässigkeit im Construiren da und dort einige Schwierigkeit bereitet. Indessen ist längst bemerkt worden, die Unordnung sei mehr scheinbar als wirklich, Tatian verfolge sein Thema consequent und bringe die Grundgedanken vollkommen zusammenhängend vor; was den Schein einer Unordnung erzeuge, sei nur dieß, daß er sich oft unterbreche und Einschiebungen mache (vgl. Daniel S. 70 ff. und Otto Corp. apolog. Vol. VI. p. XXIX sq.). Diese Bemerkung ist vollkommen richtig und wir haben ihr um so weniger Weiteres beizufügen, als sie in oben gegebener Uebersicht, die dem Tatian möglichst Schritt für Schritt gefolgt, Bestätigung findet. — Allgemein ist ferner von jeher anerkannt worden, daß Tatian ein sehr gebildeter Mann gewesen, wohl bewandert in allen Zweigen der griechischen Literatur, und daß er mit dieser Gelehrsamkeit große Schärfe des Verstandes, Witz und richtiges Urtheil verbunden habe. Auch dieß ist richtig, und die Tatianische Apologie gehört nach dieser Seite angesehen, gewiß zu den interessantesten und schätzenswerthesten Documenten der christlichen Literatur. Aber wir glauben der Wahrheit die Bemerkung schuldig zu sein, daß gerade auf dieser Seite fraglicher Apologie auch ein ziemlich dunkler Schatten liege. Tatian macht mit der griechischen Bildung viel zu kurzen Proceß, behandelt namentlich die griechische Philosophie leichtfertig wegwerfend, läßt sich sogar zu Verläumdung und Lästerung der edelsten Männer Griechenlands, eines Heraclit, Plato, Aristoteles hinreißen, Männer, welchen andere Apologeten des Christenthums, vorzugsweise auch Tatians Lehrer Justin mit Recht hohe Achtung zollten. Wollte man dieses Verfahren mit der Bemerkung entschuldigen oder beschönigen, daß Tatian von den Cynikern seiner Zeit ausgegangen und mithin eine grundschlechte Ansicht von den Philosophen habe gewinnen müssen, da ja, wie bekannt, jene Cyniker sich durch Gemeinheit und Sittenlosigkeit allseitig verächtlich gemacht und namentlich unter dem philosophischen Marcus Aurelius das Unwesen in's Maßlose getrieben haben: so wäre hiegegen geltend zu machen, Tatian sei durch seine umfassenden und gründlichen Kenntnisse hinlänglich befähigt und durch die der Wahrheit und der Gerechtigkeit schuldige Achtung verpflichtet gewesen, die gehörige Unterscheidung vorzunehmen. Die in Frage stehende Erscheinung hängt mit der

Grundanschauung Tatians zusammen, die wir später bei der Darstellung seiner Häresie werden kennen lernen. — Vorher haben wir noch kurz die Beschaffenheit überhaupt und insbesondere die Orthodoxie des christlichen Bewußtseins zu besprechen, welches Tatian in der Apologie niedergelegt hat. Vor allem ist nun in dieser Hinsicht zu bemerken, wir haben in dieser Schrift nicht eine Dogmatik zu suchen und handelten verkehrt, wenn wir deren Inhalt unter die uns geläufigen dogmatischen Kategorien subsumiren wollten. Tatian stellt den Heiden nur die Grundgedanken des christlichen Bewußtseins, die Lehre von Gott, von der Schöpfung und der Rückkehr des Geschaffenen zu Gott, entgegen und gibt also lediglich einen Umriß, nicht eine ausgeführte Zeichnung. Er setzt das Einzelne überall voraus und berührt nur leise da und dort das Eine und das Andere. Indessen genügt das Beigebrachte, den Verfasser der Apologie als vollkommen orthodox erkennen zu lassen. Zwar hat man hiegegen in neuerer Zeit mancherlei eingewendet, aber ohne Grund. Sehr gut hat Daniel Kortholt, Brucker u. a. zurückgewiesen, welche platonische, cabbalistische und gnostische Elemente in Tatians Apologie gefunden zu haben meinten (S. 122 ff.). Er selbst aber hat sich dann doch die Meinung des Petavius (de trinit. lib. I. c. 3. n. 5) und anderer angeeignet, wornach Tatian eine heterodoxe Trinitätslehre vortragen, den Logos als Geschöpf begreifen und den Geist dem Sohne unterordnen soll (S. 150 ff.). Nichts ist ungerechter als dieser Vorwurf. Wenn Tatian geirrt hat, so hat er höchstens in dem wissenschaftlichen Ausdruck oder in dem Bestreben geirrt, dem kirchlichen Bewußtsein die Gestalt eines wissenschaftlichen Begriffs zu geben. Er begreift ganz richtig Gott im Allgemeinen als absoluten Geist, d. h. erstens als das Absolute, als das schlechthin und allein Seiende dergestalt, daß er als die Substanz, *ὑπόστασις* alles außer ihm Seienden bezeichnet, d. h. gesagt werden müsse, alles außer Gott Seiende habe das Sein absolut durch Gott. Aber dieses Absolute ist ihm zweitens nicht das Absolute der griechischen Philosophie, nicht pantheistische Substanz, sondern Geist, *πνεῦμα τέλειον, δύναμις λογική*, und sein Gottesbegriff ist demgemäß gleicherweise dem Dualismus wie dem Pantheismus entgegengesetzt. Dieser allgemeine Gottesbegriff aber, der Begriff des absoluten Geistes ist es sofort, worauf Tatian sich bei dem Bestreben stützt, Gott bestimmter, dem kirchlichen Bewußtsein entsprechend, als dreifaltig zu begreifen. Weil nämlich Gott Geist und als solcher das Absolute ist, so ist nicht nur alles Nichtgottseiende der Möglichkeit nach (als Gedachtes) in ihm, sondern auch der Logos (*καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν· σὺν αὐτῷ τὰ πάντα. Σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε*), nicht als unpersönliche Vernunft oder geistige Kraft, denn dieß ist ja eben die *δύναμις λογικὴ*, welche der Grund ist, warum der Logos existirt, sondern als Person, als ein für sich Existirendes. Die *δύναμις λογικὴ* ist ohne Weiteres vorhanden, indem Gott eben Geist ist; der *λόγος* dagegen ist durch einen Willensact vorhanden, aber wohl gemerkt, durch einen Willensact, der zugleich Aeußerung des Wesens ist (*θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος*), zum Unterschied von den gewöhnlichen Willensacten, deren Product zunächst immer ein Leeres ist, ein bloßer Gedanke, der, um wirklich zu sein, erst verwirklicht werden muß. Der Logos ist also nicht gleich den Gedanken des Nichtgottseienden ein leerer oder bloßer Gedanke, der erst realisirt werden müßte, sondern ist ohne Weiteres eine Realität (*ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται*), Geist vom Vater, persönlicher Geist vom Geist (*πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως*), mithin wesentlich Gott, nicht als Theil des Wesens Gottes, sondern durch Theilnahme an demselben oder wenn man so sagen darf, durch ein Gottsein, wodurch die Einheit Gottes nicht aufgehoben wird (*γέγονε δὲ κατὰ μερισμὸν* [participatio], *οὐ κατὰ ἀποκοπήν. Τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προς-*

λαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν). Mithin erweist sich der Act, wodurch der Logos geworden, als Wesensäußerung und so als ein ewiger Act, der nur darum als Willensact zu bezeichnen ist, weil Gott wesentlich Geist, nur Geist ist (vergl. hierüber die vortreffliche Ausführung bei Athanasius Or. III. c. Ar. c. 59—67; Or. I. c. Ar. c. 14; Ep. ad epp. Aeg. c. 12), und der Logos ist also nicht Geschöpf — in keinem Sinne — sondern wahrhaft Gott. Es ist nicht wahr, was behauptet wird, daß Tatian einen *λόγος ἐνδιάθετος* und einen *λόγος προφορικὸς* in dem Sinne kenne, daß er den *λόγος ἐνδιάθ.* für den noch nicht existirenden und insofern erst möglichseienden Logos halte und erst dem *λόγ. προφορ.* Fürsichsein und Existenz zuschreibe. Dieß gilt von den geschaffenen Dingen; aber gerade was von diesen gilt, gilt vom Logos nicht; Tatian unterscheidet ja, wie wir gesehen, beide ausdrücklich. In diesem Puncte konnte man allerdings Tatian mißverstehen, da er (freilich ebenso wie auch wir) den Logos nicht anders denn als aus dem Vater hervorgegangen darstellen konnte. Dagegen beruht eine andere Behauptung, die mit großer Zuversicht gemacht wird (Daniel S. 155. 164. vgl. auch Otto zu c. 5. n. 3) rein auf Dichtung, die Behauptung nämlich, daß Tatian meine und lehre, der Vater habe den Logos erschaffen, um durch denselben die Welt zu schaffen. Die Worte, welche dieß besagen sollen, lauten: „*ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμὸν, οὐ κατ᾽ ἀποκοπὴν*“ *κλ.* Daniel bezieht nun das *οὐ κατὰ κενοῦ* auf das folgende *τοῦτον ἴσμεν*, als wolle Tatian sagen: das Hervorgehen des Logos war nicht erfolglos; sogleich darauf (als ob ein *αὐτίκα* dastünde!) entstund die Welt. Die Fälschung ist so offenbar, daß es keiner weitern Erklärung bedarf. Das *οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας* sagt, wie wir oben bereits erklärt haben, nichts weiter als der Logos sei nicht ein leerer Gedanke, gleich unsern Gedanken, die wir äußern oder auch gleich den göttlichen Schöpfungsgedanken, die, um zu existiren, erst realisirt werden müssen, sondern ohne weiteres eine Realität. Um nun diese Behauptung zu erläutern und zu unterstützen, schiebt Tatian den Satz ein: „wissen wir ja auch, daß eben dieser Logos der Schöpfer der Welt sei“; dann fährt er, an das *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται* wieder anknüpfend, in der Explication fort: „*γέγονε δὲ κατὰ κλ.*“ Le Nourry, Cull und Maranus haben daher vollkommen Recht, wenn sie in diesem Puncte wie in der ganzen Trinitätslehre Tatians nichts dem Nicänischen Glauben Widersprechendes finden. (Das bisher aus der Tatianischen Trinitätslehre Vorgetragene findet sich c. 5—7). Ueber den hl. Geist spricht sich Tatian nicht näher aus. Daß er aber denselben gekannt und nicht an einen zwei-, sondern an einen dreifaltigen Gott geglaubt, daß er Geist und Sohn nicht indentificirt habe, ist über allen Zweifel gewiß und bei den neuesten Forschern auch nicht weiter in Abrede gestellt. Dagegen aber sieht es Daniel für eine ausgemachte Sache an, daß Tatian den hl. Geist dem Sohne untergeordnet habe. Dieß soll entschieden ausgesprochen sein in c. 13, wo Tatian den hl. Geist *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ*, Diener des leidenden Gottes, d. i. Christi nennt, und in c. 15, wo er sagt, Gott wolle in dem Menschen wie in einem Tempel wohnen, *διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος*, durch den von ihm gesandten Geist, d. i. durch die Vermittlung des hl. Geistes (S. 169). Aber wie kann man sich denn vom hl. Geiste redend anders ausdrücken? Der Geist hat ebenso wie Vater und Sohn seine eigene Wirksamkeit, *οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν*. Ihm aber fällt zu das Werk des menschgewordenen Sohnes theils schon vor, theils nach der Menschwerdung für die einzelnen Menschen zu vermitteln und so zu vollenden; und mithin erscheint er im Allgemeinen als Abgesandter Gottes, *πρεσβεύων τοῦ θεοῦ*, bestimmter aber als Diener Jesu Christi, *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ*, und Maranus hat sich also nicht vergebliche Mühe gegeben, die Orthodoxie Tatians in diesem Punct zu retten (Daniel S. 170); er brauchte sich gar keine Mühe zu geben. Möchten nur die überscharfen Kritiker sich gleichfalls

keine weitere Mühe geben, sondern einfach stehen lassen, was dasteht. — Nicht minder ist Tatian auch in Betreff der weitern Bestimmungen des christl. Bewußtseins orthodox: Schöpfung, Sünde, Erlösungsfähigkeit des Menschen, Menschwerdung, Rechtfertigung, Auferstehung der Leiber, Gericht, ewige Seligkeit der Guten, ewige Pein der Sünder, alles dieses hat bei ihm genau dieselbe Gestalt, die es als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins hat. Aber in der wissenschaftlichen Erläuterung und Begründung seines so gestalteten dogmatischen Bewußtseins, namentlich in den hieher gehörigen anthropologischen Erörterungen weicht Tatian nicht nur von unsern heutigen, sondern auch von den Anschauungen seiner Zeitgenossen mehr oder weniger, zum Theil nicht unbedeutend ab. Seine Grundanschauung liegt in folgenden Gedanken: Alle Creatur ist beseelter und belebter Stoff, also *ὕλη* und *ψυχὴ* in sich fassend. Die *ψυχὴ* nennt Tatian *πνεῦμα ὑλικὸν* oder auch *πνεῦμα δι᾽ ὕλης διῆκον*. Die einzelnen Creaturen unterscheiden sich durch bloß eigenschaftliche unwesentliche Differenzen; so der Mensch von den übrigen Thieren nur durch articulirte Sprache, die Engel von den Menschen nur durch größere Feinheit des Stoffes, indem ihr Körper nicht Fleisch, sondern Luft, Feuer u. dergl. ist. Bei zwei Creaturen aber, den Menschen und Engeln, hat Gott diesem Natürlichen oder wesentlich Creatürlichen ein Weiteres beigefügt, nämlich den Geist, der als unmittelbarer Ausfluß Gottes (*θεοῦ μοῖρα* c. 7, daher auch *πνεῦμα θειότερον* c. 4) die genannten Creaturen in Verbindung mit Gott erhält, gottähnlich und unsterblich macht. Da demnach dieser Geist nicht zu dem Wesen der Creatur als solcher gehört, so kann er verloren gehen. Wie er verloren gehe, haben wir früher gesehen. Ebenso was die unmittelbare Folge hievon sei. Das Nähere aber in Betreff dieses Punctes ist folgendes: des göttlichen *πνεῦμα* beraubt und so von Gott getrennt mußten die Engel und die Menschen der Auflösung gleich allen übrigen Creaturen anheimfallen. Da sie nun aber doch einmal geschaffen sind um ewig zu leben, so geschieht dieß nicht. Sie leben aber in verschiedener Weise fort: die Engel lösen sich weil aus feinerem Stoff bestehend nicht auf, leben also einfach fort, sind aber nun als von Gott getrennte und verworfene Creaturen Dämonen und werden die volle ihnen gebührende Strafe nach dem allgemeinen Gericht empfangen. Die Menschen dagegen lösen sich auf, nicht der Körper allein, sondern ebenso auch und zugleich mit demselben die Seele, d. h. es löst sich der ganze Mensch, dieser bestimmte beseelte Körper auf. Aber mit Unterschied; der mit Gott wieder verbundene d. h. gute Mensch löst sich zwar auf, stirbt aber nicht, der in der Trennung von Gott verharrende löst sich nicht nur auf, sondern stirbt auch (*θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν· πάλιν δὲ οὐ θνήσκει κἂν πρὸς καιρόν λυθῇ τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη*). Unter dem *θνήσκειν* im Gegensatz zu *λύεσθαι* versteht Tatian die ewige Verdammung und Unseligkeit; und mithin lehrt er ganz einfach, daß alle Menschen ohne Unterschied aufgelöst werden. Aber damit sind sie nicht vernichtet; sie werden wieder hergestellt; die Körper stehen auf und mit ihnen die Seelen, d. h. die belebten menschlichen Körper werden wieder hergestellt, die guten um ewig selig, die gottlosen um ewig unselig zu leben. Dieser Unterschied, der auf den ersten Blick etwas Auffallendes hat, ist in der Erlösungsfähigkeit des Menschen begründet, die wir früher kennen gelernt. Der Mensch ist erlösungsfähig, d. h. es kann der ihm entzogene göttliche Geist wieder mit ihm verbunden werden. Ob aber dieses wirklich geschehe, hängt mit von dem Menschen selbst ab; jeder kann ihn annehmen oder zurückweisen (c. 12 und 13). Was wir nun hiebei als ausschließlich Tatianische Anschauung in das Auge zu fassen haben, ist dieß, daß Tatian den Geist, wodurch der Mensch (wie auch der Engel) wesentlich von den Thieren unterschieden wird, nicht als Eigenthum des Menschen, sondern als ein superadditum betrachtet. Ist er den Menschen entzogen, so ist dieser lediglich ein Thier. Es ist, sagt Tatian, nicht wahr, daß der Mensch ein *ζῶον λογικὸν* sei, *νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν*. Wer dieß

behauptet, muß auch den übrigen Thieren, den sog. *ἄλογα*, *νοῦς* und *ἐπιστήμη* zuschreiben. Allerdings besitzt der Mensch Weisheit und Tugend, ja noch mehr, er ist gottähnlich (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ*), aber nicht der Mensch als solcher, sondern der mit Gott verbundene d. h. den göttlichen Geist in sich habende Mensch (*λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα*). Ist er nicht so eine *ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ*, sondern für sich allein, so hat er vor den Thieren nichts voraus als die articulirte Stimme, *προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστὶν οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ*. c. 15; die sich selbst überlassene Seele ist ganz Finsterniß — *καθ᾽ ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστίν καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν*. c. 13. Daraus folgt, es müsse der Mensch um mit Gott wieder verbunden zu werden, um ein gottgeeinigtes Leben zu führen und einst selig zu werden, nur den göttlichen Geist in sich leben lassen, mithin sich gänzlich nicht bloß von der äußeren Natur, sondern auch von sich selbst trennen, *πόρρω τῆς ἀνθρωπότητος* werden, mit einem Wort, der Welt gänzlich absterben und alles, was sie bietet, für vernunftlos halten, Gott allein leben, und um seiner Erkenntniß willen das Natürliche gänzlich verwerfen (*ἀπόθνησκε τῷ κόσμῳ παραιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν· ζῆθι τῷ θεῷ, διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παραιτούμενος*. c. 11). — Hierin nun hat Tatian geirrt. Der Geist ist nicht minder als der Körper Eigenthum des Menschen, zu dessen Wesen gehörig; der Mensch ist ebenso wesentlich Geist wie Natur; keines von beiden für sich, sondern nur beide zusammen oder als Eins sind der Mensch. Mithin braucht und vermag der Mensch, um geistig zu sein und zu leben, nicht so, wie Tatian verlangt, sich selbst zu verlassen; sein Leben darf, ja muß sagar bei aller Geistigkeit, zugleich Naturleben sein. Mithin kann und darf er auch von der äußern Natur sich keineswegs ganz zurückziehen und ist eine derartige Negativität gegen die Natur, wie Tatian sie fordert, völlig unberechtigt, weil der Wirklichkeit widersprechend. Von diesem Puncte nun ist es, daß die Häresie des Tatian ausgegangen ist. Damit sind wir bei dem dritten Gegenstande der Erörterung angelangt. — Irenäus nennt drei Irrthümer denen Tatian als Häretiker gehuldigt: a) die Annahme gewisser unsichtbarer Aeonen ähnlich den von Valentin erdichteten (*αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοὶς ἀπὸ Οὐαλεντίνου ἐμυθολόγησε*). Dasselbe sagt Tertullian (de praescr. haeret. c. 52: totus secundum Valentinum sapit). Clemens und Origenes aber geben näher an, Tatian habe das „es werde“ der Genesis nicht als Befehl (des wahren Gottes), sondern als Bitte (eines Demiurgen) gefaßt (Clem. Alex. fragm. Eccl. proph. § 38. bei Klotz T. IV. p. 44; Orig. de orat. c. 24. Edit. Oberth. T. III. p. 508), wornach wir uns eine etwas bestimmtere Vorstellung von seiner Anschauung machen können. Die spätern Schriftsteller, Eusebius, Epiphanius, Theodoret u. s. w. wiederholen einfach die Angabe des Irenäus (S. Daniel S. 254 f.). Irenäus aber fährt in seinem Berichte fort b) Tatian habe die Ehe für Schändung und Hurerei, ähnlich dem Marcion und Saturnin, erklärt (*τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀνηγόρευσε*). Auch diese Angabe wird durch die folgenden Schriftsteller, Clemens, Epiphanius, Hieronymus ꝛc. bestätigt; aber nicht nur bestätigt, sondern auch durch die Angabe ergänzt, daß Tatian auch Speisen und Getränke (namentlich den Wein) verdammt und verworfen, überhaupt eine übertriebene Ascese gefordert habe und so der Vater der Encratiten (s. d. A.) geworden sei (S. d. betrff. Stellen bei Daniel S. 259—264). Endlich berichtet Irenäus, Tatian habe c) Adam das Heil abgesprochen (*τῇ δέ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ .... τὴν ἀντιλογίαν ἐποίησε*. vgl. adv. haer. III, 23 n. 8) — eine Angabe, die wiederum durch die folgenden Schriftsteller, namentlich zunächst Tertullian Bestätigung findet (l. c. adjiciens illud, Adam nec salutem consequi posse.). Epiphanius hat sich vorzugsweise in

der Widerlegung dieses Irrthums angestrengt (l. c. p. 392 sq.). Ueber alles dieses soll nun aber Tatian auch noch Doket gewesen sein — nach einer Aeußerung des Hieronymus. Hieronymus sagt nämlich in dem Comment. zu dem Brief an die Gal. c. 6: „Tatianus qui putativam carnem Christi introducens omnem conjunctionem masculi ad feminam immundam arbitratur, Encratitarum vel acerrimus haeresiarches, tali adversus nos .... usus est argumento" etc. Da aber alle anderen Zeugen von einem Doketismus des Tatian nichts wissen, was nicht nur höchst auffallend, sondern geradezu unbegreiflich ist, wenn Hieronymus wahr berichtet, und da Clemens von Alex. Strom. III, 13 § 91 (bei Klotz T. II. p. 265) ausdrücklich einen gewissen Julian Cassianus, einen späteren Encratiten, als Urheber des Doketismus, *δοκήσεως ἐξάρχων*, bezeichnet: so hat Maranus die in zwei Handschriften befindliche Leseart Cassianus statt Tatianus für die richtige erklärt, und wir vermögen nicht einzusehen, daß er darin sehr gefehlt habe. Es ist allerdings richtig, daß die ganze Schilderung des Hieronymus auf Tatian passe, nicht aber, daß sie auf Cassian nicht passe (vgl. Daniel S. 265). Oder aber angenommen, Hieronymus habe nicht Cassianus, sondern Tatianus geschrieben, so kann man das carnem putativam Christi introducens so nehmen, als wolle Hieronimus sagen, die Tatianische Anschauung habe consequent zum Doketismus geführt. Wie immer, bei dem Schweigen aller ältern Zeugen und der positiven Angabe des Gegentheils bei Clemens dürfen wir uns durch die Hieronymianische Stelle nicht bestimmen lassen, Tatian als Doketen anzusehen. Man kann sich zwar noch, wie auch geschehen ist, auf Theodorets Bericht berufen, wornach Tatian in dem Diatessaron die Genealogien und alles weitere weggelassen, was die Abstammung Christi von David dem Fleische nach lehrt. Allein dieß konnte Tatian thun auch ohne Doket zu sein. Wie anstößig mußte ihm z. B. das oft wiederholte genuit der Matthäischen Genealogie schon in Folge seiner Ansicht von der Ehe sein! Hätte er jene Auslassung in Folge doketischer Anschauung vorgenommen, so wäre das Schweigen Theodorets darüber unerklärlich. — Was uns aber jetzt zu beschäftigen hat, ist die Frage, wie Tatian Häretiker geworden und wie er gerade auf die drei genannten Irrthümer gefallen sei. Die Berichte der Alten über diesen Punct sind lückenhaft und nöthigen uns zu einer Combination. Irenäus berichtet: „nach dem Tode seines Lehrers Justin fiel er von der Kirche ab, indem er, von der Sucht die Ehre eines Lehrers zu haben angetrieben und aufgeblasen, ein eigenthümliches Lehrsystem zusammensetzte, als wäre er mehr denn die übrigen" (.. *ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς, ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο*). Dann gibt er die drei Irrthümer an, die wir oben kennen gelernt: die Aeonenlehre nach Valentin, die übertriebene Ascese nach Marcion und Saturnin und die Injurie gegen Adam, wobei er ausdrücklich bemerkt, diese letztere sei des Tatian Eigenthum (*παρ᾽ ἑαυτοῦ* scil. spricht er dem Adam das Heil ab). adv. haer. I, 28 § 1. Später (adv. haer. III. 23 § 8) kommt Irenäus noch einmal auf diesen Punct und knüpft dann einen Bericht an, der mit dem so eben vernommenen vollkommen übereinstimmt. Nachdem er erwähnt, daß Tatian der Erste sei, der dem Adam das Heil abgesprochen, fährt er fort: „Connexio quidem factus (scil. Tatianus) omnium haereticorum, quemadmodum ostendimus; hoc autem a semetipso adjuverit uti novum aliquid praeter reliquos inferens, vacuum loquens, vacuos a fide auditores sibi praepararet, affectans magister haberi etc. Mit diesem Berichte stimmt nun zunächst Tertullian überein, indem er sagt: „post hunc (Justinum) divisa (fort. diversa) sentire coepit. Totus enim secundum Valentinum sapit, adjiciens illud, Adam nec salutem consequi posse" (praescr. haer. c. 52). Dasselbe wiederholen auch die spätern Berichterstatter Epiphanius, Theodoret, das alexandr. Chronicon, indem sie Tatian stets theils mit Valentin theils mit Marcion und Saturnin in Verbindung bringen. — Wie haben wir nun diese Angaben zu verstehen? Schon nach dem Wortlaute der vorgeführten Berichte ist

nicht anzunehmen, Tatian sei durch Valentin, Marcion ꝛc. zur Häresie verleitet worden, sondern umgekehrt, irrigen Meinungen verfallen und darin häretisch verharrend habe er sich an vorhandene Häresien angeschlossen, von da und dorther nehmend, was ihm zur Ausbildung und Stützung seiner Meinungen dienlich schien. Wenn Clemens von Alex. sagt: ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς (Str. III, 13 § 92), so will er sicher nichts anderes sagen, als daß sich Tatian in der Ausbildung seiner häretischen Gotteslehre von Valentin abhängig gemacht habe, und jene Worte heißen schwerlich: „Tatian sei aus der Schule Valentins hervorgegangen", sondern „er sei von der Lehre Valentins ausgegangen". Beachten wir zudem, daß die Hauptbedeutung entschieden der falschen Ascetik Tatians beigelegt wird, dermaßen daß die übrigen Irrthümer ganz in den Hintergrund treten, und zwar nicht nur bei den spätern Berichterstattern, wie Epiphanius, welcher angibt, die Encratiten haben sich Tatians Meinungen angeeignet, und Hieronymus, der geradezu (freilich ungenau) Tatian als Stifter der Encratitensecte bezeichnet, sondern auch bei den ältern, wie Clemens von Alex. (Strom. III, 12, § 81. u. 82. u. fragm. l. c.): so können wir kaum im Zweifel sein, wie wir uns die Genesis der Tatianischen Häresie zu denken haben. Da, wie wir oben gesehen, Tatian an dem Menschen Seele und Geist so unterschied, daß er diesem gar keinen Antheil an dem Naturleben des Menschen verleihen konnte und eben darum dieses von der Seele allein getragene Naturleben des Menschen als rein thierisches Leben fassen mußte, so konnte er nicht anders als fordern, daß da wo Geistesleben sein soll, daß also vor Allen in den Christen das von der Seele getragene Naturleben wo nicht gänzlich unterdrückt, so doch auf ein Minimum zurückgeführt werde, und andererseits behaupten, daß wo dieses nicht geschehen, ein wirklich geistiges Leben und mithin Vereinigung mit Gott nicht vorhanden sei. Daher die Verdammung der Ehe und derjenigen Speisen und Getränke, die den angenehmsten Genuß gewähren d. h. Verdammung und Verwerfung aller Genüsse, die dem Menschen aus der Erhaltung des Geschlechtes und des Individuums d. i. aus der Unterhaltung des natürlichen Lebens entstehen. Diese Anschauung hat nun die Kirche nicht als die ihrige anerkannt, denn da sie den Geist nicht nur als des Menschen Eigenthum, zum Wesen des Menschen gehörig erkennt, sondern auch überzeugt ist, daß derselbe zugleich die Seele des menschlichen Körpers und mithin nicht nur Princip des geistigen, von dem Naturleben wesentlich unterschiedenen Lebens, sondern zugleich auch Träger des menschlichen Naturlebens sei: so kann sie sich nicht dazu verstehen, der Gründung und Ausbildung eines geistigen Lebens gänzliche und directe Negation der Natur und Unterdrückung des Naturlebens als Bedingung zu setzen. Das ganze Leben des Christen muß nach der Ueberzeugung der Kirche geistiges Leben, aber in diesem muß das Naturleben des Menschen mitenthalten sein. Mithin erscheint die Natur nicht als negirt, sondern als verklärt, das Naturleben nicht als unterdrückt, sondern als veredelt, weil vergeistigt. Allerdings ist der Christ oft genug verpflichtet, die Natur in sich zu negiren, aber stets nur insofern und insoweit, als sich dieselbe als solche und gegen den Geist geltend zu machen sucht, so daß das Leben des Menschen Naturleben würde, in dem das geistige Leben nur mit enthalten und so das Verhältniß zwischen Natur und Geist in dem Menschen verkehrt wäre. Tatian aber hat nicht so eine Unterordnung der Natur unter den Geist oder eine Verklärung jener in diesem, sondern einfach Negation der Natur verlangt; und da er nun auf dieser seiner Meinung trotz dem Widerspruch der Kirche verharrte, so war er Häretiker. Vortrefflich sagt Clemens von Alexandrien: „*χωρίζει τὸν παλαιὸν ἄνδρα καὶ τὸν καινὸν Τατιανὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς ἡμεῖς φαμεν, παλαιὸν μὲν ἄνδρα τὸν νόμον, καινὸν δὲ τὸ εὐαγγέλιον. συμφωνοῦμεν αὐτῷ καὶ αὐτοὶ λέγοντες πλὴν οὐχ ᾗ βούλεται ἐκεῖνος καταλύων τὸν νόμον ὡς ἄλλου θεοῦ*" (bei Klotz T. II. p. 259). Alter und neuer, adamitischer und christlicher Mensch, Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium sind allerdings strengstens unterschieden und bilden Gegen-

sätze, aber nicht Gegensätze, die einander ausschließen, die vielmehr die Bestimmung haben, in einander zu sein, bestimmter aber so, daß der alte Mensch in den neuen, der adamitische in den christlichen, die Natur in die Gnade, das Gesetz in das Evangelium eingehe, um darin über sich selbst erhoben, vergeistigt, verklärt zu werden. War nun aber Tatian einmal in Widerspruch mit dem kirchlichen Bewußtsein, wenn auch nur in einem Puncte, gerathen und dabei von häretischem Trotz beseelt, so war ihm unvermeidlich in mehrere andere Irrthümer zu fallen. Wie eine Lüge stets nur durch eine neue Lüge verdeckt werden kann, so läßt sich ein Irrthum nur durch Irrthümer begründen. Daß er sich dabei dann Valentinische und besonders Marcionische und Saturninische Anschauungen angeeignet, erklärt sich von selbst und hat weiter keine Bedeutung. Dasselbe gilt von seiner Ansicht in Betreff des Adam. Wie hätte er auch Adam für selig halten können, da er denselben als Begründer des von ihm verdammten Naturlebens in dem Menschen erkennen mußte! Nach dieser Ausführung aber sind wir nun im Stande ohne Schwierigkeit die Frage zu beantworten, ob schon in der Apologie Spuren der spätern Häresie zu entdecken seien. Wir haben diese Frage unbedingt zu bejahen. Es finden sich in der Apologie nicht nur der Grundirrthum, der den Tatian zur Häresie geführt hat, sondern auch eine bereits ziemlich ausgebildete Consequenz desselben. Jener Grundirrthum ist die falsche Anthropologie, wornach das menschliche Leben einerseits ein rein thierisches, andererseits ein rein geistiges sein könnte. Diesen anthropologischen Irrthum haben wir in der Apologie nachgewiesen. Eine unmittelbare Consequenz desselben ist, daß Tatian eine der Natur gänzlich entzogene Geistigkeit fordert und überall, wo dieser Forderung nicht nachgekommen ist, ein völlig entgeistigtes rein thierisches Naturleben erblickt. Auch diese Consequenz nun findet sich in der Apologie; jene Forderung schon sehr stark ausgesprochen, nur noch nicht gerade mit häretischem Charakter, diese Anschauung aber in der Ansicht von den Heiden und dem Heidenthum. Die Heiden müssen ihm erscheinen und erscheinen ihm in Wahrheit als Menschen, die rein als Thiere, alles Geistigen entblößt, zu gelten haben. Daher jene Behandlung derselben, wie wir sie gefunden und charakterisirt haben. — Zum Schlusse müssen wir uns zu einer Aeußerung Daniels in seiner Monographie Tatians zwei kurze Bemerkungen erlauben. Daniel sagt S. 276: „In der That ist es keine andere Idee, als die des Mönchthums, welche Tatian bewegte und leitete: als sein Fehler ist nur anzusehen, daß er sie anticipirte und einer Zeit anpassen wollte, die nicht für sie reif war. Gewiß ist es, hätte Tatian ein Jahrhundert später gelebt, so würde er unter den Heiligen der Kirche leuchten, während er jetzt unter den Häretikern seinen verdienten Platz erhalten hat.“ Angenommen erstens das in Betreff einer Anticipation Gesagte sei richtig, so ist Tatian doch mit nichten darum für ein Häretiker erklärt worden, weil er eine spätere Anschauung anticipirt, sondern deßhalb, weil er seine Anschauung als die ausschließlich richtige bezeichnet, die ihr entgegenstehende kirchliche verdammt hat. Hätte er nicht nur ein, sondern zwei, drei, zehn beliebige Jahrhunderte später gelebt, er wäre stets als Ketzer verdammt worden. Nicht der Irrthum, nicht die abweichende Meinung oder Anschauung, sondern der hochmüthige Trotz macht den Häretiker, womit man ausschließlich sich die Wahrheit vindicirt, die Kirche aber des Irrthums beschuldigt. Aber die Annahme, wovon wir hiebei ausgegangen, ist zweitens nichts weniger als richtig. Das Mönchthum der katholischen Kirche ist von jenem Gedanken getragen, den wir oben als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins im Betreff der hier in Frage kommenden Gegensätze bezeichnet haben. Dieser Gedanke aber ist, wie wir gleichfalls gezeigt, toto coelo von der Tatianischen Meinung verschieden. Es ist begreiflich, daß es unter den unzähligen Mönchen, die wir gehabt und, Gott sei Dank, auch jetzt noch haben, nicht ganz an Mißverständnissen werde gefehlt haben, daß da und dort einer ein Leben werde geführt haben, das den Grundsätzen Tatians entsprochen. Aber das Mönchthum als solches ist von solchem Mißverständniß gänzlich

frei und hat nichts mit den Tatianischen Grundsätzen gemein. Wo ist ein Kloster, das je Negation der Natur gefordert und diejenigen verdammt hätte, die obgleich Christen doch nicht aufhören auch ein Naturleben zu führen? Wann und wo ist je in der katholischen Kirche die Ehe verdammt, irgend eine Speise für böse erklärt, irgend ein Naturgenuß als an sich verwerflich bezeichnet worden? Für sich mag es in Betreff der Ascese Jeder treiben, wie er es für gut hält; darum wird er von der Kirche weder gelobt noch getadelt; muthet er aber andern oder allen zu, es ebenso zu halten wie er, mit der bestimmtern Erklärung, daß nur dieß das Rechte sei, dann tritt ihm die Kirche ganz ebenso wie dem Ausschweifenden und in Sinnlichkeit Versunkenen mißbilligend und corrigirend entgegen; und das thut sie heute und hat sie im Mittelalter und in der ganzen patristischen Zeit nicht weniger als im zweiten Jahrhundert, dem Tatian gegenüber, gethan. — Zur Literatur sind noch folgende Abhandlungen über Tatian nachzutragen: Tentzel, Exercitationes selectae. Lips. et Francof. 1692 (Sect. I, exerc. V); Le Nourry, Dissert. in Tatiani Assyrii opp. (in der Bibl. Max. Lugd. T. II); Abbas L. du Faur de Longerue, Dissert. in der Ausgabe von Worth; Maranus, Prolegomena zu seiner Ausgabe der Apologeten. [Mattes.]

Taube als Bildniß in der christlichen Kirche und als kirchliches Gefäß. Beide sind bekannt. Als Bildniß gilt die Taube gewöhnlich als Symbol des hl. Geistes, seltener als Sinnbild der Seele oder der Erlösung. Die in der christlichen Kirche allgemein verbreitete Sitte, den hl. Geist als eine Taube abzubilden, wurde dadurch angebahnt, daß bei der Taufe Jesu am Jordan der hl. Geist wie eine Taube herniederstieg (Matth. 3, 16). Der hl. Paulinus kennt sie schon (ep. 32 al. 12 ad Sever.). Sie war schon damals so allgemein, daß der Clerus von Antiochia sich auf der Synode in Constantinopel im J. 536 über seinen Bischof Severus beschwerte, weil dieser diese Bildnisse wegnehmen ließ (Conc. Constant. act. 5). Am häufigsten findet man dieselben auf den Abbildungen der Dreieinigkeit, auf Baptisterien, Altären, und den Bildern mehrerer Heiligen (z. B. des hl. Fabian, des hl. Hilarius von Arles, des hl. Severus von Ravenna, des hl. Medardus von Noyon u. s. w.). Als Symbol der Seele, und zwar einer unschuldigen, erscheint sie auf einigen Heiligenbildern: so steigt auf diesen die Seele der hl. Eulalia und die der hl. Scholastica als Taube zum Himmel empor. Sinnbild der Erlösung ist sie im Hinblicke auf die Geschichte der Sündfluth (1 Mos. 8, 11) auf jenen Bildnissen, auf denen eine Taube mit dem Oelzweige im Schnabel abgebildet wird. — Als Gefäß ist ein taubenförmiges Geschirr wenigstens in früherer Zeit öfters gebraucht worden. Namentlich bewahrte man die Eucharistie öfters in einem solchen, so daß der Speiskelch hievon sogar mitunter den Namen „Περιστήριον" erhielt (Amphil. in vit. S. Basil.); in der neuern Zeit geschieht dieß jedoch nur mehr selten (Mabill. de lit. Gallic. l. 1 c. 9). Der Grund, warum die Kirche sich der Figur einer Taube als Symbols des hl. Geistes, und gewiß aus demselben Grunde auch als Geschirrs bedient, dürfte besonders der sein, daß der hl. Geist ein reines und heiliges, ein Friede bringendes und ein Leben gebendes Wesen ist, und diese Eigenschaften sich bei der Taube in einigem Grade verbildlichen; indem diese seit den ältesten Zeiten als Symbol der Reinigkeit (3 Mos. 12, 8) und Arglosigkeit (Matth. 10, 16) gilt, als Verkünderin des Friedens und der Erbarmung gebraucht wurde (1 Mos. 8, 11), und brütend die Küchlein zum Leben bringt. Der Stoff, aus dem die Tauben gemacht werden, ist mitunter sehr kostbar. Laut dem Bibliothecar Anastasius schmückte z. B. Papst Hilarius das Baptisterium mit einer goldenen Taube, die zwei Pfund wog. [Fr. X. Schmid.]

Taubstummenanstalt, s. Erziehungsanstalten und Sicard.

Taufbuch, s. Kirchenbücher.

Taufcapelle, s. Baptisterium.

Taufe, baptismus oder baptisma. Die Taufe ist das erste unter den sieben

christlichen Sacramenten. Taufe, baptismus, ist nicht die einzige, sondern nur die hauptsächlichste Benennung dieses Sacramentes. Da uns aber diese Benennungen im Folgenden von selbst begegnen und ihre Erklärung finden werden, so wollen wir ohne weitere Vorbemerkung an die Darstellung der Sache selber gehen. Diese Darstellung aber wird umfassen müssen erstens das Dogma als solches, zweitens an geschichtlichen Thatsachen so viel, als zum Verständniß des Dogma nöthig ist, und drittens eine wissenschaftliche Erörterung, so weit sie im Interesse tieferer Erkenntniß gefordert wird. Um aber Wiederholungen möglichst zu vermeiden, sei zum Voraus auf den Art. Sacramente verwiesen. I. Das Dogma. Nehmen wir zusammen, was als Kirchenlehre durch die Concilien von Florenz (Eugen. IV ad Armen.) und Trient (Sess. VII de bapt. und an einigen andern Orten) bezeichnet und durch den römischen Katechismus authentisch erklärt ist, so begegnet uns zunächst die allgemeine Bestimmung, die Taufe sei das Sacrament der Wiedergeburt, einer Wiedergeburt, welche bewirkt werde durch Wasser in Verbindung mit bestimmten Worten (Sacramentum regenerationis per aquam in verbo). Was die Sache zu einem Geheimniß d. h. eben zu einem Sacramente macht, ist gerade dieß, daß eine mit bestimmten Worten verbundene Abwaschung eines Menschen mit Wasser Wiedergeburt d. h. dieß bewirkt, daß ein solcher Mensch völlig verändert, ein anderer Mensch wird als er vorher gewesen. Betrachten wir nun das Einzelne, erstens die Taufe als solche, zweitens die Wirkung derselben. 1) An der Taufe als solcher kommt Dreierlei in Betracht: die Handlung als Handlung, das Subject, das dieselbe verrichtet (minister sacramenti) und der Mensch, an dem sie vorgenommen wird (der Täufling). a) Die Handlung als solche nun ins Auge gefaßt, so fragt es sich, was hat die Kirche bestimmt erstens in Betreff des Stoffes an sich (des Wassers — marteria sacramenti), zweitens in Betreff der Abwaschung (ablutio) und drittens in Betreff der Worte, die mit der Abwaschung zu verbinden sind oder unter welchen die Abwaschung zu geschehen hat (forma sacramenti). α) In Betreff des Stoffes an sich ist bestimmt, daß nur wahres und natürliches Wasser (aqua vera et naturalis) der Stoff sei, in dem das Sacrament vollzogen werden könne und daß dieser Stoff unentbehrlich sei. Demnach wäre also eine Taufe nicht vorhanden, wenn entweder gar keine Abwaschung oder wenn diese mit irgend einem andern Stoffe als natürlichem wahrem Wasser geschehen wäre z. B. mit Milch, Wein, Bier, irgend einem Safte ꝛc. In Betreff des Wassers aber ist es gleichgültig, ob es bitter oder süß, Meer- oder Regenwasser, Sumpf- oder Flußwasser, warm oder kalt sei; es wird nur erfordert, daß es wirkliches Wasser, Wasser als Wasser sei. Das für die Taufe bestimmte Wasser wird wie bekannt gesegnet, ja es wird demselben Chrisma beigemischt, und die Kirche wünscht, daß wo möglich so geweihtes Wasser gebraucht werde; aber dabei ist wohl zu bemerken, es sei nicht durch die Segnung, nicht durch das Chrisma, daß das Wasser zur Taufe geeignet wird; es ist dieß an sich, und Chrisma und Segnung tragen nichts dazu bei; weßhalb es ein großer Fehler wäre, wenn man in einem Nothfalle die Taufe wegen Mangels an geweihtem Wasser verschöbe. Von dem hiemit bezeichneten Stoffe aber hat die Taufe die Namen „Wasserbad, Wassersacrament — lavacrum aquae, sacramentum aquae, das Wasser selbst aber Lebenswasser — unda genitalis, fluvius aquae vitalis. β) Die Abwaschung, ablutio, kann auf dreifache Weise geschehen; durch Untertauchen des Täuflings unter das Wasser, immersio, durch Uebergießung, infusio, und durch Besprengung desselben mit Wasser, aspersio. In letzterem Falle sowie auch bei der Begießung wird allein oder doch vorzugsweise das Haupt abgewaschen. Die Abwaschung selbst soll eine dreimalige sein, jedoch kann auch durch einmalige gültig getauft werden (Cat. rom. l. c. qu. 17—19). γ) Die Worte, welche diese Abwaschung zu begleiten haben, die Form der Taufe, sind die Worte „ich taufe dich auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“ oder ähnliche, welche dasselbe ausdrücken, wie z. B. „es wird dieser Diener Christi getauft auf

den Namen des Vaters u. s. w. (wie die Griechen taufen). Dabei ist aber zu bemerken, es sei unerläßlich, daß diese Worte mit der Abwaschung vollkommen zusammenfallen. Es ist dieß so wesentlich, daß geradezu keine Taufe vollzogen wird, wenn sie entweder vor oder nach der Abwaschung gesprochen werden. Der Grund hievon liegt einfach darin, daß die genannten Worte der Abwaschung die bestimmte Bedeutung oder den Inhalt oder das Wesen zu geben haben, wodurch allein sie ist, was sie sein soll, nicht eine Abwaschung zu körperlicher Reinigung oder Erfrischung u. dgl. sondern zu geistiger Umschaffung, zur Wesenserneuerung des betreffenden Menschen. Aus demselben Grunde genügt es auch nicht, die Ablution nur mit den Worten „Auf den Namen“ oder „in dem Namen des Vaters rc.“ zu begleiten; es ist unerläßlich, denselben voranzuschicken „Ich taufe dich“ oder „werde getauft“ oder Aehnliches (c. 1 X de bapt. et ejus eff. 3. 42). Weil in dieser Form der Taufe der Glaube sowohl des Spenders als des Empfängers ausgedrückt und erklärt ist, wem fortan der Täufling gehören werde, so hat von ihr die Taufe die Namen „Sacrament der Dreifaltigkeit, Sacrament des Glaubens, sacram. trinitatis, sacr. fidei, auch Besieglung des Glaubens, obsignatio fidei, oder Siegel schlechthin, sigillum, signaculum.“ b) Verwalter des Taufsacramentes (minister sacramenti) ist zunächst der Priester, dann mit Erlaubniß des anwesenden Priesters der Diacon, im Falle der Noth aber jeder Mensch, der Laie wie der Cleriker, die Frau wie der Mann, ja auch selbst außerkirchliche Menschen, also Schismatiker, Häretiker, Juden und Heiden (s. den Art. Ketzertaufe). c) Auf die Frage, wer die Taufe empfangen könne, lautet die Antwort im Allgemeinen: jeder nichtchristliche lebendige Mensch. Dabei ist nur zu bemerken, es dürfe die Taufe niemandem wider seinen Willen aufgedrungen werden; wie der Minister die Intention haben muß, das zu thun, was die Kirche thut, so ist bei dem Empfänger die Intention nothwendig, das zu empfangen, was die Kirche gibt; darum hat die Taufe der Erwachsenen Unterricht in der christlichen Lehre und die Frage vorauszugehen, ob sie getauft werden wollen. Aber eben deßhalb entsteht die nähere Frage, ob auch Kinder und Wahnsinnige getauft werden dürfen. Die Kinder betreffend, ist die Frage unbedingt bejaht. Nicht nur dürfen diejenigen Menschen, die als Kinder getauft worden, nicht wieder getauft werden, sondern es steht auch nicht in ihrem Belieben nachher, nachdem sie zu freiem Vernunftgebrauch gelangt sind, dasjenige zu bestätigen oder nicht zu bestätigen, was bei der Taufe die Pathen in ihrem Namen versprochen haben; einmal getauft werden sie ohne weiteres als getaufte Menschen, als Christen angesehen und behandelt (Conc. Trid. S. VII. de bapt. c. 12—14. vgl. S. V c. 4. Cat. rom. l. c. qu. 31—33). Dabei aber ist aufs strengste gefordert, daß das zu taufende Kind wirklicher Mensch sei, weßhalb in der Regel erst nach vollendeter Geburt, während der Geburt aber nur dann getauft werden darf, wenn über die Menschheit des Geborenen kein Zweifel herrscht (vgl. hiezu d. A. Embryo und Monstrum). Die Frage, ob Kinder von Juden und Heiden gegen den Willen der Eltern zu taufen seien, berührt das Dogma nicht; disciplinarisch ist sie dahin beantwortet, daß solche Taufe nur dann gestattet sei, wenn entweder den betreffenden Eltern freies Verfügungsrecht über ihre Kinder nicht zustehe oder letztere im Begriffe stehen zu sterben (Tournely de sacr. bapt. Qu. III. art. 3). Was insbesondere in Betreff der sog. Findelkinder zu beobachten sei, s. in d. A. Kinder, ausgesetzte. Was die Wahnsinnigen betrifft, so kann als dogmatische Bestimmung Folgendes gelten: Wenn Wahnsinnige vor Beginn des Wahnsinnes oder in lichten Augenblicken einen Wunsch nach der Taufe geäußert haben, so ist ihnen diese bei Bevorstehen des Todes zu geben, im andern Falle aber nicht. Solche Wahnsinnige aber, welche nie bei Vernunftgebrauch gewesen, sollen wie Kinder behandelt, also auf den Glauben der Kirche, in fidem ecclesiae, getauft werden (Cat. rom. qu. 38). Außerdem kann aber auch die Frage sein, wie es mit einem Menschen zu halten sei, der zwar die Taufe empfangen, aber Glaubenstreue und Tugend nicht versprechen

will. Die Antwort lautet, ein solcher Mensch kann zwar, aber soll nicht getauft werden (Cat. rom. qu. 39). Hiemit dürften die wesentlichsten der Bestimmungen genannt sein, die den Empfänger der Taufe betreffen. Zu näherer Erläuterung werden aber noch ein paar Bemerkungen beizufügen sein. Die Hauptbestimmung lautet, es können getauft werden erstens nichtchristliche und zweitens lebendige Menschen. Mit dem Ersten ist nichts anders gesagt, als es könne getauft werden, wer noch nicht getauft ist, und damit wiederum ist gesagt, es könne jeder Mensch nur einmal getauft werden. Das Nähere hierüber nun wird der Artikel Wiedertäufer angeben, den Grund der dogmatischen Bestimmung aber werden wir weiter unten erkennen, wo von den Wirkungen der Taufe die Rede sein wird. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß man nicht gewiß wisse, ob ein Mensch wirklich getauft sei oder nicht. Was hat in diesem Falle zu geschehen? Da ist die sog. bedingte Taufe (bapt. conditionatus) zu ertheilen: „Wenn du nicht getauft bist, so taufe ich dich“ ꝛc. Im Allgemeinen nun hat die Kirche diesen Punct betreffend ihren Willen entschieden dahin erklärt, daß die bedingte Taufe nicht leichtfertig, daß sie stets (natürlich mit Ausnahme der Nothfälle) nur dann ertheilt werde, wenn besagter Zweifel wohlbegründet und nicht zu heben sei (Cat. rom. qu. 56). Was in Betreff der ausgesetzten Kinder und der von außerkirchlichen Menschen Getauften zu beobachten sei, haben die Art. Kinder, ausgesetzte und Ketzertaufe dargelegt. Mithin haben wir nur mehr die sog. Nothtaufe in das Auge zu fassen. Unter Nothtaufe ist nichts anderes als jene Taufe zu verstehen, welche ohne die gewöhnliche Feierlichkeit, mit Weglassung der gebräuchlichen Ceremonien und in der Regel auch außer der Kirche ertheilt wird. Dabei ist es gleichgültig, ob der Taufende Priester oder Laie, Mann oder Frau sei. Nothtaufe aber wird sie genannt, weil eine so ceremonienlose Taufe stets nur in Nothfällen d. h. dann ertheilt wird, wenn der zu taufende Mensch zu sterben im Begriffe steht und mithin keine Zeit zur Veranstaltung einer feierlichen Taufe vorhanden ist. Meistentheils wird die Nothtaufe durch Hebammen neugeborenen schwächlichen Kindern ertheilt. Nun entsteht die Frage: ist ein so getaufter Mensch, falls er am Leben bleibt, nachher noch einmal, natürlich bedingungsweise, zu taufen? Diese Frage nun hat die Kirche entschieden verneint, indem sie für den erwähnten Fall lediglich die Nachholung der bei der Nothtaufe weggelassenen Ceremonien vorschreibt. Der Grund ist auch einleuchtend genug. Bei einem katholischen Christen, der eine Nothtaufe gerade in der Absicht verrichtet, um einem in Gefahr schwebenden Menschen das Heil zu sichern, muß man die rechte Intention voraussetzen; und hat er nun auch die rechte Form beobachtet, so ist es geradezu unerlaubt, an der Gültigkeit der von ihm ertheilten Taufe zu zweifeln. Anders gestaltet sich freilich die Sache, wenn man bei näherer Erforschung findet, daß bei der in Frage stehenden Nothtaufe irgend ein wesentlicher Formfehler begangen worden; und es wird dem Priester, dem die Nachholung der Ceremonien obliegt, nicht nur unbenommen, sondern sogar geboten sein, in jedem einzelnen Falle solche Nachforschung anzustellen. Allein was hier in Frage steht, ist nicht dieß; es handelt sich um die Frage, was zu geschehen habe, wenn sich die vollzogene Nothtaufe als fehlerlos erweist. Da nun aber diese Frage von der Kirche in der angegebenen Weise beantwortet ist, so sind Jene von einem Sacrilegium nicht frei zu sprechen, welche in jedem Falle, auch wenn die zuverläßigste Person die Nothtaufe ertheilt hat, den so Getauften noch einmal, sub conditione, taufen. Man pflegt zwar zu sagen, tutius eligendum, es sei das Sicherste zu wählen. Allein wer gegen eine ausdrückliche und sowohl begründete Anordnung der Kirche handelt und einem Sacramente so schweres Unrecht zufügt, hat nicht das Sicherste, freilich auch nicht Unsicheres gewählt, sondern geradezu und offenbar verkehrt gehandelt und eine Sünde begangen. — Die andere Bestimmung, wornach nur lebende Menschen fähig sind, getauft zu werden, versteht sich so sehr von selbst, daß es nicht nur nicht nöthig, sondern auch nicht einmal erlaubt wäre, weiter darüber zu sprechen,

wenn nicht immer noch das Märchen von einer Todtentaufe herumgetragen würde. Es erwähnen nämlich einige spätere Kirchenschriftsteller (Philastrius de haeres. n. 49: Cataphryges; Epiphan. de haer. Lib. I. Tom. II. haer. 28 n. 6 u. Lib. I. Tom. III. Indic. haer. 42; Chrysost. hom. 40 in c. 15 Ep. I ad Cor. vgl. auch noch Theodor. haer. fabul. I, 11) etliche der ältern Häretiker, Cerinthianer, Marcioniten, Cataphrygier hätten mit Berufung auf 1 Cor. 15, 29 eine Todtentaufe vorgenommen, indem sie entweder geradezu Todte, nämlich solche, die als Katechumenen gestorben, oder in deren Namen und zu deren Bestem Lebende getauft hätten. Die Nachricht ist sehr unsicher. Etwas scheint an der Sache gewesen zu sein; aber was und in welcher Ausdehnung, ist schwer zu bestimmen. Die Quelle der fraglichen Angabe scheinen Iren. adv. haer. I, 21, 5 u. Tertull. de resurr. carn. c. 48 u. adv. Marc. V, 10 zu sein. Allein Irenäus spricht entschieden nicht von einer Taufe Gestorbener, sondern von einer seltsamen Weihe Sterbender (τελευτῶντες) bei den Marcosiern; die Aeußerungen des Tertullian aber sind so dunkel und unbestimmt, daß man denselben einen bestimmten Gedanken nicht entnehmen kann. Jedenfalls hat diese Todtentaufe eine andere Bedeutung nicht als die einer Curiosität. Indessen ist es doch der Bemerkung werth, daß das dritte Provincialconcilium von Carthago (397) das Verbot Verstorbenen die Eucharistie zu reichen mit einer Warnung vor der Meinung begleitet hat, daß Todten die Taufe zu geben eher angehe. — 2) Als Wirkung der Taufe pflegt man zu nennen, erstens Nachlassung der Sünden und Sündenstrafen, zweitens positiv wirkende Gnade, Erleuchtung, Heiligung rc. und wohl auch noch drittens was als Resultat hievon erscheint, Kindschaft Gottes und Anwartschaft auf die himmlische Seligkeit. Diese Angabe ist nicht unrichtig, aber ungenau. Unterscheiden wir vorerst was und wie die Taufe wirke. a) Die erste Frage beantwortet Eugeius IV. (Conc. Flor.) im Allgemeinen mit der Erklärung, durch die Taufe werden wir zu Gliedern Christi umgeschaffen und der Kirche einverleibt, weßhalb dieselbe als die Pforte zu bezeichnen sei, durch die wir zu dem geistigen Leben eingehen (Primum omnium sacramentorum locum tenet baptismus, quod vitae spiritualis janua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur ecclesiae). Diese Erklärung bestätigt und vervollständigt das Concilium Tridentinum, indem es sagt, durch die Taufe ziehen wir Christum an und werden in Folge hievon eine völlig neue Creatur (per baptismum Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura. S. XIV. cap. 2 de poenit.). Hierin ist die Hauptwirkung, oder, wie wir eher sagen müssen, die ganze Wirkung der Taufe genannt; eben darum wird, wie wir gesehen, die Taufe definirt als Sacrament der Wiedergeburt. Mit dieser Hauptwirkung sind die Wirkungen, die man im Einzelnen anzugeben pflegt, von selbst gegeben, sie sind darin sozusagen als Theile enthalten. α) Mit Berücksichtigung der Lehre von der Erbsünde und dem Erlösungswerke Christi (s. diese Art.) werden wir als das Nächste erkennen, daß wir von aller Sünde, sowohl der persönlichen als der Erbsünde, sowie von der darauf gesetzten Strafe befreit werden, womit wir von selbst die Anwartschaft auf Beseligung in Gott empfangen, denn Aufhebung der Sünde und Sündenstrafe ist nichts anderes als Aufhebung der Trennung von Gott (Trid. S. V., can. 5). Fragliche Wiedergeburt aber oder Umschaffung ist nicht körperliche, sondern geistige; Christus ist dadurch Restaurator des Menschengeschlechtes, daß er die Stellung eines Stammvaters einnimmt. Stammvater aber kann er nur für den Geist des Menschen sein; für den Körper ist und bleibt es für immer Adam. Mithin bleibt auch der Mensch nach der körperlichen Seite d. h. bleibt das Menschengeschlecht als Geschlecht für immer dasselbe, als welches es aus Adam hervorgegangen, ein vom Uebel inficirtes, wesentlich verdorbenes Geschlecht; und wer zum Geschlechte gehört d. h. jeder Mensch ohne Ausnahme kann sich wie dem Zusammenhange mit dem Geschlecht, so auch dem genannten Verderbniß auf keine Weise, auch nicht durch vollkommene Restauration des Geistes, entziehen. Dieß Verderbniß ist das, was auf höchster

Stufe als Begierlichkeit (s. d. A.) erscheint. Damit haben wir den Satz: es bleibe den durch die Taufe in Christo Wiedergeborenen die Concupiscenz, ein Satz, den das Tridenl. als Dogma ausgesprochen hat S. V. c. 5. (vgl. Cat. rom. qu. 42, 47). Mit der Concupiscenz ist wie eine natürliche Folge der Sünde, so auch ein beständiger Reitz zur Sünde in uns gesetzt und damit die Möglichkeit gegeben, die in der Taufe empfangene Gnade der Sündennachlassung zu verlieren (Trid. S. VII de bapt. c. 6). Angenommen nun, es trete wirklich Sünde ein, so ist sie natürlich von ihren Folgen begleitet und kann nur durch Buße aufgehoben werden. Folglich ist durch die Taufe auch Buße nicht ausgeschlossen (ib. c. 10). Verhält es sich aber so, dann ist für denjenigen, der die Taufe überlebt, mit dieser die Rechtfertigung nicht abgeschlossen, vielmehr ein Proceß eingeleitet, welcher sich auf Seiten des Menschen als Kampf entgegengesetzter Elemente erweist. Darum muß dem Getauften der Wille Gottes als Gesetz vorgehalten werden (ib. c. 7 u. 8), und Tugendübungen, Gelübde u. dgl. sind nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern im Gegentheil geboten (ib. c. 9); kurz mit dem in der Taufe bewirkten Anschluß an Christus hört der Mensch nicht auf, Mensch zu sein, an seine Einsicht und Kraft angewiesen zu sein. Darum ist, wie gesagt, die Taufe nicht das Ganze, sondern der Anfang eines Ganzen, eines durch das ganze Leben hindurch währenden Processes. Ist sie aber dieß, dann kann die in ihr ertheilte Gnade nicht auf die Sündenvergebung beschränkt, sondern muß auch β) positiven Charakters sein, Positives enthalten und bewirken. So ist es in der That dogmatisch bestimmt. Wir werden, sagt der römische Katechismus (qu. 49), durch die Kraft der Taufe nicht bloß von dem Uebel befreit, sondern auch mit ausgezeichneten Gütern und Gaben bereichert; was die in derselben uns vermittelte Gnade bewirkt, ist nicht bloß Nachlaß der Sünden, sondern eine gottgeeinigte Gesinnung und Kraft (divina qualitas), die der Seele wie eine Eigenschaft inne wohnt und wie ein Glanz und Licht erscheint, das alle Mackel unserer Seelen tilgt und diese schöner und glänzender macht. Dieser positiven Gnade folgen dann die Tugenden d. h. die von Seite des Menschen zu vollbringenden Acte des Rechtfertigungswerkes (l. c. qu. 50). Hier ist es nun, wo wir recht klar erkennen: 1) Glied Christi werden, sei nichts anderes, als der Kirche einverleibt werden, und 2) die als einzelne Gnadenwirkungen bezeichnete Sündennachlassung und Heiligung seien mit jener Incorporation von selbst gegeben, denn wo der im Vorigen bezeichnete Proceß stattfindet, ist eben die Kirche, wem Sündennachlaß und Heiligung auf die angegebene Weise zu Theil werden, der in der Kirche befindliche Mensch. Wollten wir in terminis theologicis sprechen, so könnten wir sagen: während in den übrigen Sacramenten principaliter irgend eine besondere Gnade, gratia actualis, und erst secundo loco, in Verbindung mit der gratia actualis, die rechtfertigende Gnade überhaupt, gratia habitualis, mitgetheilt wird, ist in der Taufe umgekehrt das Nächste und Erste die gratia habitualis, und nur in Verbindung mit ihr wird auch besondere Gnade oder Gnade in bestimmter Gestalt — remissio peccatorum und sanctificatio — mitgetheilt. Von der dargestellten Wirkung aber hat die Taufe die Namen sacram. renovationis et regenerationis (Tit. 3, 5), ablutio peccatorum (Apg. 22, 16), vitae novitas (Röm. 6, 4), sanctificatio (1 Cor. 6, 11), sepultura hominis cum Christo in mortem (Röm. 6, 4), circumcisio non manu facta (Col. 2, 4), illuminatio (Hebr. 6, 4) und ähnliche. — b) Ist zweitens die Frage, wie das Sacrament der Taufe wirke, so lautet die Antwort zunächst α) ex opere operato (s. d. A.), wie jedes andere Sacrament. Indessen besteht doch ein Unterschied. Derselbe ist darin ausgedrückt, daß dem Empfänger der Taufe (sowie auch der Firmung) ein Pathe beigegeben wird, den Empfängern der übrigen Sacramente aber nicht (s. d. Art. Pathe). Hierin ist ausgesprochen, daß der Empfänger der Taufe (sowie der Firmung, weil diese sich unmittelbar an die Taufe schließt und zunächst die Vollendung der Taufe ist) nicht derselben Disposition und Intention fähig sei, als der Empfänger irgend eines

andern Sacramentes. Der Grund dieser Thatsache liegt darin, daß der Täufling (und wesentlich auch der Firmling) als unmündiges Kind zu betrachten ist, weil er erst an der Pforte steht, die zum christlichen Leben führt. Es mag nur noch bemerkt werden, erstens, daß es einen wesentlichen Unterschied nicht begründe, ob der Täufling ein physisch erwachsener Mensch oder ein Kind sei, aber auch zweitens, daß die Beiziehung eines Pathen nicht dermaßen wesentlich und unerläßlich sei, daß ohne dieselbe nicht gültig getauft werden könnte. Sodann wirkt β) die Taufe gleich der Firmung und der Priesterweihe nicht vorübergehend, sondern bleibend, indem sie der Seele einen unvertilgbaren Charakter einprägt (s. d. Art. Sacramente). Wir wollen hiezu nur die kurze Bemerkung machen: wenn als Folge des Character indelebilis der Taufe dieß und nur dieß angegeben ist, daß die Taufe nicht wiederholt werden könne und also auch dann nicht wiederholt werden dürfe, wenn der Getaufte zu den Ungläubigen übergetreten, Christum verläugnet, nachher aber in die Kirche zurückgekehrt sei (Trid. S. VII can. 11 de bapt.), so ist offenbar, der in Frage stehende Charakter beziehe sich nur auf die primitive allgemeine Wirkung der Taufe und die denselben betreffende Bestimmung wolle nichts anderes besagen als: durch die Taufe wird der Nichtchrist Christ und dieß bleibt er für immer, der Christ kann dem Wesen nach nie wieder Nichtchrist werden. Dieß will der römische Katechismus sagen, wenn er erklärt: „Wie wir in physischer Hinsicht nur einmal geboren werden, so können wir auch nur einmal wiedergeboren werden" (qu. 54). — Nachdem wir hiemit erkannt haben, was über die Taufe als solche und über deren Wirkung dogmatisch bestimmt sei, hätten wir noch ein Wort über die Nothwendigkeit derselben zu sagen, wenn nicht das Bisherige hinlänglich Antwort auf diese Frage gegeben hätte. Dagegen werden wir nicht unterlassen dürfen, der Ceremonien zu erwähnen, welche die Taufe umgeben. Der römische Katechismus unterscheidet dreierlei: solche, die der Taufe vorausgehen, solche die unmittelbar damit verbunden sind und solche, die ihr folgen. Erstens unter den der Taufe vorausgehenden Ceremonien haben die erste Stelle die Weihe des Chrisam und des Katechumenen-Oels, welche jährlich am Gründonnerstag, und die Weihe des Taufwassers, welche zweimal im Jahre vorgenommen wird, nämlich an den Vigilien von Ostern und Pfingsten. Hierüber s. d. Art. Oele, heilige und Ostervigilie. In Betreff der weitern ist zu unterscheiden zwischen jenen, welche bei der Taufe von Kindern und jenen, welche bei der Taufe von Erwachsenen (Katechumenen) zur Anwendung kommen. Wir folgen in der Darstellung dem römischen Ritual, mit dem alle andern Rituale (die nämlich diesen Namen wirklich verdienen, was bekanntermaßen von Privatarbeiten nicht gilt) in allen Hauptpuncten völlig zusammenstimmen. Der Kindertaufe nun gehen hiernach außer der Taufwasserweihe folgende Ceremonien voraus. Der Täufling wird an die Schwelle der Kirche gebracht und hier von dem Priester mit der Frage empfangen: „was begehrst du von der Kirche Gottes," worauf er (d. h. in seinem Namen der Pathe) antwortet: „den Glauben". Nachdem hierauf der Priester weiter gefragt: „was verleiht dir der Glaube", der Täufling aber geantwortet hat: „das ewige Leben", so richtet jener an diesen die Worte: „Wenn du also zum Leben gelangen willst, so halte die Gebote; liebe den Herrn deinen Gott aus ganzem Herzen &c. und deinen Nächsten wie dich selbst." Sodann haucht er ihn an und spricht dabei: „Gehe aus von ihm du unreiner Geist und weiche dem hl. Geist dem Tröster," und bezeichnet sofort dessen Stirne und Brust mit dem Kreuzeszeichen, wobei er spricht: „Empfange das Zeichen des Kreuzes an Stirne und Brust, werde ein treuer Beobachter der himmlischen Gebote und befleiße dich solcher Sitten, daß du fortan ein Tempel Gottes sein mögest." Diesen Worten folgen zwei entsprechende Gebete, deren zweites unter Handauflegung gesprochen wird. Nach Beendigung dieser Gebete wird dem Täufling ein wenig gesegnetes Salz in den Mund gegeben mit den Worten: „Empfange das Salz der Weisheit; es fördere dich zum ewigen Leben," worauf wiederum ein entsprechendes Gebet folgt (ist etwa gesegnetes

Salz nicht vorhanden, so ist solches vorher zu segnen). Hieran reiht sich ein Exorcismus, in welchem dem Teufel im Namen des dreifaltigen Gottes befohlen wird, den Täufling zu verlassen und Gott die Ehre zu geben, der sich diesen auserwählt. Zum Schluß desselben wird die Stirne des Täuflings mit dem Kreuz bezeichnet, wobei die Worte gesprochen werden: „Und dieses Zeichen des hl. Kreuzes, das wir auf seine Stirne drücken, wage niemals zu verletzen, verworfener Geist!“ Ein Gebet, das diesem Exorcismus (s. d. A.) folgt, spricht den Wunsch aus, Gott möge den Täufling fortan erleuchten, reinigen und heiligen und verleihen, daß derselbe stets der in der Taufe empfangenen Gnade würdig sei. Jetzt wird der Täufling mit den Worten in die Kirche geführt: „Trete ein in den Tempel Gottes, damit du Theil habest an Christo zum ewigen Leben.“ Hiemit schließen diejenigen Ceremonien, die als vorausgehende zu bezeichnen sind. Die zweite Classe bilden folgende: An dem Ort der Taufe (Taufstein, fons baptismalis, baptisterium) angelangt, sprechen der Priester und die Pathen zusammen das apostolische Glaubensbekenntniß und das Vaterunser. Nach Beendigung dessen leitet der Priester die weiteren Vornahmen mit einem nochmaligen Exorcismus ein, worin dem Teufel noch einmal befohlen wird, von dem Täufling zu weichen, da von nun an Gott in demselben wohnen wolle. Hierauf berührt er die Ohren des Kindes mit Speichel, indem er spricht: „Ephpheta, d. i. öffne dich“, und hierauf ebenso die Nase mit den Worten: „zu lieblichem Wohlgeruche“; „du aber, Satan, entfliehe, denn es naht das Gericht Gottes.“ Nach dieser Vorbereitung wendet er sich nun an den Täufling mit den Fragen: „entsagst du dem Satan und allen seinen Werken und aller seiner Hoffart“; und nachdem diese Fragen beantwortet sind, salbt er ihn mit Oel (dem sog. Katechumenen-Oel) auf der Brust und zwischen den Schultern, wobei er die Worte spricht: „Ich salbe dich mit dem Oel des Heils in Chr. J. U. H., damit du das ewige Leben habest.“ Bisher war der Priester mit einer blauen Stole angethan; jetzt legt er dieselbe ab, um eine weiße zu nehmen. Ist dieß geschehen, so wendet er sich wieder an den Täufling mit der Frage: „Glaubst du an Gott den Vater“ u. s. w. Hierauf endlich folgt die Frage: „willst du getauft werden“, und dann die Taufe selbst. Ist die Taufe vollzogen, so folgen drittens noch folgende Ceremonien, um dem Ganzen einen würdigen Schluß zu geben. Zunächst salbt der Priester den Scheitel des Getauften mit Chrisam, wobei er spricht: „Der allmächtige Gott der Vater U. H. J. Ch., der dich aus dem Wasser und dem hl. Geiste wiedergezeugt und dir Nachlaß aller Sünden verliehen hat, er salbe dich mit dem Chrisam des Heiles in eben demselben Jesu Christo U. H. zum ewigen Leben.“ Sodann überreicht er ihm ein weißes Kleid mit den Worten: „empfange ein weißes Kleid; bringe dasselbe unbefleckt vor den Richterstuhl U. H. J. Chr., damit du das ewige Leben habest;“ und zuletzt eine brennende Kerze mit den Worten: „Empfange eine brennende Fackel und sei untadelhaft in Bewahrung deiner Taufe; halte die Gebote Gottes, damit du einst, wenn der Herr zum Hochzeitmahle kommt, ihm in Gesellschaft aller Heiligen in der himmlischen Wohnung entgegengehen könnest und das ewige Leben habest.“ Hierauf wird der Getaufte mit den Worten entlassen: „Gehe im Frieden und der Herr sei mit dir.“ — Die Taufe von Erwachsenen ist genau von denselben Ceremonien begleitet, nur sind dieselben bedeutend erweitert, es kommen mehr Gebete und Exorcismen, auch mehr Fragen an den Täufling vor und überdieß Einiges, was bei der Kindertaufe ganz fehlt, wie z. B. sogleich zu zu Anfang etliche Psalmen. Diese Verschiedenheit entspricht zu großem Theile schon dem ganz allgemeinen Unterschiede, welcher zwischen Kindern und Erwachsenen besteht, insbesondere aber dem Umstande, daß bei Erwachsenen die Religion, in der sie bisher lebten (Heidenthum, Judenthum, Häresie rc.), sowie das Geschlecht zu berücksichtigen ist. Daß Erwachsene auf die an sie gerichteten Fragen selbst zu antworten haben, wird kaum bemerkt zu werden brauchen. Ueber den Ort der Taufe, welcher dermalen in der Regel die Kirche ist, vergleiche noch die Artikel: Baptisterium,

Haustaufe und Taufstein. — Die Sprache betreffend, in der die Taufe sammt deren Ceremonien zu vollziehen, s. d. A. Sacramente und Kirchensprache. Zu den Accidentien der Taufe gehört endlich auch noch die Namengebung, impositio nominis. Man kann dem Täufling jeden beliebigen Namen geben; die Kirche wünscht aber, daß man die Namen von Heiligen wähle (Cat. rom. qu. 73). — Im Bisherigen war von der wirklichen Taufe die Rede d. h. der bis jetzt dargestellten Handlung kommt die Benennung Taufe in dem eigentlichen Sinne dieses Wortes zu. Nun gibt es aber auch noch uneigentliche Taufen d. h. Handlungen, welche Taufen genannt werden, ohne wahrhaft Taufen zu sein. Solche Taufen sind 1) der um Christi willen erlittene Martyrtod, Martyrium. Von jeher war die Kirche überzeugt, daß dieser Martyrtod für den Erdulder dieselbe Wirkung habe, als die wirkliche Taufe, und zwar sowohl für Kinder (man denke nur an die unschuldigen Kinder Bethlehems) als für Erwachsene, für letztere jedoch unter der Bedingung, daß sie Glaube und Liebe d. h. diejenige Disposition besitzen, die sie besitzen müßten, um die wirkliche Taufe gültig zu empfangen. Daher wurde denn der so erlittene Martyrtod Taufe genannt, bestimmter Bluttaufe, baptismus sanguinis. Diesem entsprechend ist die Kirche weiter 2) überzeugt, daß ein Katechumene, der plötzlich und ohne die Taufe, die er zu empfangen wünscht, noch empfangen zu können, stirbt, also mit dem Verlangen nach der Taufe, voto baptismi, stirbt, des ewigen Lebens theilhaftig werde (Conc. Trid. VI, 4; vgl. c. 4 X. de bapt. 3. 42 u. c. 2 X. de presbyt. non bapt. 3. 43); und darum wird auch dieses Votum baptismi Taufe genannt, bestimmter Begiertaufe, baptismus flaminis. Im Gegensatze zu dem bapt. sanguinis und flaminis, oder vielmehr um das Wortspiel zu vollenden, hat man dann die wirkliche Taufe baptismus fluminis genannt. Endlich 3) ist diesen uneigentlich sogenannten Taufen noch beizuzählen die Glockentaufe und Schiffstaufe (s. d. Art. Glocken- und Schiffstaufe). — II. Historische Begründung. Nachdem wir hiemit das Dogma als solches kennen gelernt, haben wir zu untersuchen, ob und wie dasselbe historisch begründet sei. 1) Zunächst ist nun gewiß und kann einem Zweifel nicht unterstellt werden, daß Christus die Taufe als eine Handlung angeordnet habe, die im Allgemeinen und Wesentlichen nichts anderes ist, als die von uns administrirte Taufe, nämlich Abwaschung eines Menschen mit Wasser, und daß er mit dieser Handlung dieselbe Wirkung verbunden habe, als wir der Taufe zuschreiben. Wenn er nämlich den Aposteln ganz allgemein die Vorschrift gab, die Menschen zu taufen (Matth. 28, 19 vgl. Marc. 16, 15. 16), so konnten diese nichts anderes darunter verstehen und mithin er nichts anderes damit bezeichnen wollen, als eine Handlung, welche längst und allgemein den Namen Taufe führte, nämlich Abwaschung mit Wasser, wie sie gerade damals Johannes der Täufer an Tausenden vornahm und auch an Christus selbst vorgenommen hatte. Darum kann unter der Wiedergeburt aus Wasser und Geist, wovon Christus bei Joh. 3, 5 spricht, nichts anderes als eine Wiedergeburt gemeint sein, welche durch Abwaschung mit Wasser vermittelt werde. Man hat zwar gerade an diese Stelle die Bemerkung knüpfen wollen, die von Christus angeordnete Handlung sei etwas ganz anderes, als eine Wassertaufe; Wassertaufe sei die Johanneische; Christus aber habe gerade im Gegensatz hiezu eine Taufe im hl. Geist und Feuer verheißen und schon durch Johannes verheißen lassen (Matth. 3, 11.; Marc. 1, 8.; Luc. 3, 16.; Joh. 1, 33.; Apg. 1, 5.), und diese Handlung, eine rein geistige Weihe, habe er nur gerade mit Rücksicht auf die Johanneische Taufe und die darin angedeutete Sinnesänderung Taufe genannt. Allein es kann nichts ungegründeter sein, als diese Einrede. Verhielte es sich so, wie darin gehauptet ist, so müßten die zuletzt citirten Stellen, wenn sie verständlich sprechen wollten, sagen: „Johannes tauft, Christus aber wird nicht taufen, vielmehr geistig erneuern; und Joh. 3, 5 dürfte nicht lauten, wie es lautet, sondern: „wer nicht aus dem Geiste wiedergeboren ist“ 2c. Entscheidend ist insbesondere die Thatsache,

daß nach Joh. 3, 22 ff. Jesus schon zu der Zeit, da Johannes noch frei war und sich am Aenon aufhielt, taufte oder vielmehr durch seine Jünger taufen ließ. Diese Taufe hatte äußerlich ohne Frage ganz die Gestalt der Johanneischen, und ebenso unbestreitbar gewiß ist es, daß die Apostel den Auftrag bei Matth. 28, 19 nicht anders haben nehmen können, denn als Auftrag, fortan jene Taufe vorzunehmen, wozu sie der Herr schon im zweiten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit angeleitet hatte, eben jene Taufe, wovon Joh. 3, 22 ff. die Rede ist. Damit ist jeder Zweifel gehoben. Das Ergebniß ist, daß die von Christus angeordnete Taufe äußerlich ganz dieselbe Handlung sei, als die bei den Juden längst übliche und insbesondere durch Johannes vorgenommene Wassertaufe, daß aber mit jener eine andere Wirkung verbunden sei, als mit dieser, indem jene eine geistige Umschaffung des Menschen bewirkt, diese aber nur andeutet. Der Unterschied liegt also nicht in der Erscheinung, sondern in dem Wesen und der Wirkung und ist dem Gesagten zufolge so beschaffen, daß man die Taufe des Johannes als bloße Wassertaufe, die Taufe Jesu aber als Taufe in Wasser und Geist bezeichnen muß (das Nähere über diesen Punct s. in den Art. Sacramente und Johannes der Täufer und Jesus Christus). Diesem entsprechend haben denn auch, womit das Vorgebrachte vollends bestätigt wird, die Apostel und hat fortan die Kirche mit Wasser getauft (Apg. 8, 38; 10, 47 u. 48; Just. M. apol. I. c. 61; Tert. de bapt.; Aug. tract. 15 in Joh.: „tolle aquam, non est baptismus"), und es ist hieran so streng festgehalten worden, daß auch jede andere Flüssigkeit als natürliches Wasser für ungeeignet zur Taufe erklärt wurde. So verwirft eine alte, Stephan II. zugeschriebene Constitution den Wein, Gregor IX. das Bier (Raynald. ad ann. 1241 n. 41), Innocenz III. den Speichel (c. 5 X de bapt. et ejus eff. 3. 42) u. s. w. In dem Vorgetragenen aber haben wir bereits auch das Zweite erkannt: daß Christus mit der von ihm verordneten Taufe dieselbe Wirkung verbunden habe, als nach unserem Dogma der Taufe zukommt. Er nennt Wiedergeburt und als Folge hievon Anwartschaft auf den Besitz des ewigen Lebens als Wirkung der Taufe (Joh. 3 vgl. Marc. 16). Aber gerade dieß hat uns das Dogma als die Hauptwirkung der Taufe dermaßen bezeichnet, daß wir erkannten, in ihr seien die Wirkungen im Einzelnen, Sündennachlaß und positive Heiligung, von selbst gesetzt. Wenn sodann bei Matth. 28 der Anordnung die Völker zu lehren und zu taufen die weitere folgt, die getauften zu regieren, so ist klar, Christus habe der Taufe genau dieselbe Stellung gegeben, die sie nach unserm Dogma hat, nämlich der Anfang eines zeitlich verlaufenden Processes, des Rechtfertigungswerkes zu sein. Nehmen wir hiezu noch, daß in dem Satze: „Wer nicht aus Wasser und heiligem Geiste wiedergeboren wird" die Wiedergeburt auf die Taufe als solche, nicht auf irgend eine Beschaffenheit oder ein Thun des Subjectes zurückgeführt wird, und daß ferner Christus die ihm durch Glauben und Taufe Verbundenen streng als die Seinigen von den übrigen Menschen unterscheidet (vgl. Joh. c. 10): so sehen wir auch jenes Moment unseres Dogma in der Anordnung und Lehre Christi begründet, welches von der Weise handelt, wie die Taufe wirke. — Sollte aber etwa ein Zweifel erhoben werden, ob wir die evangelischen Berichte recht verstanden haben, so müßte sich derselbe Angesichts der Thatsache lösen, daß wir genau dasselbe, als wir jenen Berichten entnommen, als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins zu allen Zeiten finden. Zunächst als Inhalt des apostolischen Bewußtseins. Was die Apostel als Wirkung der Taufe zunächst im Allgemeinen bezeichnen, ist Wiedergeburt, Erneuerung des Ursprünglichen (Tit. 3, 5). Darum erscheinen ihnen die Getauften als Kinder, sicut modo geniti infantes (1 Petr. 2, 2), bestimmter als Kinder Gottes, weil sie diese Kindschaft (s. d. Art.) durch Anschluß an Christus erlangt haben (Gal. 3, 26) und darum als Erben Gottes d. h. die Anwartschaft des ewigen Lebens besitzend (Röm. 8, 17). Da aber nach denselben Aposteln ein Sünder und Unheiliger in das Reich Gottes nicht eintreten kann, so müssen sie als Wirkung der Taufe bestimmter Sünden-

nachlaß und Heiligung bezeichnen, wie denn auch wiederholt geschieht (Apg. 2, 38; 1 Cor. 6, 11; Eph. 5, 26; bes. Röm. 6, 3. 4). Die folgenden Documente des kirchlichen Bewußtseins, sowohl die indirecten als die directen, sind voll von Erklärungen über die Taufe, und überall ohne Ausnahme finden wir als Wirkung dieses Sacraments nichts anderes angegeben, als das Genannte. Man braucht, um sich hievon zu überzeugen, nur das Verzeichniß der Namen anzusehen, welche die Kirchenväter und die spätern Träger der christlichen Wissenschaft der Taufe mit Rücksicht auf deren Wirkung gegeben haben. Bad der Wiedergeburt, der Bekehrung, Sacrament der Sündennachlassung, der Heiligung, des Lebens, Licht, Erleuchtung, Einweihung, Siegel des Glaubens oder des Christenthums oder des Herrn — diese und ähnliche Bezeichnungen sind es, die uns überall begegnen (vgl. Klee, Dogmengesch. II, 135 ff. Gregor. Naz. z. B. häuft die Prädicate der Taufe folgendermaßen: *τὸ φώτισμα λαμπρότης ἐστὶ ψυχῶν, βίου μετάθεσις, ἐπερώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως· τὸ φώτισμα βοήθεια τῆς ἀσθενείας τῆς ἡμετέρας· τὸ φώτισμα σαρκὸς ἀπόθέσις, πνεύματος ἀκολούθησις, λόγου κοινωνία, πλάσματος ἐπανόρθωσις, κατακλυσμὸς ἁμαρτίας, φωτὸς μετουσία, σκότων κατάλυσις· τὸ φώτισμα ὄχημα πρὸς θεὸν, συνεκδημία Χριστοῦ, ἔρεισμα πίστεως, νοῦ τελείωσις, κλεῖς οὐρανῶν βασιλείας, ζωῆς ἄμειψις, δουλείας ἀναίρεσις, δεσμῶν ἔκλυσις, συνθέσεως μεταποίησις· τῶν τοῦ θεοῦ δώρων τὸ κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέστατον κλ.* Or. 40). Nur wenige Häretiker haben abweichende Meinungen geäußert, indem sie der Taufe theils zu viel, theils zu wenig Wirksamkeit zumutheten; so im Alterthum einige Origenisten (Epiphan. haer. 64 n. 25), die Messalianer (Theod. haer. fab. IV, 11), die Marcosianer (Iren. adv. haer. I, 21, 4), die Pelagianer und etliche andere nicht näher bezeichnete (Greg. I. Epp. XI, 45), welche der Taufe theils keine, theils nur eine unvollständige Sündennachlassung zugeschrieben, und in neuerer Zeit die Häretiker des 16. Jahrhunderts, welche theils die Getauften noch mit der Erbsünde behaftet, theils das ganze Rechtfertigungswerk in der Taufe abgethan sein lassen (welche Anschauungen in den Can. der Sess. VII Conc. Trid. berücksichtigt sind), theils auch, wie die jüngsten Protestanten, die Taufe als bloße Ceremonie ansehen, wobei sie dann die ihr von Alters her zugeschriebene Wirkung als Magie verlästern. Unter den katholischen Lehrern entstund im Laufe der Zeit in Betreff der Wirkung der Taufe nur eine Differenz. Sie betraf die Wirkung der Taufe in den Kindern. Die Einen behaupteten, den Kindern werde zwar die Sünde nachgelassen, positive Gnade aber nicht mitgetheilt (per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri), die Andern aber behaupteten, es werde auch den Kindern solche Gnade mitgetheilt, freilich nicht als bereits active, sondern sozusagen als eine erst später wirksam werdende Qualität (virtutes ac informantem gratiam infundi quoad habitum etsi non pro illo tempore quoad usum). Die Kirchenversammlung von Vienne 1311 hat dann die Frage dahin entschieden, daß der zweiten Ansicht der Vorzug gebühre (tanquam probabiliorem duximus eligendam). — Eine andere Differenz, die hieher gehört, betrifft die Zeit, wann Christus die Taufe angeordnet habe und hat ebensowenig zu bedeuten. Daß er sie angeordnet, ist, wie wir gesehen haben, gewiß und ist auch nie und nirgends bezweifelt worden. Aber es kann die Frage entstehen: zu welcher Zeit? Darüber haben sich nun drei Ansichten geltend gemacht. Die Einen sagen: vor der Auferstehung, und zwar entweder in der Unterredung mit Nicodemus Joh. 3 (Bernard, Estius), oder später, da er in Judäa taufte (Joh. ib.), oder im Gegentheil viel früher, da er sich nämlich durch Johannes im Jordan taufen ließ (Petr. Lomb., Thomas, Vasquez u. a.), oder zu irgend einer Zeit, die man nicht so genau zu bestimmen wisse. Andere sagen: nach der Auferstehung, da er nämlich den Aposteln feierlich den bekannten Auftrag gab Matth. 28, Marc. 16 (Tertull., Chrysost. Theophil., Leo M. u. a.). Noch Andere endlich erkennen mehrere Vorkommnisse zusammen als Institution

der Taufe; die Materie habe er angeordnet bei der Taufe im Jordan, die Form in dem Auftrag bei Matth. 28, 19, den Zweck in der Unterredung mit Nicodemus Joh. 3, die Wirkung in der Abschiedsrede bei Marc. 16, die Kraft am Kreuze, da Blut und Wasser aus seiner Seite geflossen (Alex. Halens., M. Canus). Tournely bemerkt hiezu: In Betracht daß 1) (wahrscheinlich) Christus seine Jünger getauft, 2) die Jünger dieselbe Taufe gespendet haben (Joh. 3), die sie empfangen hatten, und 3) diese Taufe von der Johanneischen im Wesen unterschieden gewesen, muß man sagen: Christus habe die Taufe vor der Auferstehung angeordnet, ohne daß man bestimmt anzugeben wüßte wann, wahrscheinlich aber, da er selbst getauft wurde, aber verpflichtend sei diese Anordnung erst mit der Promulgation d. h. vom Pfingstfest an geworden. — 2) Der zweite Punct, den wir ins Auge zu fassen haben, ist die Form der Taufe. Daß die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes zu ertheilen sei, wie es Christus angeordnet, und daß diese Form wirklich von Christus angeordnet sei, ist zu keiner Zeit zweifelhaft gewesen; und wie streng an dieser Form als etwas Wesentlichem allezeit festgehalten worden, zeigt unter anderem die Geschichte der Ketzertaufe (s. d. A.). Insofern käme dieser Punct bei unserer historischen Erörterung nicht in Frage. Allein in der Apostelgeschichte ist öfter von einer Taufe im Namen Jesu die Rede (Apg. 2, 28. 8, 12. 10, 48. 19, 5.), und dieß macht nöthig, hier auch die Form der Taufe in Frage zu nehmen. Mehrere Theologen haben nämlich jene Aeußerung so verstanden, als ob die Apostel mit den Worten getauft hätten: „Ich taufe dich im Namen Jesu“ und haben sofort die Frage aufgeworfen, ob diese Form gültig sei. Die einen sodann haben geantwortet: Ja (Beda Ven., Alger, Petr. Lomb., Hugo de S. Vict.), die andern dagegen: nur die Apostel haben in dieser Weise taufen dürfen — vermöge specieller Dispensation (Thom., Bonavent., Scotus, Gerson). Allein diese Auffassung fraglichen Ausdrucks ist ohne Zweifel ein Mißverständniß; die Kirchenväter haben ohne Ausnahme und gewiß mit Recht die Sache so verstanden; daß die auf den Namen des Vaters ꝛc. ertheilte Taufe Taufe im Namen Jesu genannt werde, weil eben Jesus diese Form der Taufe vorgeschrieben. (So Cyprian, der Anonym. de rebapt. bei Cyprian, Orig., Hilar., Basil., Ambros., August. Auch Nicolaus I. ist hier zu nennen, denn wenn er in seiner bekannten Instruction für die Bulgaren die von einem Juden im Namen Jesu ertheilte Taufe für gültig erklärt, so meint er unbestreitbar eine auf den Namen des dreifaltigen Gottes ertheilte Taufe; es hat sich nicht um die Form der Taufe, sondern um die Frage gehandelt, ob ein Jude gültig taufen könne, bestimmter, ob die von einem Juden in der rechten Form ertheilte Taufe gültig sei). Nur um der Curiosität willen mag noch angeführt werden, daß Maldanat eine Art Vermittlung in der Ansicht gesucht habe, daß eine im Namen der Dreifaltigkeit ertheilte Taufe gültig wäre. — Daß in Betreff der der Taufformel vorangeschickten Worte eine Differenz zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche bestehe, indem sie dort lauten: „Ich taufe dich,“ hier aber „es wird getauft der Diener Gottes N.“ (βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ ϑεοῦ) ist bereits bemerkt, sowie auch daß das Concilium von Florenz beides als gültig anerkannt habe. Hier aber müssen wir in Betreff des Geschichtlichen bemerken, daß die griechische Praxis älter zu sein scheine, als die lateinische. Wenigstens findet sich letztere in den ersten fünf Jahrhunderten nirgends ausdrücklich erwähnt und begegnet uns zum ersten Male in dem Sacramentarium Gregorii I. (Gelasii I.) und dem Ordo romanus I. (Migne Patrol. T. 78. p. 90 u. 957. S. die Art. Liturgien und Ordo romanus). Indessen darf man selbstverständlich hierauf nicht das Urtheil bauen, daß die Formel erst zur Zeit Gelasius I. oder gar Gregorius I. in den Gebrauch gekommen. Für's Erste ist das Sacramentarium Gregorii nichts anderes, als eine neue Ausgabe des Sacrament. Gelasii I. und dieses wiederum nichts anderes, als eine Zusammenstellung des Gebräuchlichen, keineswegs Einführung irgend einer Neuerung; und für's Andere haben

von Anfang an gar viele Momente des kirchlich religiösen Lebens in der Wirklichkeit lange bestanden, ehe sie in schriftlichen Documenten des kirchlichen Bewußtseins Darstellung und Bezeugung gefunden. Wenn aber Augustinus Serm. 99. (al. 23. inter. 50. T. V. p. 524.) fragliche Formel zu verwerfen scheint, indem er diejenigen tadelt, die da sagen: „ego peccata dimitto, ego sanctifico, ego sano quemcunque baptizo," als ob es nicht der Herr wäre, der solches wirkt, so ist dieß, wie Jedermann sehen muß, ein falscher Schein; Augustin verwirft ja offenbar mit nichten die Formel ego baptizo, sondern nur den Hochmuth derer, die da sprechen: „ich der ich taufe, bin der Heilende." Aber gesetzt auch, Augustin tadelte mit jenen Worten fragliche Formel, so gäbe er gerade hiedurch Zeugniß für deren Dasein. Dieses Zeugniß geben also, freilich nur indirect, seine Worte jedenfalls. Deßungeachtet halten wir, wie bereits bemerkt, für wahrscheinlich, daß die griechische Formel älter als die lateinische sei, nicht etwa weil sie mehr angemessen wäre, sondern weil die lateinische ein Ausdruck freierer Bewegung ist und größere Ausbildung des kirchlichen Lebens voraussetzt. Einer Rechtfertigung aber bedarf die lateinische Formel kaum. Wie wir mit den Sätzen: „ich lehre, ich absolvire" u. dgl. uns nicht zu Lehrern, Sündenvergebern ꝛc. stempeln, sondern der Wahrheit gemäß erklären, daß wir dem lehrenden und absolvirenden Christus als Organe dienen, so auch in den Worten: „ich taufe." — 3) In Betreff der Abwaschung (ablutio) weicht die heutige Praxis der lateinischen Kirche entschieden von der Praxis der alten Kirche ab. Wir pflegen die Abwaschung durch Besprengung oder durch Begießung mit Wasser (aspersio, infusio) vorzunehmen; die Apostel dagegen haben sie durch Untertauchen vorgenommen (immersio), und diese Art zu taufen ist allgemeine Praxis gewesen bis tief in das Mittelalter herunter; noch in der Mitte des 13. Jahrhunderts kam Taufen mittelst Besprengung oder Begießung selten vor (vgl. Thom. S. III. 66, 7.), ja noch im J. 1280 suchte ein Concil von Cöln die alte Praxis ausschließlich festzuhalten („baptismus per immersionem conferatur"). Die Untertauchung war eine dreimalige, immersio trina, entsprechend den drei Personen der Gottheit. Die Griechen haben diese Praxis bis auf den heutigen Tag festgehalten (Conf. Orthod. T. I. qu. 102). Von ihr auch hat die Taufe die Hauptbenennung; *βαπτισμὸς*, baptismus, intinctio, Taufe; *βάπτειν* heißt untertauchen, *βαπτίζειν* wiederholt untertauchen, *βαπτισμὸς* also (*βάπτισις*, *βάπτισμα*) Untertauchung, Eintauchung, Abwaschung durch Eintauchen. Nichts anderes heißt auch das teutsche Wort Taufen. Es kommt von dem gothischen daupjan, dieses aber ist so viel als diupan, von diup = tief, und heißt also nichts anderes, als vertiefen, eintauchen (wie es denn auch noch heutigentags im Plattteutschen heißt „diefen, deifen oder auch deipen"; vgl. auch das englische deep). Wie konnte also die katholische Kirche von dieser uralten, offenbar und unbestritten apostolischen Praxis abgehen und wie ist diese Abweichung zu verstehen und zu rechtfertigen? Wenn man angibt, die Kirche habe sich durch den Umstand bestimmen lassen, daß das Untertauchen der Täuflinge nicht frei von Unzuträglichkeiten sei, daß namentlich die Kinder leicht Schaden nehmen (wie es denn zuweilen vorgekommen, daß Kinder in den Taufbrunnen gefallen und ertrunken seien), und daß seit der Abschaffung der Diaconissinnen die Schamhaftigkeit der zu taufenden Frauen nicht mehr so gut wie früher habe geschont werden können, so ist damit nicht nur wenig, sondern nichts erklärt; für die Kinder konnte durch Einrichtung eines weniger tiefen Taufbrunnens, durch Erwärmung des Wassers ꝛc., für die Frauen aber durch theilweise Bedeckung gesorgt werden, wie in der That das Rituale romanum vorschreibt, daß wo durch Untertauchung getauft werde, die erwachsenen Täuflinge nur am abern Theil des Körpers entblößt sein sollen (superiori parte corporis nudati, reliqua honeste contecti); und dadurch war dann die pudicitia mulierum viel mehr geschont, als es in der alten Kirche der Fall gewesen, denn damals mußten die Täuflinge, die Erwachsenen ebenso wie die Kinder, völlig entblößt sein, der Dienst der Diaconissinnen aber war

unwesentlich, bloße Assistenz, die Taufe selbst vollzogen stets die Priester oder Bischöfe; und überdieß war das Institut der Diaconissinnen (s. d. A.) längst, seit Jahrhunderten verschwunden, während immer noch durch Immersion getauft wurde. Gesetzt aber auch, die angedeuteten Uebelstände wären wirklich vorhanden gewesen und hätten ein Abgehen von der alten Praxis wünschenswerth gemacht, so wäre damit letzteres noch nicht gerechtfertigt, wenn es das Wesen der Taufe berührte und verletzte. Aber gerade dieß ist eben nicht der Fall. Wir wollen kein Gewicht auf die schon oft geäußerte Vermuthung legen, daß wohl bereits am ersten Pfingstfeste durch Begießung oder Besprengung getauft worden sei, obwohl wir es für sehr wahrscheinlich halten. Auch andere Stellen der Apostelgeschichte, die das Nämliche vermuthen lassen, wollen wir nicht anrufen (Apg. 4, 4. 16, 33.). Dagegen ist gewiß und muß hier geltend gemacht werden, daß die Taufe durch Begießung oder Besprengung von den ältesten Zeiten an vorgekommen und für gültig ist gehalten worden. S. d. Art. Clinische Taufe. Mithin weist die in Frage stehende Neuerung nicht auf eine Aenderung des kirchlichen Bewußtseins in Betreff der Taufe zurück. Damit aber ist sie auf's vollständigste gerechtfertigt oder vielmehr dargethan, daß sie einer Rechtfertigung nicht bedürfe. Kann nach der Ueberzeugung der Kirche durch Aspersion und Infusion gültig getauft werden, so darf auch Jeder also taufen, falls er anderweitige Gründe dazu hat, und durfte folglich die Kirche gestatten, daß diese Weise zu taufen da und dort angewandt und dann nach und nach allgemein werde. Warum aber eine so vollzogene Taufe an sich als gültig erscheinen müsse, leuchtet von selbst ein und ist schon von Cyprian gut mit der Bemerkung erklärt worden, daß es sich in der Taufe nicht um Abwaschung des Körpers als solchen handle. Aus der Praxis der Griechen kann kein Argument gegen die unsrige genommen werden; wie in allen Differenzpuncten, so zeigen sich die Griechen auch in diesem als Pedanten, die einer sachgemäßen Entwicklung unzugänglich sind. So hatte sich in der lateinischen Kirche schon lange, ehe die Taufe durch Begießung allgemein wurde, eine verständige Freiheit insofern geltend gemacht, als einmalige Untertauchung statt der dreimaligen für genügend und gültig anerkannt wurde. Die spanische Kirche nämlich hatte schon im sechsten Jahrhundert im Gegensatz gegen die Arianer, um nämlich die Einheit Gottes in den drei Personen anzudeuten, einmalige Untertauchung angeordnet und Gregor I. diese Anordnung bestätigt (Ep. I. 41.); worauf sie sofort durch das Conc. Tolet. IV. a. 633. can. 5. erneuert und trotz dem Widerspruche festgehalten wurde, den Einzelne, unter andern auch Alcuin (Ep. 75 u. 97.) erhoben. Wird für die Untertauchung besonders geltend gemacht, die Taufhandlung solle Tod und Auferstehung anschaulich machen, die in ihr bewirkt werden, so ist zu bemerken 1) diese Bedeutung bleibe der Taufe auch wenn sie anders als durch Untertauchung vollzogen wird, und es sei überall nicht nöthig die Bedeutung einer Sache in völlig handgreiflicher Anschaulichkeit darzulegen, und 2) die Untertaucher selbst benachtheiligen die geforderte Anschaulichkeit nicht minder, indem sie dreimal untertauchen. Ueber alles dies darf nicht übersehen werden, daß die Kirche nicht befohlen, sondern nur erlaubt hat, durch Begießung und Besprengung zu taufen. — 4) In Betreff des Spenders der Taufe (minister) hätten wir hier allein die dogmatisch festgestellte Anerkennung der von außerkirchlichen Menschen ertheilten Taufe in Frage zu nehmen. Da aber dieser Punct in dem Art. Ketzertaufe erledigt ist, so sei auf diesen Art. einfach verwiesen. — 5) Nach diesem kommt das sogen. Subject der Taufe in Betracht, d. h. der Empfänger, suscipiens. Was aber hiebei in Frage kommt, ist allein die Kindertaufe. Ist die Ertheilung der Taufe an Kinder historisch hinglänglich begründet? Die Theologen pflegen zum Beweise, daß die Kindertaufe göttlicher Anordnung sei, Dreierlei aus der hl. Schrift anzuführen: erstens die Thatsache, daß die Beschneidung, das vorzüglichste Vorbild der Taufe, an Kindern vorgenommen worden; zweitens Joh. 3, 3 u. 5. (Wer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und Geist, kann in das Himmelreich nicht eintreten)

in Verbindung mit Matth. 19, 14. (vgl. Marc. 10. und Luc. 18.), wo das Himmelreich vorzugsweise als Eigenthum der Kinder erklärt ist; und drittens die Thatsache, daß die Apostel zuweilen ganze Familien getauft haben, so Petrus die Familie des Cornelius (Apg. 10, 48.), Paulus die der Lydia (Apg. 16, 15.), des Gefängnißwärters zu Philippi (Apg. 16, 33.) und der Stephana (1 Cor. 1, 16.). Will man diese Argumente an sich auch nicht gerade als strenge Beweise gelten lassen, so sind sie doch keineswegs ohne Beweiskraft, und diese Beweiskraft wird bedeutend verstärkt erstens durch die Thatsache, daß die Kindertaufe nirgends in der hl. Schrift untersagt, daß nirgends auch nur leise angedeutet ist, die Kinder seien nicht fähig, die Taufe zu empfangen, und noch viel mehr zweitens durch die Thatsache, daß in der Kirche von Anfang an Kinder getauft worden und hiegegen äußerst selten und nur theils durch Häretiker theils durch Solche Widerspruch erhoben wurde, welche wie Tertullian wenig Bedenken trugen, ihre Privatmeinungen gegen das kirchliche Bewußtsein geltend zu machen. Schon Justin sagt geradezu und ohne Einschränkung, es seien alle Menschen fähig, die durch die Taufe vermittelte geistige Beschneidung zu empfangen (*καὶ πᾶσιν ἐφετὸν ὁμοίως λαμβάνειν* scil. *τὴν περιτομὴν πνευματικὴν διὰ τοῦ βαπτίσματος*. Dial. c. Tr. c. 43.); und wenn Semisch zu dieser Stelle bemerkt, in dem *πᾶσι* seien die Kinder nicht mitbegriffen, es weise nur auf die noch ungetauften erwachsenen Juden und Heiden hin (Just. d. Mart. II. 432.), so ist dieß eine so offenbar unwahre und unverständige Bemerkung, daß sie keine Berücksichtigung verdient. Eine andere Aeußerung Justins, daß nämlich viele von denen, *οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ χριστῷ*, die Reinheit bis in das 60. und 70. Jahr bewahrt haben (Ap. I. c. 15.), enthält allerdings keinen Zwang, wohl aber die Berechtigung an Solche zu denken, die als Kinder getauft worden. Ein entschiedenes Zeugniß für die Kindertaufe in der alten Kirche enthält sodann die bekannte schöne Aeußerung des Irenäus: „Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem" u. s. w. (adv. haer. II. 22, 4.). Man hat freilich auch dieses Zeugniß abzuwehren gesucht. Hagenbach bemerkt (Dogmengesch. I. 178.), die angeführten Worte beweisen nichts, man müßte denn nur in das renasci schon die Taufe hineinlegen. Allein das ist mehr als unverständig. Was anders als die Taufe kann denn in dem renasci liegen? Man braucht sie nicht erst hineinzulegen; sie liegt von selbst darin, und zwar sie allein, denn sie ist der einzige Act, ohnehin in den Augen der Väter, wodurch Wiedergeburt vermittelt wird. Des Tertullian ist bereits gedacht. Er spricht sich (de bapt. c. 18.) gegen die Kindertaufe aus, und zwar so, daß man sieht, dieselbe sei zu seiner Zeit allgemein im Gebrauch gewesen, so daß sein Widerspruch für uns eben so großen Werth hat als ein positives Zeugniß. Die Gründe, die er gegen die Kindertaufe geltend macht, gehen uns hier nichts an. Es sei nur bemerkt, daß sie, unbedingt gegen die Kindertaufe geltend gemacht, nicht nur an sich unstichhaltig seien, sondern auch Tertullian mit sich selbst in Widerspruch bringen, indem dieser von dem Bestande der Erbsünde sowie davon auf's entschiedenste überzeugt war, daß nur Christus davon befreien könne und wirklich befreie (de an. c. 40. 41. vgl. adv. Marc. I. 22. IV. 35.). Aber ebendeßhalb muß man sich versucht fühlen, den Aeußerungen in de bapt. c. 18. eine Einschränkung angedeihen zu lassen; und in der That, Tertullian will die Taufe nur bei jenen Kindern verschoben wissen, welche gesund sind und wachsen: veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur etc.; das deutet er mit keiner Sylbe an, daß er wünsche, es sollen die Kinder ungetauft sterben. Wenn er aber ausruft: „quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum," so zeigt schon der Wortlaut, daß nicht von der Erbsünde die Rede und also hier nicht die Meinung ausgesprochen sei (wie man falsch erklärt hat),

die Kinder bedürfen der Taufe nicht, weil sie nicht mit der Erbsünde behaftet seien, denn die Erbsünde nennt Tertullian wie jeder vernünftige Mensch nicht peccata, sondern vitium originis. Vernehmen wir noch die Zeugnisse des Cyprian und des Origines, so wird nichts weiter an dem Beweise vermißt werden, den wir hier zu führen haben. Cyprian war gefragt worden, ob man mit der Taufe der Kinder nicht wenigstens bis zum achten Tage warten solle, weil die Beschneidung an diesem Tage stattgefunden. Schon in dieser Anfrage begegnet uns die Kindertaufe als etwas allgemein Gebräuchliches, das an sich gar nicht in Frage kommt. Cyprian sodann antwortete, und zwar nach dem Beschlusse eines von ihm geleiteten Conciliums, die Taufe sei nicht bis zum achten Tage zu verschieben, sondern sogleich nach der Geburt vorzunehmen (Ep. 59 ad Fidum); und Augustin macht hiezu die richtige Bemerkung, Cyprian habe hierin nicht eine neue Anordnung getroffen, sondern den entschiedenen Glauben der Kirche ausgesprochen (non aliquod decretum condens novum sed ecclesiae fidem firmissimam servans ad corrigendos eos qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulorum baptizandum. Mox natum rite baptizari posse . . censuit." Ep. 166 ad Hieron.). Des Origenes Zeugniß ist noch zu erwähnen, weil die bestimmte Versicherung damit verbunden ist, die Praxis der Kindertaufe beruhe auf apostolischer Ueberlieferung (Orig. in ep. ad Rom. V. T. IV. p. 565: „Ecclesia traditionem ab apostolis suscepit etiam parvulis dare baptismum."). Wir würden diesen Zeugnissen nichts weiter beifügen, wenn sie uns nicht veranlaßten, einer Fälschung zu gedenken, welche die protestantische Wissenschaft begangen hat und bis zur Stunde unterhält und welche aufzudecken uns der Mühe werth scheint. Seit langem gewohnt, den hl. Augustin als Vater des Dogma von der Erbsünde zu bezeichnen, hat sie es in ihrem Interesse finden müssen, auch die Praxis der Kindertaufe auf denselben hl. Lehrer zurückzuführen. Da dieß aber nach vorliegenden Zeugnissen rein unmöglich ist, hat sie wenigstens die Behauptung durchzuführen gesucht, es sei jene Praxis erst seit Augustin und durch denselben allgemein und stehend geworden. „Die Kindertaufe, sagt Hagenbach (a. a. O. 327.), ward auch von griechischen Vätern eifrig vertheidigt, von Augustin jedoch im Gegensatz gegen die Pelagianer in eine innigere Verbindung mit der Erbsünde gebracht und diese mit aus jener erhärtet. Den ungetauften Kindern wurde die Seligkeit abgesprochen;" und dabei wird in einer Anmerkung noch ausdrücklich hervorgehoben, daß z. B. selbst Gregor von Nazianz von einer solchen Anschauung noch nichts gewußt habe. Hase sagt noch bestimmter: „Erst Augustin gab der Kindertaufe die dogmatische Grundlage, aus der ihre Nothwendigkeit folgte" (Dogmatik S. 436. 4. A.). Schon das Wenige, was wir oben aus den frühern Kirchenvätern beigebracht, läßt diese Behauptung als Unwahrheit erscheinen, denn wenn z. B. Irenäus sagt, Christus sei erschienen, um ebenso die Kinder wie die Erwachsenen durch Wiedergeburt zu heiligen, erscheint da nicht die Taufe ganz in demselben Zusammenhange mit der Erbsünde wie bei Augustin? Daß auch Tertullian nur scheinbar eine andere Ansicht äußere, haben wir wenigstens als wahrscheinlich erkannt. Besonders aber sind es die zwei zuletzt citirten Väter, deren Anschauung nicht bloß in den Grundgedanken, sondern in vollständiger Ausbildung dieselbe ist als jene, welche Augustin ebendeßhalb nicht gebildet oder erfunden, sondern nur vertheidigt hat. Vervollständigen wir unsere Citate. Origenes fährt, nachdem er gesagt, die Kirche habe die Praxis der Kindertaufe von den Aposteln empfangen, also fort: „Sciebant enim illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati quae per aquam et spiritum ablui deberent." Cyprian aber begründet sein (und seiner Mitbischöfe) Urtheil, daß man mit der Taufe nicht bis zum achten Tage nach der Geburt warten solle, folgendermaßen: „In hoc enim quod tu putabas esse faciendum nemo consensit (nämlich auf dem Concil), sed universi potius judicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam. Nam cum Dominus in evangelio suo dicat „filius

hominis non venit animas hominum perdere sed salvare" (Lc. 9.), quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est." Kann man deutlicher sprechen? Man begreift wahrhaftig nicht, wie es möglich gewesen, daß jemand im Angesicht einer so bestimmten Erklärung läugnete. Aber es kommt noch mehr. Nachdem Cyprian geltend gemacht, daß ein soeben geborenes Kind keineswegs zu jung für die Taufe sei und daß namentlich die Praxis der Beschneidung mit nichten eine Vorschrift für die Christen enthalte, die Taufe erst am achten Tage vorzunehmen, so schließt er die Erörterung mit dem Gedanken, recht angesehen dürfe man viel weniger Bedenken tragen einem Kind als einem Erwachsenen die Taufe zu ertheilen, aus dem einfachen Grunde, weil jenes nur mit der Erbsünde, dieser dagegen zugleich mit persönlichen oder eigenen Sünden behaftet sei. Caeterum si homines impedire aliquid ad consecutionem gratiae posset, magis adultos et provectos et majores natu possent impedire peccata graviora. Porro autem si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus cum postea crediderint remissa peccatorum datur et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur: quanto magis prohiberi non debet infans qui recens natus nihil peccavit nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit? qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata." Wenn nun Hagenbach troß dieser Stelle, ja sogar mit Berufung auf sie sagt: „Cyprian will, daß man das Kind sobald wie möglich taufe; aber merkwürdiger Weise ist ihm nicht die Schuld der Erbsünde, sondern gerade die Unschuld des Kindes Grund für die Taufe, wie sie dem Tertullian ein Grund dagegen war, weil er in der Taufe mehr das Wohlthätige als das Verantwortliche urgirt" (a. a. O. 178.): so vermögen wir hierin nicht mehr bloß Mangel an Einsicht zu erblicken, denn wer könnte die angeführten Worte nicht verstehen! Da ist unzweideutig einfacher Wille, ein beliebtes Vorurtheil um jeden Preis festzuhalten. Hase ist klüger gewesen. Um wenigstens mit einigem wenn auch nur scheinbarem Anstand sagen zu können, was er zum Voraus sagen wollte, daß nämlich Augustin zuerst die Kindertaufe mit der Lehre von der Erbsünde in Verbindung gebracht habe, übergeht er den 59. Brief des Cyprian mit tiefem Stillschweigen, als ob er nicht geschrieben wäre. Nicht besser ist die Behandlung, die Origenes erfahren hat. Hagenbach weiß den angeführten Worten und ähnlichen Aeußerungen des Origenes mit der Bemerkung zu entschlüpfen: „Die Ansichten des Origenes comment. in ep. ad Rom. V. in Lev. hom. VIII. in Luc., hingen zusammen mit seiner Ansicht von dem Beflecktwerden, das in der Geburt liegt. Merkwürdig aber, daß bereits Origenes in der ersten der angeführten Stellen die Kindertaufe einen von den Aposteln herrührenden Gebrauch nennt." Ebenso Hase, nur daß dieser die Impertinenz mit beißendem Spotte zu würzen sucht. Er sagt nämlich: „Origenes, in dessen individuelles System sie (die Kindertaufe) paßte, erklärt sie für apostolische Ueberlieferung" (a. a. O. 436.). Hiemit sei die protestantische Wissenschaft verlassen. Wenn wir vielleicht schon zu lange dabei verweilt haben, so sei bemerkt, es sei nicht nur wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, sondern zum Theil auch darum geschehen, weil wir gelegentlich an einem Beispiele den Umstand erklären und rechtfertigen wollten, daß wir in unsern Arbeiten so selten Rücksicht auf die protestantische Wissenschaft nehmen. Indessen brauchen wir der historischen Forschung in Betreff der Kindertaufe auch an Positivem nichts mehr beizufügen. Das Beigebrachte genügt, indem es unwiderleglich dargethan, die Kindertaufe stamme aus den apostolischen Zeiten und sei mithin anzusehen als von Christus angeordnet. Nur das sei noch bemerkt, was schon früher angedeutet worden, daß stets nur einzelne und unbedeutende Secten, so im Alterthum die Hieraciten (Epiph. haer. 67. Aug. de haeres. n. 47. Vgl. d. Art. Hieracas), im Mittelalter die Waldenser, die Petrobrusianer, die Catharer ꝛc., seit der Reformation die Wiedertäufer (s. d. Art.) die Kindertaufe verworfen haben und daß dieser vereinzelte häretische Wider-

spruch nähere Beachtung nicht verdiene. — 6) In Betreff der Ceremonien wird die Bemerkung genügen, daß sich dieselben sammt und sonders, von der Segnung des Taufwassers bis zur Benennung des Täuflings, in den ältesten Ritualien der Kirche, in den Sacramentarien von Gelasius und Gregor und in den Ordines romani verzeichnet und geregelt finden, so daß nichts von allem, was unser gegenwärtiges Ritual enthält, neu ist und man von keinem Stücke sagen kann, zu welcher Zeit es eingeführt worden. Nur so viel ist gewiß, daß sie ursprünglich für die Taufe erwachsener Katechumenen berechnet und nach dem Stufengange gestaltet waren, den jene durchzumachen hatten (s. d. Art. Katechumenen). Aber schon im Alterthume wurden sie, wie wir aus den erwähnten alten Ritualien ersehen, auch bei der Kindertaufe angewandt, nur mit den unwesentlichen Aenderungen die sich hiebei von selbst anbrachten. (S. Migne Patrol. T. 78. und daselbst besonders die Notae et observat. in S. Gregorii M. librum sacramentorum auct. Menardo O. S. B. pag. 339—379; auch Tinkhauser, Beiträge zur Gesch. der teutschen Liturgie; I. Ordo baptisterii, in der Tüb. theol. Quartalschr. J. 1853 Hft. I.; dann die in den Art. Liturgien und Liturgik genannten Werke.) Die bedeutendste Differenz zwischen der alten und der jetzigen Praxis scheint darin zu liegen, daß man ehemals die Taufe nur zwei- oder dreimal des Jahres, nämlich an den Vigilien von Ostern, Pfingsten (s. die Art. Ostervigilie und Pfingstfest) und in der griechischen Kirche auch Epiphanie ertheilte, jetzt aber zu jeder Zeit. In Wahrheit aber haben auch die Alten, ebenso wie wir, zu allen Zeiten des Jahres getauft; an jenen bestimmten Tagen wurden nur besonders feierliche Taufen vorgenommen. Diese Vornahme selbst und alles was sich daran knüpfte, namentlich das Tragen weißer Kleider während der folgenden Woche (daher hebdomas in albis, dominica in albis vgl. den Art. Kleid, das weiße), mußte von selbst wegfallen oder sich doch bedeutend verändern, nachdem und wo es keine Erwachsenen mehr zu taufen gab. — Endlich 7) haben wir noch einen Blick auf die Blut- und Begier-Taufe zu werfen. Was nun zunächst die Bluttaufe betrifft, so ist in der Kirche stets und allgemein dem Martyrium d. h. dem um Christi willen erlittenen Tod eine die Taufe vollkommen ersetzende Kraft beigelegt worden, bei Kindern ohne weiteres, bei Erwachsenen unter der Voraussetzung, daß sie Glauben und Liebe gehabt. Es lassen hierüber keinen Zweifel aufkommen zunächst die Erklärungen und Zeugnisse der Kirchenlehrer. Tertullian (apol. c. 50.; de bapt. c. 16.; vgl. adv. Prax. c. 1.), Cyprian (exhort. mart. prolog. u. c. 12.; ep. 73 ad Tubaj.), Eusebius (h. e. VI. 4.), Basilius (de spir. s. c. 15.), Cyrill v. Jerusalem (cat. 4.), Chrysostomus (hom. 3. in var. S. Matth. loc.), Augustinus (de lib. arb. III. 23. ep. 166. (al. 28) ad Hieron.; de civ. D. XIII. 7.; de an. et ej. orig. I. 9.; vgl. sermo ad catechum. inter opp. S. Aug.), Leo (serm. de epiphan. I. 3.), alle geben der Bluttaufe das gleiche Zeugniß. Bei den spätern Trägern der christlichen Wissenschaft begegnet uns überall die in Frage stehende Kraft des Martyriums als eine ausgemachte Sache, wobei es sich nur mehr darum handelt, die Thatsache wissenschaftlich zu erklären. Zu diesen Zeugnissen kommt zweitens die Thatsache, daß einmal vor allem die bethlehemitischen Kinder von jeher und allgemein als Heilige verehrt und diesem entsprechend in den folgenden Zeiten stets jene Katechumenen, die den Martyrtod erlitten, den getauften Martyrern und Bekennern gleich geachtet wurden (Aug. tract. 84. in Joh.). Begründet aber wird die Anschauung mit Berufung auf Aussprüche des Herrn wie Matth. 10, 32 f.: „Jeder, der mich vor den Menschen bekennt, den werde auch ich vor meinem himmlischen Vater bekennen;“ Marc. 8, 35; Joh. 12, 25: „Wer seine Seele um meinetwillen und um des Evangeliums willen dem Verderben überliefert, wird sie retten;“ Joh. 15, 13: „Niemand hat größere Liebe als derjenige, der sein Leben läßt für seine Freunde“ (vgl. auch noch Marc. 10, 38.). — In Betreff der Begiertaufe (bapt. flaminis) waren die Meinungen lange Zeit getheilt. Es finden sich sowohl unter den Kirchen-

vätern als den Scholastikern eben so viele, die dem Votum baptismi die Kraft der wirklichen Taufe absprechen, als solche die sie ihm zusprechen. Indessen scheint die Differenz auf einem Mißverständniß zu beruhen. Die Verneinenden scheinen der Ueberzeugung gewesen zu sein, daß man bei den ohne Taufe verstorbenen Katechumenen ein wahres Votum baptismi nicht annehmen dürfe (vgl. Gregor. Naz. or. 40), die Bejahenden dagegen der Ueberzeugung, daß in Wahrheit doch stattfinden könne, was die andern in Abrede gestellt (vgl. Ambros. or. fun. de electu Valentiniani imp. und Aug. de bapt. c. Don. IV. 22.), und entschieden haben sie nur für den Fall, daß das Angenommene wirklich stattfinde und den Verstorbenen keine Schuld treffe, dem Verlangen nach der Taufe die Kraft der wirklichen Taufe beigelegt. So gingen die beiden Parteien nicht im Princip, sondern in der Beurtheilung der einzelnen in Frage kommenden Fälle auseinander, und so angesehen hat die Kirche in c. 3. X. de bapt. (3. 42.), c. 2. X. de presb. non bapt. (3. 43.) und Trid. Sess. VI. c. 4. vgl. auch VII. can. 4. de sacr. in gen. und XIV. cap. 4. nicht nur nicht etwas Neues festgestellt, sondern nicht einmal den alten Streit gänzlich beendigt, indem sie nur principiell das Votum nicht der Taufe allein, sondern jedes andern Sacramentes (wo es möglich ist) für den Fall als genügenden Ersatz erklärt hat, wo der Empfang des wirklichen Sacramentes schlechthin unmöglich und mithin die Unterlassung desselben nicht schuldbar ist. — Hiemit können wir die historische Untersuchung schließen. Dieselbe hat uns belehrt, unser Dogma von der Taufe und die demselben entsprechende Praxis sprechen ein Bewußtsein aus, welches von den apostolischen Zeiten an ununterbrochen und allgemein kirchliches Bewußtsein gewesen und seine erste Quelle in Christus hat. Was uns jetzt noch übrigt ist III. wissenschaftliche Verständigung über das an sich erkannte und historisch begründete Dogma. Hiebei jedoch können wir uns kurz fassen; das Meiste dessen, was wir zu leisten hätten, ist bereits in andern Artikeln geleistet. Der Art. Sacramente hat uns nur mehr die Ketzertaufe, die Kindertaufe und die Ceremonien zur Erörterung übrig gelassen; die Frage in Betreff der Taufe der Ketzer oder Convertiten hat ihre Erledigung in dem Art. Ketzertaufe gefunden; die Ceremonien aber zu erklären und zu rechtfertigen halten wir für überflüssig; sie erklären und rechtfertigen sich selbst hinlänglich, dermaßen daß man wohl sagen kann, wer erst eines Unterrichtes darüber bedürfte, wäre wahrscheinlich nicht fähig denselben zu verstehen. Mithin bleibt uns nichts weiter übrig als die Kindertaufe. — Im Obigen haben wir gesehen, daß die Theologen von jeher die Kindertaufe in Verbindung mit der Erbsünde gebracht haben. Das Argument ist einfach. Die Kinder sind mit der Erbsünde behaftet, mithin dem Zorne Gottes verfallen, filii irae, und können des Heils nicht anders als durch Wiedergeburt theilhaftig werden d. h. mittelst der Taufe. Dieser Gedanke enthält nicht etwa nur irgend eine christliche Wahrheit, ausgesprochen in der hl. Schrift und in allen folgenden Documenten des christlichen Bewußtseins; in ihm ist vielmehr das gesammte christliche Bewußtsein concentrirt, und er ist der Ausdruck einer Wahrheit, mit der das Christenthum als solches steht und mit der es fallen würde. Darum bedarf derjenige, in dem der Geist Christi lebt und der zugleich im Stande ist, ein Einzelnes aus dem Ganzen und das Ganze in dem Einzelnen zu erkennen, weiterer Argumente zur Rechtfertigung der Kindertaufe nicht. Allein mit dem vorgeführten Argument ist eben doch nur die Nothwendigkeit der Kindertaufe dargethan; wir aber, wie wir einmal beschaffen sind, wollen immer auch die Möglichkeit einer Sache erkennen. Diese Frage nach der Möglichkeit hat sich schon den ältesten Trägern der christlichen Wissenschaft aufgedrängt. Irenäus hat die in Frage stehende Möglichkeit in die Thatsache gelegt, daß Christus selbst ein Kind gewesen. Er gibt hierin nur dem großen allgemeinen Gedanken eine specielle Anwendung, der den Kern seiner wissenschaftlichen Anschauung bildet, dem Gedanken, daß die Regeneration und Erlösung des Menschengeschlechts durch die Incarnation nicht bloß negativ, sondern positiv bedingt sei. Cyprian sieht

dieselbe Möglichkeit darin, daß das Kind ein wesentlich ebenso vollkommener wahrer Mensch sei als der Erwachsene. Quid enim ei deest qui semel in utero Dei manibus formatus est. Wohl, setzt er bei, wächst das Kind, entwickelt, vervollkommnet sich dasselbe, allein bei alle dem wird es nicht mehr Mensch, als es schon in dem Augenblicke der Geburt ist. Kann nun der Erwachsene getauft werden, warum denn nicht auch das Kind. Was dort geschieht, ist Regeneration des Menschen; aber derselbe Mensch ist auch hier vorhanden, also hier auch dieselbe Regeneration möglich. Es ist hiebei nämlich noch näher zu bedenken, die regenerirende Kraft sei die göttliche Gnade. Wie ließe sich denken, daß ein so unwesentlicher Unterschied, wie der Unterschied im Alter derjenigen, für welche und in welchen die Gnade wirkt, einen Unterschied in dieser Wirksamkeit selbst begründen könne. Gratia quae baptizatis datur non pro aetate accipientium vel minor vel major tribuitur cum Spiritus s. non de mensura sed de pietate atque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur (Ep. 59.). Man sieht, Irenäus hat die Möglichkeit die Kinder zu taufen mehr im Objectiven, Cyprian mehr im Subjectiven gesucht. Es lag nahe diese beiden einander ergänzenden Anschauungen in dem Gedanken zu vereinigen, durch die Menschwerdung und das daran geknüpfte Erlösungswerk seien die Menschen geistig ebenso ein einheitlich organisches Ganzes geworden, wie sie es physisch zu Folge ihrer Abstammung von dem einen Adam sind, und in Folge hievon könne ohne weiteres auf alle einzelnen übergeleitet werden, was dem Ganzen zukommt, nicht anders als wie dasjenige, was von Adam auf die Menschheit als solche übergegangen, von selbst Erbtheil aller einzelnen Menschen ist. Wie aber das in Adam Seiende auf die einzelnen Menschen vermittelst des Geschlechtes übergeht, so kann auch das in Christo Seiende nur vermittelst des christlichen Geschlechtes d. h. der Kirche auf die einzelnen Menschen übergehen. Findet aber eine derartige Vermittlung überhaupt Statt, so haben wir die Thatsache vor uns, daß Einer für den Andern oder Alle für Einen geistige Acte vollziehen können, denn jener Uebergang ist ein Uebergang von Geist auf Geist und demgemäß nicht anders als durch geistige Acte zu vermitteln. Hierin nun ist die Möglichkeit der Kindertaufe erkannt, weil als möglich begriffen, daß die Kirche in dem Namen des zu taufenden Kindes diejenigen Acte vornehme, welche auf Seite des Taufempfängers nöthig sind, Glauben und Intention. Den so gestalteten Gedanken nun hat zuerst der hl. Augustin ausgesprochen. „Mater ecclesia, sagt er, maternum os parvulis praebet ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad justitiam nec ore proprio confiteri ad salutem“ (de pecc. mer. et rem. I. 25.); und: „in ecclesia salvatoris parvuli per alios credunt sicut ex aliis quae in baptismo remittuntur peccata traxerunt“ (c. duas ep. Pelag. I. 22; cf. ep. 98. (al. 23.) ad Bonifac.). Darum dürfen sie auch nicht infideles heißen: „fideles propterea recte vocantur quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur,“ und ebenso „poenitentes, cum per eorundem verba gestantium Diabolo et huic saeculo abrenuntiare monstrentur“ (de pecc. mer. et rem. I. 19.). Mithin können sie ebenso gut und mit demselben Erfolge getauft werden, als die Erwachsenen. „Satis pie recteque credimus prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc ecclesiae commendat auctoritas saluberrima, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium qui propriam nondum habent potest aliena commendari“ (de lib. arb. III. 23. n. 67.). Sofort haben die spätern Theologen diesen Gedanken angenommen, festgehalten, wohl auch noch weiter zu erläutern und zu vervollständigen gesucht. So macht z. B. Thomas ihn anschaulich durch Hinweisung auf ein analoges physisches Verhältniß. Mit der geistigen Wiedergeburt, sagt er, die durch die Taufe vermittelt wird, verhält es sich ähnlich wie mit der physischen Geburt — quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis quasi in utero

matris ecclesiae constituti non per seipsos sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt“ (S. P. III. qu. 68. a. 9). Die nachscholastischen Theologen sind einen Schritt weiter gegangen, indem sie eine fides und gratia habitualis und actualis unterscheidend sagten, was die zu taufenden Kinder besitzen, sei die fides habitualis, und das genüge für den Empfang der Taufe, und ebenso sei, was sie mit der Taufe empfangen, gratia habitualis, und das genüge wiederum, um die Taufe auch in Betreff der Wirkung als vollgültige erscheinen zu lassen. Daß sie aber hiemit das Verständniß nicht gefördert, im Gegentheil die Sache eher verwirrt haben, braucht kaum gesagt zu werden. Der von Augustin ausgesprochene Gedanke ist und bleibt der Grundgedanke, von welchem befriedigende Lösung der Frage zu erwarten ist, die uns beschäftigt. Aber in der Gestalt, die er durch Augustin empfangen und bei dessen Nachfolgern behalten hat, leidet er an dem Mangel, dasjenige der in Frage stehenden Möglichkeit, was in dem Subjecte liegt, zwar nicht auszuschließen, aber zu sehr in den Hintergrund zu drängen. Fassen wir dieses Subjective ebenso wie das Objective scharf in's Auge, so erkennen wir ohne Schwierigkeit die Möglichkeit, getauft zu werden, sei bei dem Erwachsenen nicht größer als bei dem Kinde und bei diesem nicht geringer, als bei jenem. Was macht den Menschen überhaupt fähig, getauft zu werden? Ohne Zweifel dieß, daß er bestimmt ist, gerechtfertigt und erlöst zu werden, eine Bestimmung, die ihm in Folge der Incarnation und durch dieselbe dermaßen geworden ist, daß man sagen muß, er wird lediglich dazu geboren, um durch Christum gerechtfertigt und beseligt zu werden. Es ist diese Bestimmung geradezu sein Wesen und äußert sich als wesentlicher Trieb, dem adamitischen Geschlecht entrissen und in das christliche hineingestellt zu werden, aufzuhören ein Glied von jenem zu sein, um ein Glied von diesem zu werden. In dieser Bestimmung also und in dem derselben entsprechenden Triebe ist es, daß die subjective Möglichkeit der Taufe überhaupt liegt; einer jeden Sache ist möglich, das zu werden, das zu sein, das zu wirken, das an sich zu verwirklichen, was ihr Wesen ist, außerdem nichts. Verhält sich aber dieses so, welcher Unterschied besteht alsdann in Betreff der Möglichkeit getauft zu werden zwischen dem Erwachsenen und dem Kinde? Offenbar keiner. Der erwachsene Mensch kann den Willen haben, getauft zu werden, das Kind kann ihn nicht haben. Allein dieser Wille bringt den Menschen dem christlichen Geschlechte und dem in demselben liegenden Heile um keinen Schritt näher, als er ihm schon vermöge der ihm angeborenen Erlösungsfähigkeit steht, er bringt ihn nicht über die Möglichkeit hinaus, mit der er geboren worden. Das Taufverlangen des noch nicht getauften Menschen ist in Wahrheit nichts anderes, als eine Aeußerung eben jener Erlösungsfähigkeit, nichts anderes als ein Zeugniß, daß die Möglichkeit vorhanden sei, aus Christo wieder geboren zu werden. Aber dieses Zeugnisses bedarf es gar nicht. Man weiß auch ohne dasselbe, daß der Mensch jene Erlösungsfähigkeit besitze, daß die erwähnte Möglichkeit vorhanden sei. Es wird kein Mensch ohne dieselbe geboren; wäre sie nicht vorhanden, es erblickte keiner das Licht der Welt. Mithin besitzt das Kind ganz dasselbe als der Erwachsene und ist mithin auch fähig, ganz dasselbe zu empfangen wie dieser. Nicht minder erscheinen beide als in gleicher Lage befindlich auch wenn man auf dasjenige sieht, was der Taufe folgt und folgen kann. Der Eine kann trotz dem, daß er den Willen gehabt, getauft zu werden, der Andere aber trotz dem, daß er ohne eigenen Willen getauft worden, nachher zwar nicht aufhören, Christ zu sein, wohl aber Christum verläugnen und so denken, reden und handeln, als ob er nicht Christ wäre. Der Eine hat also keinen Vortheil, der Andere keinen Nachtheil. Daher kommt es auch, daß dem erwachsenen Täufling ebenso wie dem Kinde ein Pathe an die Seite gegeben wird. Die zuletzt berührte Thatsache aber ist darin begründet, daß durch die Taufe zwar das Wesen des Menschen ein anderes wird, die Form dagegen unverändert bleibt. Dieß jedoch haben wir nicht weiter zu erörtern; es ist etwas allen Sacramenten Gemeinschaftliches. — Zur Vervollstän-

digung mögen die beachtenswerthesten Schriften über die Taufe hier noch zusammengestellt werden. Dieselben sind: aus dem Alterthum Tertullian de baptismo, Cyprian, Briefe in der Angelegenheit der Ketzertaufe, Cyrill von Jerus., Catech. 1—3, bes. die 3., Basilius tract. de bapt., Gregor. Naz, Or. 40, Gregor. Nyss. in eos qui differunt bapt., Ambrosius de sacram., August. de bapt. c. Donat. und einige kleinere Schriften, Hieronymus, ein Grieche (im fünften oder sechsten Jahrh.), Dialogus de sensu gratiae divinae in baptismo christianismi. Ed. Morell. Par. 1598 und Carpzov. Altenb. 1772; sodann aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts Abhandlungen von Amalarius Fortunatus, Odilbertus, Theodulphus, Maxentius von Aquil. und Leidrad, sämmtlich durch ein Circular Carls d. Gr. vom J. 811 veranlaßt. Aus dem zwölften Jahrhundert ist noch zu nennen Gottfried († 1132), de bapt. Opp. ed. Sirmond. Par. 1610. 1696. Die spätern Scholastiker sowie die nachscholast. Theologen haben die Lehre von der Taufe durchgängig im Zusammenhang theils der gesammten Theologie, theils der Lehre von den Sacramenten behandelt. S. hierüber die Literatur im Art. Sacramente. In neuerer Zeit sind mehrere Schriften über die Taufe erschienen, größtentheils jedoch katechetisch-ascetischen Charakters. Unter den mehr wissenschaftlichen dürften zu nennen sein: Bertieri de sacr. in gen., bapt. et confirm. Wien 1778, und Brenner, geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsere Zeiten Bd. I. (II. handelt von der Firmung, III. von der Eucharistie), Bamberg und Frankf. 1818—24. [Mattes.]

Taufe Johannis und Jesu, s. Johannes der Täufer, und Jesus Christus.

Taufgesinnte, s. Wiedertäufer und Menno.

Taufkirche, s. Baptisterium.

Taufname. Die heut zu Tage übliche Sitte, den Täuflingen bei der Taufe einen Namen zu geben, entstand nach und nach. In den Zeiten der Apostel findet sich für dieselbe gar keine Spur. Liest man nämlich auch im neuen Testamente, daß Einzelne Namen annahmen oder erhielten, so ist dieß für dieselbe gar nichts beweisend; da diese Namensannahmen oder Namensertheilungen bei irgend einem andern Anlasse stattfanden. So erhielt der Vorläufer Johannes, so Jesus Christus selbst, seinen Namen am Tage der jüdischen Beschneidung (Luc. 1, 59 ff. Luc. 2, 21). Der Weltapostel Paulus wird mit diesem Namen erst von der Zeit an genannt, als er vom Landvogte Sergius Paulus vorgerufen wurde (Apg. 13). Nach den Zeiten der Apostel findet man gar bald Beispiele von eigentlichen Taufnamen. So gab Atticus einer Athenais den Namen Eudocia (Socr. hist. eccl. l. 7. c. 21). In den Martyreracten des Baronius zum J. 259 (n. 11) wird die Taufe des Adrias und der Paulina erzählt: jener erhielt dabei den Namen Neo, diese den Namen Maria. Als der Statthalter Severus den hl. Petrus Balsamus um den Namen fragte, gab dieser folgende Antwort: Nomine paterno Balsamus dicor; spirituali vero nomine, quod in Baptismo accepi, Petrus dicor" (Vit. S. Aul. Petri 3 Jan.). Die Namen „Paschasius, Paschalis, Epiphanius", die unverkennbar Bezug auf die ehemalige Sitte, zu Epiphanie und Ostern (Pascha) zu taufen, haben, sind wohl auch Taufnamen. Dessenungeachtet dürfte noch viele Jahrhunderte hindurch der Taufact regelmäßig ohne Namensertheilung vorgenommen worden sein. Ignatius, Tertullian, Ambrosius, Origenes und unzählige Andere hatten ihre Namen schon vor der Taufe. Wer sollte es auch nur für wahrscheinlich halten, daß die laut der Kirchengeschichte von einzelnen Gläubigen geführten Namen „Saturninus, Jupiter, Bachus, Apollinaris, Palladius u. dgl. Taufnamen seien? Da damals selbst christliche Eltern ihre Kinder in der Regel erst dann taufen ließen, wenn diese schon einige Jahre alt waren, so sind selbst die Namen, welche sie ihren Kindern gaben, gewöhnlich keine eigentlichen Taufnamen. Sie gaben vielmehr (es bringt dieß die Natur der Sache mit sich) dem Kinde schon bei der Geburt oder

nicht lange darnach seinen Namen, den es für sein ganzes Leben beibehielt, noch der Ordo Rom. VII. bei Mabillon setzt diese Sitte voraus. — Ueber die Wahl des Taufnamens findet sich im römischen Rituale folgende Vorschrift: „Curet (sacerdos), ne obscoena, fabulosa, ridicula, vel inanium deorum vel impiorum ethnicorum hominum nomina imponantur, sed potius quatenus fieri potest, Sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur, et patrociniis protegantur.“ Dasselbe wollen die Diöcesan- und Provincialsynoden der neuern Zeit; nur erklären einige, daß auch die Namen der hl. Engel Empfehlung verdienen (Conc. Buscoduc. a. 1571. tit. 3. c. 13), und unter den Namen der Heiligen besonders die Namen von heiligen Personen des neuen Bundes ertheilt werden sollen (Conc. Burdig. a. 1583. c. 9). Einem Täuflinge den Namen „Jesus“ zu geben, ist nur bei den Syrern in der Art üblich, daß dieselben bisweilen mit dem Jesunamen zusammengesetzte Namen (Jesujab, Ebedjesu, Haranjesu etc.) geben (vgl. Augusti's Denkw. 7. Bd. S. 349). Die übrigen Christen geben diesen Namen nicht, dafür haltend, es verbiete dieß die Ehrfurcht für den Weltheiland. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung und später liebte man es wohl auch, die Namen von Heiligen zu geben; verschmähte es aber auch nicht, auf christliche Tugenden oder wunderbare Ereignisse hiebei Rücksicht zu nehmen. So bezeugt schon Dionysius von Alexandrien (apud. Euseb. hist. eccl. l. 7. c. 25), wenn man ihn anders als einen Zeugen für die Taufnamen als solche anführen darf, daß viele Gläubige ihren Kindern den Namen Johannes, Petrus und Paulus gaben. Ebenso empfahlen Chrysostomus (hom. 21. in Genes.) und Theodoretus (de curat. graec. affect. l. 8), den Kindern die Namen von Martyrern zu geben. Canon arabicus XXX. empfiehlt biblisch-christliche Namen. Im Hinblick auf christliche Tugenden entstanden die historisch bekannten Namen: Fidus, Irenäus, Polycarpus, Fidelis, Innocentius, Eusebius, Pius, Eudoxia, Cölestinus, Timotheus, Friedrich u. s. w. Auch die Namen von Thieren (Leo, Ursula, Columbanus u. s. w.) dürften dieser Anschauungsweise ihren Ursprung verdanken. Lucilla, die Tochter des Kriegstribunen Nemesius, erhielt davon ihren Namen, daß sie, die bisher blind war, bei der Taufe wunderbar sehend wurde (Baron. ad a. 259. n. 22. 23). Im Leben selbst sind als Taufnamen besonders gewöhnlich: Peter, Paul, Johannes, Andreas, Jacob, Michael, Martin, Laurentius, Georg u. s. f.; bei weiblichen Personen aber: Maria, Theresia, Anna, Catharina u. dgl. Auch geschieht es, daß manche Täuflinge zwei und noch mehr Taufnamen erhalten. Männlichen Täuflingen pflegt man die Namen von Heiligen des männlichen Geschlechtes, weiblichen die von Heiligen weiblichen Geschlechtes zu geben; jedoch gibt es auch Ausnahmen, so haben manche Männer den Namen Maria. Wünschenswerth wäre, daß den Täuflingen jedenfalls die Namen solcher Heiligen, deren Lebensgeschichte bekannt und für die wahrscheinlichen Lebensverhältnisse der Täuflinge reichlichen Stoff zur Nachahmung bietet, beigelegt würden. Geschieht es, daß ein Täufling aus Versehen auf einen Namen getauft wird, der seinem Geschlechte ungewöhnlich ist, so darf man denselben mit einem andern passenden vertauschen (Cfr. Rit. Mogunt. a. 1671). Auch nehmen der Papst und die Mönche, jener bei dem Antritte des Pontificates, dieser bei der Ablegung der klösterlichen Gelübde, einen neuen Namen an: jenes geschah zuerst von Sergius II. oder Johannes XII. oder Sergius III. (Cfr. Baron. ad a. 844. n. 1), dieses verliert sich gleichfalls im grauen Alterthume der Geschichte des Monachismus (Mart. de ant. monach. rit. l. 5. c. 2). Vgl. Art. Namenspatron, Namenstag und Taufe. [Fr. Xav. Schmid.]

Taufpathen, s. Pathen und Taufe.

Taufreden sind kurze Anreden bei der hl. Taufe an die Eltern, Pathen, oder auch an den Täufling. Es ist in der katholischen Kirche nicht Sitte, bei jeder hl. Taufe eine Anrede zu halten, weil unter den Ceremonien und Handlungen, welche bei Ertheilung dieses hl. Sacramentes vorgeschrieben sind, ohnedieß kurze Anreden

und Erklärungen vorkommen, und so Eltern und Pathen an das Gnadenvolle und Heilige dieses Sacramentes erinnert werden; allein es ist auch nicht verboten bei besondern Veranlassungen, und aus wichtigen Gründen solche Anreden vor oder nach der hl. Taufhandlung zu halten. Hier ist nun, um den Inhalt derselben zweckmäßig einrichten zu können, vor allem zu entscheiden, ob der zu Taufende unmündig oder mündig ist, und im erstern Falle wieder, ob die Eltern nebst den Pathen zugegen sind, oder nicht. Bei der Taufe Unmündiger, also bei Kindern kann die Anrede nicht an das Kind gerichtet sein, sondern an Eltern und Pathen, auch allenfalls an alle anwesenden Personen. In diesem Falle ist der Zweck dieser Rede, Eltern und Pathen durch die Darthuung der Heiligkeit der Taufe zur Erfüllung ihrer Eltern- und Pathenpflichten zu bewegen; und der Inhalt derselben kann nun sein eine kurze Erklärung des Wesens der hl. Taufe, oder der Heiligkeit derselben, oder der Gnade, deren der Täufling durch dieselbe theilhaftig wurde, und daran wird eine Angabe der vorzüglichsten Pflichten der Eltern und Pathen angereiht, insoweit sie das religiöse und moralische Wohl des Kindes betreffen, dann kann die Rede geendet werden mit einem Dankgebete für die ertheilten Gnaden, oder mit einer Segnung des Kindes, oder mit einem Bittgebete für dasselbe, sowie für Eltern und Pathen. Sollten wider alles Vermuthen die Eltern nicht zugegen sein, so hat sich natürlich der Inhalt nur auf die Pathen zu beschränken, und man könnte jener nur im Gebete oder in einem frommen Wunsche gedenken. Styl und Vortrag seien einfach und belehrend. Bei der Taufe eines Mündigen oder Erwachsenen, z. B. eines Juden, ist die Rede an den Täufling selbst zu richten, und hat zum Zwecke, in demselben das Dankgefühl gegen Gott und den Entschluß zu einem gottseligen Leben anzuregen; ihr Inhalt kann daher sein die Darstellung der Heiligkeit oder Nothwendigkeit der Taufe, oder die Gnaden, welche durch dieselbe gespendet werden, oder die Gnade, welche Gott dem Täufling erwiesen hat, daß er ihn den Weg zum ewigen Leben erkennen und annehmen machte, oder der Nothwendigkeit, für Gott und das eigene ewige Heil zu leben u. s. w. Daran reiht sich dann eine in einige Hauptpuncte zusammengefaßte Angabe der Pflichten des neu aufgenommenen Christen; der Schluß kann eine Segnung oder ein passendes Dank- oder Bittgebet, oder einen frommen Wunsch enthalten. Auch diese Reden seien kurz, aber kräftig und gefühlvoll. — Die Taufreden gehören in die Classe der Casualreden (s. d. A.). [Schauberger.]

Taufschein ist eine aus der pfarramtlichen Taufmatrikel ausgezogene, die Geburtsverhältnisse einer bestimmten Person attestirende Urkunde, welche — wenn in legaler Form gefertiget — den Taufnamen und die christliche Confession des Täuflings, die eheliche oder außereheliche Abstammung desselben, im ersteren Falle den Tauf- und Familiennamen, sowie den Stand des Vaters und der Mutter, in letzterem bloß den Namen und Stand der Mutter, den des Vaters nur dann, wenn derselbe vor dem Pfarramte oder der Polizeibehörde sich selbst bekannt hat, oder durch gerichtliches Paternitäts-Erkenntniß als solcher erklärt, oder sonst in hinlänglich verlässiger Weise ermittelt ist; ferner den Tauf- und Geschlechtsnamen nebst Stand der Pathen; den Namen des Geistlichen, der die hl. Handlung verrichtet; die Bezeichnung der Kirche oder des Hauses, in welchem die Taufe ertheilt ward; endlich die Zeit (Jahr, Monat, Tag und Stunde) der Geburt und Taufe, und zuletzt die gewöhnliche Beglaubigungsformel mit Siegel und Unterschrift des Pfarrers enthalten soll. Im Uebrigen vergl. den Art. Kirchenbücher Nr. III. 1. und Nr. IV. Bd. VI. S. 128 f.

Taufstein. An die Stelle der Baptisterien (s. d. Art.) sind im Laufe der Zeit die Taufsteine getreten. Als nämlich die Taufe nicht mehr bloß am Sitze des Bischofs, sondern in jeder Pfarrkirche, und nicht mehr durch Untertauchung, sondern durch Begießung gespendet wurde, mußte darauf Bedacht genommen werden, das Taufwasser an einem passenden, würdigen Orte aufzubewahren. Es wurde

deßhalb in den einzelnen Kirchen je ein Behältniß aus Stein, gewöhnlich in der Form einer Urne oder eines Kelches angebracht, bald an der linken Seite des Haupteingangs, um anzudeuten, daß durch die hl. Taufe dem Menschen die Pforte des Hauses Gottes geöffnet werde, bald im Durchschnittspuncte des Kreuzes zwischen dem Chor und Langhause, gleichsam im Herzen des Tempels, um die Taufe sinnbildlich als die eigentliche Lebensquelle der sichtbaren Kirche zu bezeichnen, bald in einer Seitencapelle oder an einer Stelle, die mit Rücksicht auf Bequemlichkeit und Wohlanständigkeit besonders geeignet schien. Ueber den Ort verordnen die Synoden von Salzburg und Antwerpen (bei Harzheim T. IX.), daß die Taufsteine aus der Mitte der Kirche hinweggenommen, am Eingange zur Linken aufgestellt und mit Gitter umgeben werden sollen. „Das Becken", heißt es weiter, „soll aus dauerhaftem Steine bestehen und mit einem geschlossenen Aufsatz oder Thurme, der in der Mitte getheilt oder abgehoben werden könne, bedeckt sein. Der Schlüssel werde vom Pfarrer bewahrt." — Das Römische Rituale (De tempore et loco administrandi Baptismum § IV.) nennt den Taufstein geradezu Baptisterium; doch bezeichnet es mit diesem Worte auch die Taufkirche, und erwähnt dann des gewöhnlichen Taufsteines unter dem Namen Taufquelle (Fons baptismalis). „Der Taufstein", heißt es im angeführten §., „sei an einem anständigen Orte, der Gestalt und dem Stoffe nach solid und so, daß er das Wasser wohl halte; er sei geziemend geschmückt, mit Gittern umzäunt, mit Riegel und Schloß versehen und so geschlossen, daß weder Staub noch anderer Unrath einzudringen vermag, und wo es sich ohne Schwierigkeit thun läßt, werde auf demselben das Bild des hl. Johannes, wie er den Heiland tauft, dargestellt." — Weil es in der Kirche üblich ist, jeden hl. Ort unter Anrufung eines Heiligen oder eines Geheimnisses zu weihen und unter dessen besondern Schutz zu stellen, so erklärt sich von selbst, warum die Taufbrunnen vorzugsweise zur Ehre des Vorläufers geweiht werden. Ist doch unsere Taufe durch jene, die Christus im Jordan von Johannes empfangen wollte, vorgebildet und vorbereitet worden.

Taufwasserweihe, s. Ostervigilie und Charwoche.

Tauler, Johannes, großer teutscher Prediger und Mystiker aus dem Dominicanerorden, war geboren wahrscheinlich im J. 1290. Ueber den Ort seiner Geburt war man lange im Ungewissen: Einige behaupteten, Cöln sei seine Vaterstadt, Andere sprachen für Straßburg. Jetzt darf wohl nach alten Handschriften als sicher angenommen werden, daß letzterer Stadt die Ehre gebührt, den großen Mann hervorgebracht und auferzogen zu haben. Seiner eignen Aussage nach war Tauler der Sohn wohlhabender Eltern; er hätte von dem väterlichen Erbe leben können, aber seine Herzensneigung zog ihn zum geistlichen Stand und ins Kloster. Er wurde auch — wahrscheinlich 1308 — in das Predigerkloster seiner Vaterstadt aufgenommen und mit wahrer innerer Neigung gehörte er von da an bis an sein Lebensende diesem von ihm erwählten Ordensstande zu. Seine theologischen Studien machte Tauler wahrscheinlich zu Paris in dem berühmten Kloster der Dominicaner zu St. Jacob, wo früher auch Meister Eckart (s. d. Art.) der größte pantheistische Mystiker jener Zeit gelehrt hatte. Wie sich Tauler damals zur herrschenden Scholastik gestellt, darüber fehlen uns sichere Nachrichten. Mag auch sein ursprünglich schon tief mystisches Gemüth sich von der Gestalt, welche damals die Scholastik angenommen, zurückgestoßen und mehr zu den Schriften der contemplativen und mystischen Geister hingezogen gefühlt haben: unbekannt ist ihm die Schultheologie der Zeit nicht geblieben. Er beruft sich oft in seinen Predigten und Schriften auf Aristoteles „den großen Meister von Nature" oder den „natürlichen Meister" im Gegensatze zu dem Meister der Gnade, dem christl. Theologen, unter den Scholastikern beruft er sich auf den großen Ordenstheologen „Meister Thomas," außer diesem übrigens beinahe auf Keinen der damals geltenden Doctoren. Auf diese Zeit seines Aufenthalts in der Metropole der theologischen Schule scheinen einige Stellen seiner

Schriften zu deuten, wo er im Hinblicke auf die unfruchtbare Schulgelehrsamkeit gegen die „Meister zu Paris“ sich wendet, „die da große Bücher lesen und fleißig viele Blätter umkehren statt in dem einzigen Buch des Lebens zu lesen (im Leiden unsers Herrn).“ War es schon damals oder geschah es erst später in Folge weiterer innerer und äußerer Erfahrung, daß er sich fast ausschließlich der Mystik zuwandte, seine Schriften wenigstens berufen sich vorzugsweise auf Lehrer aus dieser Richtung, auf (Pseudo-) Dionysius den Areopagiten, auf die beiden Victoriner, auf den hl. Bernhard, vor Allen aber auch auf den hl. Augustin; auch die Neuplatoniker werden von ihm genannt, Proclus erscheint mehrmals in seinen Predigten. Wohin sich Tauler unmittelbar von Paris aus gewandt, ist uns unbekannt, wie denn überhaupt seine ganze Lebensgeschichte in tiefem Dunkel liegt. Es ist Straßburg, wo wir ihn zuerst wieder antreffen. — In den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts — wahrscheinlich noch 1322 — lebte dort der große Prediger pantheistisch-mystischer Lehren, Meister Eckart (s. d. A.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Tauler diesen Mann noch in seiner Vaterstadt angetroffen und mit ihm Umgang gepflogen habe. Ist es vielleicht diesem Umgange zuzuschreiben, oder vielmehr dem Einfluß einer weit verbreiteten, damals erst neu erstarkenden Richtung, wenn Tauler in seiner Lehre von der mystischen Einigung mit Gott oftmals allzukühner, nur zu sehr an den Pantheismus anstreifender Ausdrücke und Bilder sich bedient? Wir wissen es nicht. Gewiß ist, daß damals schon die ersten Anfänge einer tief gehenden religiösen Bewegung in den Gemüthern sichtbar gewesen sein müssen. Bald finden wir den ganzen Rhein hinab von Constanz und Basel bis hinab nach Cöln und in die Niederlande eine Reihe ausgezeichneter Vertreter der mystischen Richtung, ganze Genossenschaften, die sich ausschließlich der Pflege dieses geistigen Elements der Zeit widmen. Suso, Heinrich von Nördlingen, Ruysbroch, unser Tauler — diese Namen allein reichen hin, uns die Signatur eines großen Theils der Ernsteren, dem Innerlichen Zugekehrten unter den damals Lebenden zu geben. Man darf aber gewiß auch annehmen, daß insbesondere noch das religiöse Leben seiner Vaterstadt mächtig auf Taulern eingewirkt. Denn Straßburg war damals schon Hauptsitz teutscher Mystik; selbst häretisch-mystische Lehren hatten dort zahlreiche Anhänger. Es lag eben diese Richtung in der Zeit, allerdings erstarkte sie erst recht unter den religiös-politischen Wirren und Bedrängnissen der nächstfolgenden Zeiten. Insbesondre war es der überaus verhängnißvolle Streit zwischen Ludwig dem Bayer und Papst Johann XXII., das Interdict, das an vielen Orten gänzliches Aufhören alles öffentlichen Gottesdienstes zur Folge hatte, der schwarze Tod, der so viele Tausende binnen kürzester Zeit wegraffte, mannigfache Kriegesnoth, wohl auch Zweifel und Gewissensängsten, durch den Zwiespalt zwischen dem Priesterthum und Königthum veranlaßt, was die Gemüther tief erschütterte und ihnen Aufforderung war, aus den Wirrnissen ihrer Umgebung sich ganz in ihr Inneres zurückzuziehen, dort in innigster Vereinigung mit Gott ihren Trost zu finden. Bereits hatten zu Straßburg in Folge des Interdicts die Augustiner und ein großer Theil der Geistlichkeit den Gottesdienst eingestellt, die Prediger und Barfüßer dagegen hatten fortgefahren, ihre Kirchen dem Volke zu eröffnen. Als aber im J. 1338 in Folge des Beschlusses auf dem Churverein von Rhense (s. d. A.) der Streit auf's Neue entbrannt war und der Kaiser allen Städten, die sich an das Interdict kehrten, mit Verlust all ihrer Privilegien drohte, wagten auch sie nicht mehr, des Papstes Befehlen noch länger zu widerstreben. Sie stellten den Gottesdienst ein und verließen — weil ihnen der Rath keine andere Wahl gelassen als zwischen dem Exil und der Uebertretung des Interdicts — die Stadt. Nur wenige blieben zurück, dem armen verlassenen Volke zu dienen. Unter diesen wahrscheinlich auch Tauler. Sichere Nachrichten über ihn haben wir beinah keine aus dieser Zeit, wie denn überhaupt die Geschichte seines Lebens sehr im Dunkeln liegt. Aber es liegt nahe zu vermuthen, daß er in diesen Tagen äußerster Drangsal seinen Trost im innigsten Anschlusse an ihm gleichgestimmte

Seelen gesucht und zu diesem Zwecke mehrfach Reisen unternommen habe. Unter diesen seinen Freunden heben wir hervor den in neuerer Zeit bekannter gewordenen Mystiker Heinrich von Nördlingen, einen Weltpriester, von dem uns Heumann (in s. opusculis de variis juris germanici itemque historicis etc. argumentis Norimb. 1747.) mehrere Briefe aufbewahrt hat, die uns ebenfalls bezeugen, wie gerade die Noth der Zeit die frömmern Seelen zu innigerem Anschluß getrieben. Dieser Priester Heinrich war wegen seiner Unterwerfung unter das Interdict aus Constanz vertrieben nach Basel gekommen, wo eben durch päpstliche Vergünstigung das Interdict wenigstens in seiner Strenge auf einige Zeit suspendirt worden war. Da gab es nun für den eifrigen Priester vollauf zu thun, denn 14 Jahre lang hatten die Seelen den Leib des Herrn entbehren müssen. Zum Glück kam zur selben Zeit auch Tauler nach Basel, „der liebe getreue Vater, der ihm aus ganzer Treue half, so viel er mocht" (s. Heumann, opuscula etc. p. 395.). Warum war Tauler gerade jetzt hierher gekommen? Vielleicht weil er bis jetzt noch dem Interdict sich unterwerfend in seiner Vaterstadt keine Gelegenheit fand zum Predigen und Beichthören. Jedenfalls möchten wir diese Vermuthung für ebenso gerechtfertigt halten, als die entgegenstehende, wornach er sich gleich von Anfang an entschlossen über das Interdict hinweggesetzt. Daß er aber später dieß gethan — aber unter welchen Umständen! — wollen wir nicht läugnen. Eine andere nicht minder bemerkenswerthe Verbindung bestand zwischen Tauler und zweien sehr frommen geistvollen Nonnen, denen gerade, an welche die Briefe Heinrichs von Nördlingen gerichtet sind. Es waren dieß die beiden Schwestern Christina Ebnerin, Aebtissin des Klosters Engelthal bei Nürnberg und Margaretha Ebnerin, Nonne im Kloster Maria-Medingen, Bisthums Augsburg. Diese beiden Seelen verehrten ihn innig. Christina erfuhr in einer ihrer Visionen, er wäre der liebste Mensch, den Gott auf dem Erdreich hätte, der Geist Gottes wohne in ihm „als ein süßes Saitenspiel." Diese beiden Nonnen, wenigstens Margaretha waren übrigens mit ihren Ansichten und Wünschen auf der Seite Ludwigs des Bayern. So wollte Margaretha in einer Vision von Gott erfahren haben, er werde Ludwig den Kaiser nicht verlassen, weil dieser Liebe zu ihm hätte, ein andermal, daß Ludwig seine Feinde überwinden werde. Vielleicht sind es gerade diese Versicherungen gewesen, die in der Folge den über die geistige Verlassenheit des Volkes betrübten Tauler noch mehr ermuthigt und bestimmt haben, seine Predigten auch während des Interdicts noch aufzunehmen. Mit Suso stand Tauler ohne Zweifel bald in Verkehr; wenigstens dessen Schriften finden wir bald in Taulers Händen (s. Heumann l. c. p. 362.). Auch zu Cöln war Tauler um diese Zeit; von Basel aus war er dahin gereist. In dieser Stadt stand damals die mystische Lehre und Uebung in hoher Blüthe. Wir finden dort um diese Zeit die Mystiker Heinrich von Löwen, Heinrich von Cöln, Franke von Cöln, Gerhard von Sterngasse, sämmtlich Dominicaner. Tauler rühmt es in einer seiner Predigten, er wisse keine Stadt, wo das Wort Gottes seit mehr denn 60 Jahren lautrer und reichlicher und durch erleuchtetere Lehrer wäre verkündigt worden, als in Cöln (s. Predigten Cölner Ausg. v. 1543. fol. 194 b.). Vielleicht war es gerade in der Zeit dieses seines Aufenthalts zu Cöln, daß er, wie berichtet wird, den berühmten Mystiker Ruysbroch (s. d. A.) besuchte (vita Rusbrochii ed. Surii Colon. 1609. p. 8.). Doch bei Weitem den bedeutendsten Einfluß auf ihn schreibt man einem Laien zu, von dessen Bekanntschaft sich eine ganz neue Periode in Taulers Leben datire. Den Bericht darüber gibt uns die den Ausgaben seiner Predigten angehängte oder vorausgeschickte „Historia des ehrwürdigen Doctors Tauleri." Ein Laie, „ein gnadenreicher Mann," sei auf dreimalige Mahnung im Schlafe gen Straßburg gereist, Taulern zu hören, dessen Ruf sich durch seine Predigten bereits weithin verbreitet hatte. Nachdem der Laie einige Male den Prediger gehört, erkannte er, daß dieser zwar ein gutherziger Mann sei, der die hl. Schrift gut verstände, übrigens noch nicht vollkommen erleuchtet sei. Deßhalb beschloß er auf ihn

einzuwirken. Er ging zu Tauler und bat ihn seine Beichte anzuhören. Dieß wurde gerne gewährt und der Laie beichtete ihm nun während 12 Wochen oftmals und empfing auch den Leib des Herrn aus seiner Hand. Nach Verfluß dieser Zeit kam er wieder zu dem Meister und bat ihn, er möge predigen „wie der Mensch zu dem Höchsten komme, dazu er in der Zeit zu kommen vermag.“ Nach längerem Zaudern willfahrte ihm der Meister und predigte am vorausbestimmten Tage vor einer zahlreichen Versammlung über die Nothwendigkeit, der Welt und dem eignen Willen gänzlich abzusterben und sich Gott allein „in sterbender Weise“ zu überlassen. Diese Predigt, so mystisch sie auch war, genügte dem Laien nicht. Er ging alsbald zu dem Prediger und sich stellend, als wollte er sich verabschieden, um heimzukehren, fand er Gelegenheit dem Meister zu sagen, was er an der Predigt vermisse. Er sei eigentlich hierher gekommen, nicht seine Predigten zu hören, sondern mit Gottes Hilfe selbst Rath zu schaffen. Denn der innere Meister, wenn er zu ihm komme, lehre ihn in einer Stunde mehr, als alle Lehrer bis an den jüngsten Tag zu lehren vermöchten. Von diesem seinem Standpuncte aus halte er Taulern noch für einen Buchstabengelehrten und Pharisäer, für einen noch gutmeinenden Pharisäer, bei dem — ihm selbst unbewußt — Lehre und Leben nicht übereinstimmten; er hänge noch zu sehr an creatürlicher Liebe, seine Predigt sei deßhalb mehr einstudirt, als Sache eigner lebendiger Erfahrung. Außerdem suche er darinnen mehr sich selbst, als Gott. Der anfangs erstaunte Meister war zulezt von diesen Worten getroffen und gefangen. Er übergab sich unbedingt der Leitung des Laien, zog sich auf dessen Rath zwei Jahre von allem Predigen, Beichthören, kurz von aller äußern Beschäftigung zurück, ganz allein der Betrachtung und dem Geschäfte seiner inneren Heiligung lebend. Viele innere Leiden und Prüfungen ertrug er unter dem Beistande des Laien während dieser Zeit geduldig. Auch die Demüthigungen, die er von seinen Brüdern erfuhr — sie hielten ihn für einen Thoren, für einen Verrückten — nahm er ruhig hin. Endlich nach zwei Jahren trat er mit Zustimmung des Laien wieder auf. Das erste Mal konnte er vor innerer Bewegung und vor Weinen kein Wort hervorbringen. Aber als er zum zweiten Mal erschien, da war der Eindruck seiner ganz mystischen Rede (II. Predigt auf den zweiten Sonntag nach Epiphanie) so gewaltig, daß nach Beendigung der Predigt viele Personen todt da lagen, so tief waren sie erschüttert. Zuletzt erzählt der Bericht noch: wie es bei dem Meister an's Sterben gekommen, habe er nach dem frommen Laien gesandt und ihm aufgetragen, zum Nutzen der Christen dieß zu schreiben. Als nun der Meister geendet, kamen viele seiner Verehrer und wollten ihm, als dem Freunde ihres Meisters, von dessen Verhältniß zu demselben sie jetzt erst erfuhren, viele Ehren anthun. Er aber verschwand. Auf dem Heimwege nun erschien ihm der Meister des Nachts, ihm offenbarend, wie er unmittelbar nach seinem Tode von den Engeln sei in's Paradies getragen worden. Hier — sagten sie — bleibe furchtlos 5 Tage, du sollst keine Gefahr und Arbeit mehr haben. Und nach Verfluß der 5 Tage werden wir dich in die Freuden des Himmels übersetzen. So sei es geschehen. — Damit endet der Bericht, der wie schon diese letzten Sätze beweisen, gewiß nicht lauter historische Wahrheit enthält (wie Schmid S. 26 ff. Neander, Kirchengeschichte VI. 746 behaupten). Tauler selbst berichtet uns darüber gar Nichts und wenn er auch in der I. Predigt auf Mariä Geburt seinen Zuhörern räth, sie sollten einen erfahrenen Gottesfreund suchen — auch über 100 Meilen weit — dessen Leitung sie sich unterwerfen könnten, so läßt dieses offenbar nicht mit Sicherheit auf ein solches zwischen ihm und dem Laien bestandenes Verhältniß schließen. Es ist ein ascetischer Rath, wie er oftmals ausgesprochen wird. Endlich hat sich als Verfasser dieses Berichtes mit ziemlicher Sicherheit der Laie selbst herausgestellt, der in der Historia diese Rolle spielt, ein gewisser Nicolaus von Basel, ein zwar mit tiefer Frömmigkeit begabter, aber schwärmerischer, visionärer Mann, der ein häretischer Gottesfreund, eifrig bemüht um Verbreitung seiner häretisch mystischen Lehren zulezt zu Vienne als

Ketzer verbrannt wurde. Sollte Tauler nichts gewußt haben von den häretischen Grundsätzen des Mannes, sollte er den nicht tiefer erforscht haben, der durch die Schlauheit, mit welcher er ihm nahe zu kommen suchte, offenbar noch weitergehende Absichten verrieth! Daß aber Tauler mit einem von ihm erkannten häretischen „Gottesfreund“ nähern Umgang könnte gepflogen haben, kann nur die Geschichtschreibung annehmen, die auch ihren frommen Wünschen bei Erforschung des Geschichtlichen Folge gibt. Daß aber in dieser Zeit irgend eine tiefere innere Bewegung oder Umwandlung in Tauler vorgegangen, daß er irgendwoher sei innerlich angeregt worden, möchten wir damit nicht bestreiten. Ueber die fernere Thätigkeit Taulers erfahren wir noch Mehreres von dem Straßburger Chronisten Specklin, der zur Zeit Kaiser Carls V. in Straßburg lebte. Dieser berichtet uns, Tauler habe im J. 1341 in Straßburg zu predigen angefangen und solches bis in die zwanziger Jahre fortgesetzt. Bischof Bechtold (Berthold) habe ihn viel und gerne gehört mit Verwunderung „dann dies Predigen ein seltsam Ding was.“ Dieses „Anfangen“ kann übrigens nur vom Wiederaufnehmen seiner Predigten verstanden werden. Denn schon 1336 erfahren wir von der Predigerthätigkeit Taulers. Der selige Predigerbruder Venturini, der als Verwiesener in einem Kloster zu Marveger lebte, spricht in einem vom 14. Febr. 1336 datirten Briefe von seinem geliebten Johann Tauler, den er besonders schätze, weil er hoffe, daß durch ihn und Andere Christi Namen in Teutschland immer mehr und mehr werde verbreitet werden. Wenn es richtig ist, was von der Anwesenheit Bischof Bertholds bei den Predigten berichtet wird, so kann hier nur diese frühere Zeit vor 1338 gemeint sein, vielleicht auch das J. 1345, in welchem Berthold von Clemens VI. für sich und seine Diöcese Freisprechung von den kirchlichen Strafen erhielt. Weiter erzählt Specklin, daß Tauler nebst seinen Freunden, Ludolf dem Carthäuserprior und Thomas dem Augustinerprior im J. 1350 noch im gemeinen Bann gewesen seien, weil sie vieles gegen den Bann geschrieben hätten. Auf Befehl des Papstes seien diese Bücher durch Bischof Johann confiscirt und Allen zu lesen verboten worden. Sie hätten sich indeß heimlich in die Carthause (bei Straßburg) zurückgezogen und dort noch viel mehr geschrieben denn zuvor. Insbesondere ließen sie — wie der Chronist sagt — ein Schreiben ausgehen an alle Priester, sie möchten doch der Kranken und Sterbenden sich annehmen, dieselben trösten und ihnen auf ihr Begehren die Sacramente der Buße und des Abendmahls reichen. Die Kranken sollten mehr auf Christi und auf der Apostel Wort gehen, denn auf den Bann, der mehr aus Neid und Haß verhängt worden sei. „Brachtens auch dahin, daß die Leute fröhlich sturben, und den Bann nit hoch mehr fürchteten, daran sonst zuvor viele Tausende ohne Beicht in großer Verzweiflung gestorben sind.“ In einer andern Schrift an die Geistlichen und Gelehrten gerichtet, hätten die Dreie auf's schärfste das Unrechtmäßige des Interdicts gerügt, das die Obrigkeit verdamme, die doch in Folge göttlichen Auftrags die Diener der Kirche schütze, das so viele Unschuldige treffe, die vielleicht den Schuldigen nicht gesehen. Daß diejenigen Ketzer wären, die sich weigerten, dem Papst die Füße zu küssen und daß Alle, die dem rechtmäßig erwählten König oder Kaiser gehorchten, Ketzer wären oder wider die Kirche, könne mit göttlicher Schrift nicht bewiesen werden. Der Kaiser müsse, so er fehle, nicht dem armen Menschen, sondern Gott Rechenschaft geben. Alle diejenigen, welche unschuldig im Bann wären, deren Vermaledeiung werde sich zur Begnadigung kehren. Dieser Schriften wegen seien die drei Männer im J. 1350 vor Kaiser Carl IV., der sich damals in Straßburg befand und vor die päpstlichen Commissarien gefordert und ihnen Widerruf anbefohlen worden, ein Befehl, dem sie aber nicht gehorcht hätten. Dieser Bericht Specklins bezieht sich wohl auf die J. 1348 und 1349, wo der sogenannte „schwarze Tod“ Tausende schnell wegraffte und überall Schrecken und Bestürzung verbreitete. Daß hier Tauler den armen Sterbenden beistand, ihnen die Sacramente spendete, dazu war er ja durch das canonische Recht (de sentent. excomm.

in VI.) befugt und es bedurfte einer solchen Mahnung wie die angegebene an die Priester nicht. Die ganze Schilderung macht überhaupt den Eindruck, als hätte Specklin zu viel in jene Schriften hineingelegt, wie dieß auch Görres bemerkt, indem er sagt: „es mochte nicht so rasch und stutzig hergehen, als der Kriegsmann in Eile aus jenen Schriften herausgelesen, aber man sieht, wie entschieden jene Leute im Leben sich gestellt und wie muthig sie sich der Ungebühr widersetzt.“ Wenn übrigens in solchen Zeiten selbst fromme Männer in Manchem sich verirrten, die Grenzen des Gehorsams und der Mäßigung überschritten, so ist das durchaus noch kein Zeichen unkirchlicher Gesinnung oder ein Beweis von einem bewußten inneren Widerspruch gegen die Kirche, vielmehr ein Beweis von der Verwirrung der Zeit und des allgemeinen Bewußtseins. Man muß an den unläugbaren Mißbrauch denken, der damals mit dem Banne getrieben wurde, an die manigfachen Mißstände im kirchlichen Leben, an die Erniedrigung des päpstlichen Stuhles in den Augen der Völker durch den Aufenthalt, vielmehr durch die Knechtung in Avignon, um einzelne Ausschreitungen sonst Gutgesinnter würdigen zu können. Von Taulers ferneren Lebensschicksalen wissen wir übrigens nur äußerst weniges. In der nächsten Zeit finden wir ihn zu Cöln, wo er den Dominicanerinnen zu St. Gertrud predigte. Mit großem Ernste drang er hier auf Erneuerung des klösterlichen Geistes und der Zucht, und auf wahre innere Heiligung, auch gegen die häretischen Gottesfreunde und Begharden predigte er. Vor seinem Ende kehrte er nach Straßburg zurück. Hier starb er 1361 den 16. Juni in einem Gartenhause des Nonnenklosters zu S. Claus in den Linden, wo seine Schwester lebte. Er wurde in seinem Kloster begraben. Sein Grabstein steht jetzt in der vormaligen Prediger- jetzt Neuenkirche, die den Protestanten zugehört. Taulers mystische Lehre ist hauptsächlich niedergelegt in seinen Predigten und in seinem Buche „von der Nachfolge des armen Lebens Christi“. Sie ist weniger speculativ als die des Meisters Eckart, mehr dem Practischen zugewandt, doch geht er immer wieder auf gewisse speculative Prämissen zurück als die eigentliche Grundlage seiner auf das practische Leben zielenden Auseinandersetzung. Und diese Prämissen stehen allerdings in einer nahen Verwandtschaft zum pantheistischen Systeme des Eckart. Nur sieht sich die consequente Durchführung derselben bei Tauler überall durch seine ernste sittliche Gesinnung aufgehalten, oftmals geradezu unterbrochen und abgeschnitten. Während deßhalb diese metaphysischen Grundanschauungen von dem Aus- und Zurückgehen der Creaturen in Gott bei Eckart mehr den Selbstzweck seiner Speculation bilden, erscheinen sie bei Tauler mehr als Beihilfe, gewählt, um den practischen Lehren tieferen Halt zu geben, sie sind nur der dunkle Hintergrund des Gebietes, in dem Tauler sich bewegt, ein Hintergrund, den er selber nicht genau kennt. Der innere Mensch ist aus dem Grunde der Gottheit gekommen; er ist ewig in Gott, in Ungeschaffenheit, „ein istig Wesen mit ihm“; nicht bloß als Idee ist er in Gott, sondern wirklich, sofern er Geist ist; in seinem innersten geistigen Wesen, in seinem „verborgenen Abgrund“ ist er immer als ungeschaffen zu betrachten. (II Predigt auf Sonntag nach Himmelf., Pred. auf den 19. Sonnt. nach Trinit. II Pred. auf Joh. den Täufer — nach dem Straßburger Codex bei Schmid S. 99). Könnte deßhalb, sagt er, Jemand einen reinen ungetrübten Blick in sein tief Innerstes werfen: er würde Gott am Lautersten sehen. Wer gesehen möchte, wie Gott in dem Grunde der Seele wohnet, der würde von dem Gesicht selig. Die Nähe, die da Gott hat und die Gesippschaft ist so wunderlich groß, daß man nit viel davon gesprechen mag und kann noch darf (auf den 19. Sonnt. nach Trinit. Basler Ausg. 1522. fol. 120. b.). Wie nun die Seelen und überhaupt jede Creatur aus Gott ausgeflossen ist, so soll sie auch wieder in ihn, ihren Ursprung zurückkehren (s. armes Leben Christi. S. 205. Frankfurter Ausgabe). Sie hat sich aber mit all ihren Kräften der Sinnlichkeit zugewandt, in die Manigfaltigkeit der creatürlichen Dinge ergossen; soll deßhalb die Rückkehr zu Gott Statt finden, so muß sich die Seele aus dieser Manigfaltigkeit wieder sammeln und zu ihrer wahren,

lautern Natur, in ihren Grund zurückgehen. Um nun recht zu verstehen, wie Tauler den Weg beschreibt, auf dem die Seele zu Gott zurückkehrt, müssen wir vorausschicken, wie Tauler das Wesen der Gottheit näher bestimmt. Er bestimmt sie als Einheit gegenüber der Manigfaltigkeit der Creaturen, als Wesen gegenüber den geschaffenen Dingen, die ihm eigentlich nur Scheinaccidenz, Unwesen sind, wie er sie im Gegensatz zum einzig realen Wesen nennt. Wesen ist bei Taulern (wie auch bei Eckart und Aehnlichen) überhaupt das, was übrig bleibt, wenn man von allen Namen, Formen, Weisen, Verhältnissen abstrahirt; es ist die ungeschaffene „simple weislose Einheit". Gott ist das einfachste Wesen, indem alle Unterschiede aufgehoben sind. So sagt Tauler in seiner Predigt auf den hl. Pfingsttag (Leipziger Ausg. v. 1498 fol. 87 b. Frankf. Ausg. fol. 55 b.): „Von Gnaden gibt Gott dem Geist, das er selber ist von Natur, das namlos, weiselos, formlos Wesen." Daher ist Gott erhaben über alles, was man von ihm aussagen mag, er ist über alle Namen. Er beruft sich hier auf Dionysius den Areopagiten, der in seinen Schriften die nämlichen Bestimmungen über das namenlose Wesen Gottes gibt: „Alles da der Mensch auf rastet mit Lust und das besitzt das wird Alles wurmstichig, dann allein das bloß einfältig Einsinken in das bloß, einfältig, unbekannt, ungenannt verborgen Gut, das Gott ist in einer verläugnenden Weise sein selbs . . . Als sanct Dionysius spricht: Gott ist Alles, das nit, das du von ihm genehmen (denken, dir vorstellen) magst. Er ist über Weise, über Wesen, über Gut, über Alles, das du von ihm genehmen oder erkennen magst". (Auf Mariä Himmelf. Basl. Ausg. fol. 142. b.) Er ist mit Einem Worte: „das wahre ungeschaffene Nichts". Will deßhalb der Mensch der Erkenntniß dieses Einen, unterschiedslosen, weiselosen Wesens nahe kommen, so muß er alle Unterschiede aufheben, alle Vorstellungen und Bilder, die er sich von Gott macht, wegzuschaffen suchen: er muß von allen Namen, als etwas Endlichem, Beschränkendem abstrahiren, alles verneinen, was man sonst von ihm aussagt — kurz auf der via negationis vorschreiten, auf dem der Areopagite vorausgeht (s. Schmid S. 115). Nicht anders ist es auch im practischen Leben. Will der Mensch Gott ähnlich werden, sich ihm nahen, mit ihm sich vereinigen, so muß er ebenso von allem Endlichen abstrahiren — er muß, wie dieß Tauler besonders in der Schrift vom armen Leben Christi ausführt, arm werden, in gänzliche Armuth des Geistes eingehen, entblöst von aller Anhänglichkeit an die Creaturen und wo möglich auch äußerlich von allem Besitz des Irdischen. „Armuth ist eine Gleichheit Gottes. Was ist Gott? Gott ist ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen: ein frei Vermögen, ein lauter Wirken. Also ist Armuth ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Was ist Abgeschieden? Das an Nichts haftet. Armuth haftet an Nichts und Nichts an ihm" (s. armes Leben Christi S. 1). Im Verlaufe dieser Schrift bespricht dann Tauler des Weitern, welcher Dinge man los und arm werden müsse, um desto einfältiger (einfacher) zu werden und so dem einfältigen, unterschiedslosen Wesen Gottes näher zu kommen. Nicht bloß des äußeren, auch des inneren Besitzes soll man sich entschlagen. Und wenn hier, wie besonders häufig auch in seinen Predigten, Tauler gegen diejenigen eifert, die da bloß an den Tröstungen der Andacht hängen, in süßen Gefühlen schwelgen, dagegen sich sträuben, wenn man ihnen sagt, sie sollen sich unbedingt Gott übergeben, so kann man darin nur den Meister des geistlichen Lebens erkennen. „Aber soll der Mensch auch Gnaden und Tugenden arm sein, denn Gnade ist eine Creatur und Tugenden sind creatürlich?" Tauler antwortet darauf, daß Gott allerdings anfänglich die Seele mit Gnade an sich zieht, ist sie aber einmal von der Leiblichkeit gezogen in die Geistlichkeit, von der Zeit in die Ewigkeit, so daß sie eingeht in das Einige hin, so wird Gnade gewandelt in Gott, so daß dann Gott die Seele nicht mehr ziehet nach creatürlicher Weise, sondern er führet sie mit ihm selber in göttlicher Weise, er führet sie von ihm zu ihm. Und auf dem Puncte so ist die Seele Gnaden arm (armes Leben Christi S. 10). So innig, meint Tauler, ist diese Vereinigung, daß dann,

weil der Mensch in Gott ganz eingegangen, die Gnade, als etwas Creatürliches, als Mittel für die noch Außen Stehenden wegfällt. Minder gefährlich lautet die gleich darauf folgende Erklärung, wiefern der Mensch Tugenden arm sein solle. Tugenden seien zwar creatürlich in den Werken, aber göttlich in der Meinung (Intention) und sofern werden sie mit der höchsten Beschauung bestehen. Da in diesem Zustande der Mensch nicht allein unmittelbar Alles von Gott empfängt, sondern mit ihm besitzt, so bedarf man dann des Gebets als eines Mittels (bloß für Fernstehende) nicht mehr. „Also so fallen rechte ab alle Mittel in diesen Menschen und (sie) empfahen Alles sonder alle Mittel. Hie fället Gebet ab und die Bilder (Anrufung) der Heiligen und Weisen und Uebungen.“ (Pred. auf Septuag. Leipz. Ausg. v. 1498 fol. 34. a., Schmid S. 130.) Doch soll der Mensch dieß nicht abwerfen, bis daß es selber abfällt durch göttliche Gnade. So geschehe es auch beim Weinstock. Der Weingärtner löse hier das Laub ab, damit die Sonne ohne alles Mittel ihren Schein möge giessen auf die Trauben. „Da versinkt dann der Geist so tief und so gründlich in Gott, daß er da allen Unterschied verliert. Er wird da also Eins mit der Süßigkeit der Gottheit, daß sein Wesen also mit dem göttlichen Wesen durchgangen wird, daß er sich recht verliert als ein Tropfen Wassers in einem großen Faß Weines. Also wird der Geist versunken in Gott in göttliche Einigkeit, daß er da verliert allen Unterschied und alles das, was ihn dahin hat gebracht, das verliert so seinen Namen, als Demüthigkeit und Meinung (d. i. gute Meinung, Intention) und sich selber, und ist ein lauter stille heimliche Einigkeit sonder allen Unterschied.“ (a. a. O.) Da muß sich denn der Mensch halten in tiefem Schweigen, ganz leidend (in Lidelichkeit), damit diese Einheit nicht zerrissen werden, damit Gott allein in ihm reden könne. „Das Schweigen und Leiden ist das allervollkommenste Werk, das er gehaben mag. Das Schweigen und Leiden machen ihn lebend (s. armes Leben Christi S. 138). So spricht denn Gott allein in der Seele, und da das Wort Gottes Sohn ist, so ist Gottes Sprechen in der Seele das Gebären seines Sohns. Dadurch wird der Mensch „gottförmig, göttlich und gottig“, er wird Alles das von Gnaden, was Gott ist von Naturen. Würde die Seele hier sich sehen, sie sähe sich selber für Gott, und wer sie sehen könnte, der sähe sie in dem Kleide, in der Farbe, in der Weise, in dem Wesen Gottes von Gnaden“. (III Pred. auf Sonnt. nach Trinit. fol. 126 Leipz. Ausg.) Wohl liegt viel Bedenkliches in dieser Ausführung, Manches, was an den Pantheism anklingt, was zu quietistischer Gefühlsschwelgerei und Thatenlosigkeit führen kann. Aber Tauler tritt solchen Consequenzen immer entgegen, oft in erklärter Weise und mit Bezugnahme auf die Verirrungen der Begharden und freien Geister (Schmid S. 140), bekämpft die Ansicht derjenigen, welche behaupten, die Vereinigung der Seele mit Gott sei absolut; er sagt vielmehr, auch die höchste Creatur sei bei innigster Vereinigung noch durch einen tiefen Abgrund von Gott getrennt (S. 139). Er betont oft, daß wir nicht Gott werden von Naturen, sondern göttlich von Gnaden (s. armes Leben Christi S. 239). Das Gegentheil zu glauben, sei arge Ketzerei. Er will auch nicht, daß man sich des äußeren Wirkens gänzlich entschlage, das Anhören der Predigt mit Berufung auf die innerlich redende Stimme für unnöthig erkläre. Bei seiner angebornen Schwäche könne der Mensch nicht immer im hohen Stande der Beschauung sich halten, er müsse wieder zu äußerlichen Werken sich wenden, damit er so gestärkt, wieder in sich einkehre (ebda. S. 140 ff.). Um zu beweisen, daß auch die Uebung guter Werke neben der Beschaulichkeit hergehen müsse, beruft er sich auf das Wort des Herrn: Lasset euer Licht leuchten ꝛc. „Das ist wider die Menschen, die nur achten der Schaulichkeit und nicht der Wirklichkeit und sprechen, sie bedürften der Uebung und der Tugend nicht.“ Dagegen sage der Herr, der Same soll hundertfältige Frucht bringen (Pred. auf Sonnt. n. Epiph. Basl. Ausg. fol. XV. b.). Er verwirft durchaus nicht die Uebung in der äußeren Ascese, in Fasten, Wachen, Singen, Knien. Es sei darum erfunden, weil das

Fleisch allzeit begehre wider den Geist, es sei diesem zu stark. (ebda. fol. 14 a.) Doch über alle diese Mittel sei die Liebe, mit welcher der widerstrebende Geist am Besten gefangen werde. Das Alles sagen die katholischen Asceten Alle, doch ist nicht zu läugnen, daß Tauler das äußere Wirken, die Uebung guter Werke allzusehr in Hintergrund treten läßt, in allzu spiritualistischer Neigung von der inneren Einigung mit Gott im Geiste spricht, und diese im Gegensatz zum äußeren Wirken oftmals in einer Weise hervorhebt, daß es scheint, er halte die Uebung in Tugenden, in guten Werken, die Ascese u. s. w. für eine von den Beschauenden, ganz vollkommenen Menschen überwundene Stufe. Seine Vorliebe für die Auffassung des vollkommenen Lebens als einer Armuth und Entblößung von allem Creatürlichen führt ihn zu dieser scheinbaren Geringschätzung des Aeußern, reißt ihn hin, wie gegen seinen Willen, so daß man den ganzen Tauler nehmen muß, um ihn an solchen Stellen nicht irrthümlich zu finden. Auch muß man die Schwierigkeiten bedenken, mit welcher jeder Mystiker kämpfen muß, um einen richtigen Ausdruck zu finden für die unaussprechliche Vereinigung der Seele mit Gott durch die Gnade, weßhalb dieselben unter den kirchlichen Schriftstellern immer eine besondere, ihnen eigene Licenz genossen. Es kann übrigens nicht geläugnet werden, daß gerade durch das allzustarke Hervorkehren eines speculativen und spiritualistischen Elements Taulers Schriften sehr an practischer Brauchbarkeit verlieren; sie sind nicht Allen zugänglich. Sein armes Leben Christi kann schon von diesem Gesichtspuncte aus keinen Vergleich aushalten mit der Nachfolge Christi des späteren Thomas von Kempen. Wie viel verständlicher, practischer, zugänglicher ist nicht hier Alles: wie viel reiner ist hier der sittliche Gehalt der evangelischen Lehre niedergelegt und ausgeführt! Das Alles trifft auch Taulers Predigten. Sie mögen in vielen und gerade den Ausführungen, auf welche Tauler so großes Gewicht legt, einem großen, wohl oft den größtem Theil der Zuhörer unverständlich gewesen sein, sie sind etwas einförmig und arm in Anwendung der sittlichen Grundsätze auf die verschiedenen Verhältnisse des Lebens, laufen immer auf das Eine Lieblingsthema hinaus, das mit Vorliebe besprochen wird. Daneben stehen sie als Einzig da, was die Innigkeit und Schönheit der Sprache, das Tiefsinnige der Auffassung betrifft. Immerhin ist Tauler der Größte unter den teutschen Predigern seiner Zeit. Seine Homilien stehen an Inhalt und Form weit über den andern uns bekannt gewordenen Predigten aus dem 14. Jahrhundert. Er repräsentirt recht eigentlich wie die Einseitigkeit (den einseitigen Spiritualism) so auch die Herrlichkeit (die mystische Tiefe) der teutschen Natur. Auch um die teutsche Sprache hat sich Tauler unsterbliche Verdienste erworben, seine Darstellung zeigt, wie geschickt damals schon diese Mystiker die teutsche Sprache zum Ausdruck speculativer Gedanken zu handhaben wußten. — In der Folgezeit hat Tauler verschiedene Beurtheilungen erfahren: doch sprach sich in der katholischen Kirche die allgemeine Stimme bis auf den heutigen Tag (mit fast einziger Ausnahme des Dr. Eck) immer mit großer Verehrung für den „erleuchteten Lehrer“ aus (Doctor illuminatus nannten ihn seine Zeitgenossen). Auch unter den Protestanten wurden seine Schriften immer gerne gelesen und ihm hohes Lob gezollt, oft mit Verdächtigung seiner katholischen Gesinnung. — Die bekanntesten Ausgaben seiner Predigten erschienen: in Leipzig 1498 (nach Schmid die beste, die beinahe ganz mit dem ältesten Straßburger Codex übereinstimmt), zu Basel 1521 u. 22, zu Halberstadt in niedersächsischer Mundart 1523, zu Cöln 1543. Eine lateinische Uebersetzung (jedoch mit Zusätzen und eigenen Correcturen) gab Surius zu Cöln 1548. Die protestantische Ausgabe von Spener und Arndt (neuerdings von Kuntze und Biesenthal Berlin 1841 wieder aufgelegt) ist nur eine, übrigens von protestantischen Anmerkungen begleitete Uebersetzung der Edition des Surius. Eine neue katholische Ausgabe (nach der Edition von Basel) erschien Frankfurt a. M. 1826 3 Thle. mit schätzbarer Vorrede. Die beste Ausgabe der „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ erschien 1833 zu Frankf. a. M. (von Rath Schlosser besorgt) mit

einem vortreffl. Lexicon Taulerianum versehen; ein Abdruck dieser Ausgabe erschien 1850 zu Constanz. Literatur: außer den schon angeführten Werken von Quétif und Echard, von Neander und besonders von Schmid vgl. noch Diepenbrock, Heinrich Suso's Leben und Schriften Vorrede v. Görres. Möhler in d. Tübinger Quartalsch. 1834. S. 551. Pischon, Denkmäler der teutschen Sprache Berlin 1840. II. S. 270 ff. [Kerker.]

Tausch der Pfründen (permutatio beneficii) ist zwischen zwei Beneficiaten einzig unter öffentlicher Auctorität des zuständigen Kirchenobern (bei höheren Kirchenämtern nur mit Genehmigung des Papstes, bei niederern mit Gutheißung des Bischofs) ausführbar, und jeder willkürliche Austausch Seitens der Betheiligten ipso jure nichtig. Es kann daher ein solcher Pfründetausch in giltiger und erlaubter Weise nur durch förmliche Entsagung beider Theile auf ihre bisherigen Kirchenämter eingeleitet werden. Vgl. d. Art. Resignation, Bd. IX. S. 225.

Tausendjähriges Reich, s. Chiliasmus.

Taxen, s. Abgaben und Kanzleitaxen.

Tebeth (Monat), s. Jahr der Hebräer.

Te Deum laudamus. So nennt man von seinen Anfangsworten einen allgemein bekannten Hymnus der lateinischen Kirche. Er lautet so: „Te Deum laudamus, te Dominum confitemur. Te aeternum Patrem omnis terra veneratur, Tibi omnes angeli, tibi coeli et universae, tibi cherubim et seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth, pleni sunt coeli et terra majestatis gloriae tuae. Te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus. Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia, Patrem immensae majestatis, venerandum tuum verum et unicum Filium, sanctum quoque Paraclitum Spiritum. Tu rex gloriae Christe, tu Patris sempiternus es Filius. Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna coelorum. Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris. Judex crederis esse venturus. Te ergo, quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti. Aeterna fac cum Sanctis tuis in gloria numerari. Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic haereditati tuae. Et rege eos, et extolle illos usque in aeternum. Per singulos dies benedicimus te, et laudamus nomen tuum in saeculum, et in saeculum saeculi. Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire. Miserere nostri, Domine, miserere nostri. Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te. In te Domine speravi, non confundar in aeternum." Der Verfasser dieses Hymnus ist unbekannt. Die apocryphische daher unzuverläßige Chronik des hl. Dacius (sie wurde mehrere Jahrhunderte nach dem Tode dieses Erzbischofes verfaßt) schreibt diese Ehre dem hl. Ambrosius und Augustinus zu. Als nämlich Ambrosius den Augustin getauft hatte, sollen sie denselben aus göttlicher Eingebung mit einander gesungen haben. Mitunter wird auch der hl. Ambrosius allein für den Verfasser desselben gehalten, und daher derselbe gewöhnlich „Ambrosianischer Lobgesang" (Hymnus Ambrosianus) genannt. Gavantus sah (tom. 2 sect. 5 c. 19) ein altes Brevier in Rom, in welchem er die Aufschrift hat: „Hymnus S. Abundii". Natalis Alexander vindicirt die Auctorschaft einem gewissen Mönche Sisebut (hist. eccl. l. 4 c. 6 art. 29), auch Hilarius von Poitiers und Nicetius von Trier werden genannt (Bingh. orig. Eccl. l. 14 c. 2 § 9). Gewisser ist, daß dieser Hymnus schon in der Regel des hl. Benedict vorgeschrieben ist. Auch die Protestanten haben ihn recipirt. — Zunächst wird er im canonischen Stundengebete als ein Dankgebet an allen Tagen, deren Feier eine zur Freude stimmende ist, am Schluße der (dritten) Nocturn recitirt, somit regelmäßig an allen Sonntagen, an allen Festen (bis herab zum einfachen Fest), so wie auch während der Festoctaven, und in der ganzen österlichen Zeit. Die Regel des hl. Benedict ordnet diese Recitation nach jeder dritten Nocturn ohne Ausnahme an, besser entspricht unserer dermaligen Disciplin

Micrologus (cap. 46). Ausnahmsweise wird das Te Deum jedoch auch noch feierlich gesungen, um Gott für empfangene große Wohlthaten zu danken. In diesem Falle bildet es entweder eine eigene gottesdienstliche Feier, oder schließt sich als ein eigener Ritus an die Feier der hl. Messe u. dgl. an. Fälle dieser Art finden sich mehrere im römischen Pontificale aufgezählt, z. B. die Consecration eines Bischofes, die Krönung eines Königs, die Consecration einer gottgeweihten Jungfrau u. dgl. Das römische Ceremoniale reiht noch als solche an: die Wahl eines Papstes, den Heiligsprechungsact, die Publicirung eines geschlossenen Friedens, den Abschluß eines Bündnisses zum Schutze gegen Feinde und zur Vertheidigung der Kirche u. s. w. In Bayern singt man es am Namens- und Geburtstage des Königs und der Königin. In Frankreich ist es selbst nach der Firmung, nach der ersten Communion u. dgl. üblich (Liturg. par Migne). Die Gebräuche bei der feierlichen Absingung sind besonders folgende (Cfr. Cerem. episc. l. 1 c. 2, l. 2 c. 6): Der Kirchenvorstand intonirt 1) stehend in Chorrock, Stola und Pluviale vor dem Altare, auf dem mindestens vier oder sechs Lichter brennen, umgeben von (Leviten und) zwei Leuchterträgern die Anfangsworte „Te Deum laudamus", worauf die Sänger (oder auch mit ihnen zugleich Clerus und Volk) den ganzen Hymnus mit oder ohne Instrumentalmusik bis zu Ende singen. Nur ausnahmsweise unterbleibt diese Intonirung, oder knieet der Intonant (Cer. Rom. tit. 1 § 37). Bischöfen gibt hiezu der erste Sänger den Ton an. Wenn der Versikel „Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti" gesungen wird, knieen sowohl der Intonant als auch die Altardiener u. s. f. nieder. Wenn das hochwürdigste Gut ausgesetzt ist, so berechtigt dieß nicht zu knieen (S. R. C. 27 Mart. 1779). Während der Absingung wird auch in einzelnen Kirchen, z. B. in Paris, Orleans, Angers (Cfr. Migne), der Altar incensirt. Die Farbe der Cultkleider des Kirchenvorstandes und seiner allenfallsigen Assistenten ist die weiße. Nur wenn das Te Deum unmittelbar nach einer Messe oder bei einer Weihe gesungen wird, richtet man sich nach der Farbe des Tages. Wenn der Chor den Hymnus gesungen hat, wird 2) vom Kirchenvorstande eine dem Gegenstande des Dankes entsprechende Oration nach vorausgeschickten Eingangsversikeln gebetet. So fordern es ausdrücklich das römische Pontificale und Ceremoniale, so wie das Ceremoniale der Bischöfe in allen Fällen, in denen sie ein Te Deum vorschreiben. Findet sich im Missale oder Rituale keine Oration, die dem Falle speciell entspricht, so nimmt man die im Missale als Appendix der Votivmesse de Trinitate vorgemerkte Dankcollecte (Deus, cujus misericordiae non est numerus, et bonitatis infinitus est thesaurus, piissimae majestati tuae pro collatis donis gratias agimus, tuam semper clementiam exorantes, ut qui petentibus postulata concedis, eosdem non deserens ad praemia futura disponas. Per Christum Dominum nostrum). Die vorausgeschickten Versikeln sind theils die gewöhnlichen Domine exaudi etc., Dominus vobiscum etc.), theils einer oder mehrere, die der Collecte speciell entsprechen. So enthält z. B. das römische Ceremoniale für das Te Deum zur Danksagung für einen Friedensschluß zur Collecte aus der Messe pro pace (Deus, a quo sancta desideria etc.) als conveniente specielle Versikel folgende: „Fiat pax in virtute tua" (Resp.: „Et abundantia in terribus tuis") und „Non nobis, Domine, non nobis" (Resp.: „Sed nomine tuo da gloriam"). Der Dankcollecte „Deus, cujus" entspricht der Versikel „Benedicamus Patrem et Filium cum sancto Spiritu" (Resp.: „Laudemus et superexaltemus eum in saecula"). Ausnahmsweise werden 3) auch mehrere Orationen nebst den convenienten Versikeln mit oder ohne Vaterunser gebetet. So findet sich die Danksagungsfeierlichkeit für den Abschluß eines Bündnisses zur Vertheidigung der Kirche und zur Erhaltung des Friedens im römischen Ceremoniale in der Art vorgemerkt, daß sogleich nach dem Tedeum das Paternoster angestimmt, hierauf mehrere Versikeln und Responsorien gebetet (℣. „Salvos fac servos tuos, Domine." Resp.: „Deus meus sperantes in te." ℣. „Dissipa gentes, quae bella volunt." ℟. „Ut liberentur dilecti tui, et

confiteantur nomini tuo". ℣. „Concede Domine populo tuo, ut sit ei cor unum, et anima una." ℟. „In observatione mandatorum tuorum." ℣. „Mitte nobis Domine auxilium de Sancto." ℟. „Et de Sion tuere eos"), und mit den Orationen „Ecclesiae duae" (Orat. contr. persec. Eccl.) und der Postcommunion „Deus auctor pacis" aus der Votivmesse pro pace geschlossen wird. In Passau u. s. w. ist es Sitte, oft drei oder noch mehrere Orationen (die pro rege, in hon. Beatae, de venerab. Sacr., und zuletzt die allgemeine Dankcollecte) zu beten, und für jede derselben einen convenienten Versikel vorauszuschicken. — Die Praxis, das Te Deum feierlich außer dem canonischen Stundengebete zu singen, und damit einen eigenen Dankgottesdienst zu begehen, ist übrigens sehr alt. Laut einem Capitulare Ludwig des Frommen schloß schon der Convent von Bischöfen in Tribur im J. 822 seine Verhandlungen auf diese Weise (Baluz. Cap. Franc. tom. 1 p. 630). Als Papst Stephan IV. nach Rheims reiste, und dort den so eben genannten Ludwig sammt seiner Gemahlin Irmingard krönte, wurde auch bei seinem Einzug in die Kirche das Te Deum gesungen, und von ihm mit einer Oration geschlossen (Cfr. Not. Bin. ad vit. Steph. ap. Labb. et Coss.). Eben so merkt es der Codex Ratoldi im Sacramentarium des Hugo Menard vor. Bei der Krönung Carl des Kahlen zu Metz kam es auch vor (Baluz. tom. 2 p. 220). Ehe das Te Deum in der Art benützt wurde, sang man bei solchen Anläßen „das Gloria in excelsis etc." Vergl. hierzu den Art. „Hymnen". [Fr. X. Schmid.]

Tegernsee, Kloster. Die agilolfingischen Herzöge, ihre Verwandten und viele andere bayerische Großen haben sich um die Einführung des Christenthums und um die Errichtung von Kirchen und Klöstern in Bayern unsterblichen Ruhm erworben (s. Bayern). Unter den Großen ragt eine bayerische mit den Herzögen verwandte erlauchte Familie hervor, die ihren sämmtlichen Grundbesitz auf Klostergründung verwendete, die Gebrüder Landfried, Waldram und Eliland sammt ihrer Schwester Geilawind, welche acht Klöster stifteten und dotirten: Benedictbeuern, Schlehdorf, Siverstatt, Sandau, Wessobrunn, Polling, Staffelsee und Kochlsee; Benedictbeuern, dem Landsried als Abt vorstund, wurde zum Hauptsitz bestimmt (Mon. Boic. VII.; Chron. Benedictob. v. Meichelbeck; Leutners hist. monast. Wessofont.; Rudharts b. Gesch.; Rettbergs Kirchengesch. Teutschl. II). — Wohl auch ein Zweig des agilolfingischen Herzogstammes waren die erlauchten zwei Brüder Adalbert und Otgar (s. Freyberg, Gesch. v. Tegernsee, Beil. I.) die Gründer des berühmten bayerischen Klosters Tegernsee und der Stifter Ilmmünster und Pölten (vgl. d. A. Pölten). Tegernsees Stiftung wird gemeiniglich auf das J. 746 in die Regierungszeit des Königs Pipin gesetzt. Wenn ein Abtscatalog für Tegernsee angibt, daß die ersten Mönche dieses Klosters schon im J. 719 durch den Abt Othmar aus St. Gallen hieher geschickt worden seien, so liegt darin allerdings ein Verstoß gegen die Chronologie, allein die Sendung der ersten Mönche aus St. Gallen nach Tegernsee bleibt dann dennoch wahrscheinlich, nur muß sie auf eine spätere Zeit gesetzt werden. Erster Abt zu Tegernsee war der Stifter Adalbert selbst; sein Bruder und Mitstifter Otgar trat als einfacher Mönch in die Zelle; nicht weniger als 150 Mönche soll schon Adalbert unter sich gehabt haben. Aus noch vorhandenen Notizen über die durch Herzog Arnulph geschehene Vertheilung der Güter vom Kloster Tegernsee kann man auf die geographische Lage des Patrimoniums der Stifter und die weite Ausdehnung des Besitzthums der Abtei schließen, indem hienach ihre Güter von Kreut bis in die Gegend von Landshut und Pfaffenhofen lagen; außerdem waren Adalbert und Otgar auch in den östlichen bayerischen Marken mächtig begütert (s. Mon. B. VI, 162; Freybergs Gesch. v. Tegernsee, München 1822, S. 23—26). Hiemit hängt denn auch zusammen, daß unter den bedeutendsten Klöstern des fränkischen Reiches zur Zeit Ludwigs des Frommen auch das Kloster Tegernsee aufgezählt wird und unter jenen erscheint, welche dem Kaiser zu Geschenken und zu Kriegsdienst verpflichtet sind. Daß Adalbert und Otgar für

ihr Kloster Tegernsee den Leib eines hl. M. Quirinus vom Papste Zacharias zu Rom erhalten haben, berichten alle Tegensee'r Nachrichten; ob indeß diese Reliquien wirklich aus Rom gebracht worden seien, darüber läßt sich zweifeln, weil eine alte Urkunde vom J. 804 einfach eine Uebertragung der Gebeine eines hl. Martyrers Quirin nach Tegernsee in diesem Jahre berichtet, ohne von deren Ankunft aus Rom etwas zu bemerken (s. Mon. B. VI, 152; Rettberg II, 264); ungewiß bleibt es jedenfalls auch, was für ein hl. Quirinus nach Tegernsee transferirt worden sei; Rettberg denkt an den berühmten hl. Martyrer und Bischof Quirin v. Siscia (s. d. A.), während die Bollandisten in Uebereinstimmung mit den Tegernsee'r Nachrichten und mit den Quirinalien des berühmten Metellus von Tegernsee (s. d. A.) für einen römischen Quirin stehen (s. Boll. ad 25 Martii de S. Quirino). — In Folge der Einfälle der Magyaren in Bayern (s. d. Art. Magyaren) und der Vertheilung des Kirchen- und Klostergutes durch den bayerischen Herzog Arnulph an seine Soldaten gerieth im zehnten Jahrhunderte das früher so berühmte Stift Tegernsee in völligen Ruin; hierüber heißt es in dem Restaurationsdiplom Kaiser Otto's II. vom J. 979: „.... Haec nempe principalis et regia exstitit Abbatia (Tegernsee), et religiosis Abbatibus quam pluribus insignis, privilegiis antecessorum Regum Pippini videlicet et Karoli magni, Hludovvici, Karolimanni roborata et ab omnium districtione personarum immunis, donec laycorum tradita dominio claustrum et officinas monachorum cum uxoribus habitare ceperunt, et sordebant canibus claustra sacrat domus. Ex quo monachis stipendiis suis ereptis tota ibi religiosa deperiit vita, et spurcicia atque nefariis rebus invalescentibus, mox celesti vindicta Monasterium et omnia eius edificia cum libris et Ecclesiastico cultu igni concremantur“ (Mon. B. VI, S. 154—155). Der Wiederhersteller des Stiftes auf Fürbitte Otto's, des Herzogs von Schwaben und Bayern, war Kaiser Otto II. im J. 979: Hartwich, ein Mönch aus Trier, wurde auf den wiederhergestellten Abtsitz berufen, den Mönchen die freie Abtswahl zugesichert, das Kloster unter das kaiserliche Mundiburdium gestellt, Fuhrwerk und Schiffe des Klosters vom Zoll befreit und alle dem Stifte angestammten Rechte und ihr künftiger Zuwachs der unbeschränkten Fürsorge der Aebte übertragen (s. Mon. B. VI, S. 154—156). Seitdem erhob sich Tegernsee bald zu großer innerer Blüthe und äußerm Ansehen. Schon unter Abt Burchard († 1017) zählte das Kloster 200 Brüder. Aus diesen wählte Bischof Bruno von Augsburg im J. 1015 die zwölf Erstlinge für das neue Stift St. Ulrich und Afra (s. Freyberg S. 38). Bald darauf (1031) reformirte eine Colonie von zwölf Tegernseern das Kloster Benedictbeuern (ib. 40) und 1102 fertigte Abt Ulschalk von Tegernsee die Stiftungsurkunde von Dietramszell (ib. S. 57). Auch in der Folge wurden noch manche Mönche von Tegernsee in andere Klöster berufen, und man rechnet mehr als 40 Infeln, die aus den Religiosen Tegernsees hervorgingen. In den kaiserlichen Briefen des zwölften Jahrhunderts werden die Aebte von Tegernsee bereits zu den Fürsten des Reiches gezählt (Mon. B. VI, 167); unter Abt Conrad I. († 1155) findet man einen Rupert und im J. 1190 einen Albanus dapifer; im folgenden Jahrhundert finden sich auch die andern Hofämter des Abtes, Marschälle, Schenken und Kämmerer (Mon. B. VI, 343—347; Freyberg, S. 148). Mehrere Kaiser ertheilten dem Stifte große Freiheitsbriefe, unter andern Kaiser Friedrich I. vom J. 1163, der darin auch die dem Stifte angehörigen Kirchen aufzählt, nämlich: Dietramszell, Gmunden, Egerden, Wachering, Reicherspuren, Warngau, Walde, Holzkirchen, Pusenkam, Sachsenkam, Piburg, Hadelaichen, Hard, Isenbach, Kemnating, Munchen, Erhunau, Phrumbach, Vaterstetten, Wahlstat, Inhing, Unholzing, Zell, Strenberg und die Basiliken in Achleiten und Funsing (s. Mon. B. VI, 174—180; Freiberg, S. 74). Auch die bayerischen Fürsten erwiesen sich dem Stifte, das bis zu seiner Säcularisirung zu den größten Zierden ihres Landes gehörte, vielfach als anerkennende Gönner und Wohlthäter (Mon. B. VI, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 252, 254, 258, 259,

260, 264, 266, 271, 275 etc. 288, 307 etc.). Die Päpste blieben hinter den Kaisern und Fürsten nicht zurück; siehe die dem Stifte ertheilten päpstlichen Schutz- und Immunitätsbriefe in Mon. B. VI, 169, 186, 189, 192, 204, 216, 222, 324; außerdem gewährte Papst Alexander III. im J. 1164 allen Besuchern der Stiftskirche am Kirchweihfeste und dessen Octav, wenn sie mit wahrer Reue gebeichtet, einen Ablaß von 40 Tagen; derselbe Papst privilegirte im J. 1177 den Abt von Tegernsee mit der bischöflichen Mitra „in precipuis solemnitatibus infra missarum solemnia et in processionibus Ecclesie tue necnon etiam in conciliis Episcoporum“ (ibid. 186); Papst Julius II. ertheilte 1512 den Aebten von Tegernsee die Befugniß, die Religiosen des Stiftes zu den vier niedern Weihen zu ordiniren (ib. 325—326). — Schon in frühester Zeit war die Abtei Tegernsee ein Sammelplatz gelehrter Männer und erhielt sich in diesem Rufe bis zu ihrer Aufhebung, Wissenschaften, Künste, Handwerke und Bodencultur hatten an Tegernsee zu allen Zeiten eine sorgsame Pflegemutter. Daß zu Tegernsee schon vor seiner zweiten Gründung durch Kaiser Otto II. das Studium der Wissenschaften emsig betrieben wurde, erhellt daraus, daß das Kloster selbst noch bei seiner Zerstörung zu Herzog Arnulphs Zeit zehn Scholastiker zählte. Wahrscheinlich besorgten diese zehn Scholastiker neben der innern Klosterschule auch eine äußere für Jene, die nicht zum Mönchsstande gehörten. Auf eine äußere Schule neben der innern deuten viele vorhandene Tegernseer Nachrichten aus verschiedenen Zeiten hin, und zu besonderm Ruhme Tegernsees muß hervorgehoben werden, daß der Unterricht nie ausgesetzt wurde und selbst zu jener Zeit bestand, wo viele andere Klöster rücksichtlich ihrer literarischen Leistungen ein trauriges Bild darboten (Günthners Gesch. der lit. Anstalt in Bayern, Bd. I. S. 219; Freiberg 179); sogar kann sich Tegernsee rühmen, schon im 15. Jahrhundert Trivialschulen gehabt zu haben, und haben sich seitdem die Aebte fortwährend um diese Schulen angenommen (s. Günthner, Bd. II, S. 72—74, 146; Hefner, Leist. d. Benedictinerstiftes Tegernsee für Kunst und Wissensch. Oberbayer. Archiv I, S. 20—23). Ingleichen machten sich die Aebte von Tegernsee um Abfassung von Klosterannalen sehr verdient, besonders die Aebte: Hartwich † 982, Gosbert † 1001, Beringer † 1012, Rupert † 1186, Manegold † 1215, Caspar von Ayndorf † 1461, Conrad V. Airinschmalz † 1492 (s. Mon. B. VI, in praef. und den daselbst befindlichen Codex traditionum; B. Pezii Anecd. t. III; Oefele Script. rer. B.; Hefner, S. 16, 24). Die schöne Bibliothek, die man bei der Säcularisation 1803 vorfand und die zum Theil in die königliche Hof- und Staatsbibliothek München wandern mußte, legt von dem Eifer und Fleiße der Aebte und Mönche im Sammeln und Abschreiben von Werken jeder Art ein glänzendes Zeugniß ab; besonders verdient um die Mehrung des Bücherschatzes machten sich die Aebte Gosbert, Beringer, Burchard † 1017, Ellinger der Nachfolger Burchards, Seifried † 1068; Conrad V. kaufte um 1100 Pfund Pfenninge 450 Handschriften; unter Abt Heinrich V. (1500—1543) zählte die Bibliothek 1869 Werke, jene ungerechnet, die in den letzten 22 Jahren wegen ihrer Menge nicht catalogisirt werden konnten; die Zahl der medicinischen Bücher belief sich im J. 1500 allein auf 281 (Günthner, Bd. II, S. 59—60; Hefner, S. 16—18). Als unermüdete Abschreiber werden genannt: Froumund, der auch seine Schüler zum Schreiben anhielt, Pabo, Sigibald, Adalbert, der bekannte Othlo, Abt Ellinger u. A. m. Daß diese Copisten viele lateinische und selbst griechische Classiker abschrieben, versteht sich von selbst. Die Aebte Rupert und Caspar hielten sich besoldete Abschreiber; Abt Quirin II. errichtete 1573 eine Druckerei. Unter den Abschreibern ragten Viele hervor, welche sich in der Schönschreibekunst und Miniaturmalerei auszeichneten, die Buchstaben auf Goldgrund und bunte Teppiche zeichneten, oder auch durchaus mit goldenen Buchstaben schrieben und die Buchstaben oder den Rand mit Malereien zierten; solche Schönschreiber und Miniaturmaler gab es schon unter Abt Gosbert und noch bis ins 16. Jahrhundert hienein (Hefner, S. 26—28; Freiberg, S. 184).

Liegt schon hierin ein sprechender Beweis auch für den Kunstsinn und die stete Pflege desselben zu Tegernsee, so sprechen dafür noch eine Menge andere Thatsachen. Aus einem Briefe des Abtes Gosbert († 1001) an den Comes Arnold, der dem Kloster Tegernsee die ersten und zwar farbige Fenster für die Kirche schenkte, ersieht man, daß die Kunst der Glasmalerei bereits auch in Tegernsee geübt wurde; dieser Abt legte ferner eine Glashütte an, seitdem machte nun Tegernsee in der Kunst des Glasmalens und Schmelzens Epoche und es ward auf Bestellung gearbeitet (Günthner, Bd. I, S. 373—375; Freiberg 185, Hefner 29—30). Auch von Freskomalerei zeigt sich schon eine Spur unter Abt Ellinger, der eine von ihm erbaute Gruft ausmalen ließ; Abt Rupert († 1186) ließ durch einen Mönch von St. Emmeram die Klosterkirche ausmalen; Abt Conrad V. († 1492) ließ die von ihm erbaute Andreascapelle ausmalen und schmückte die Kirche mit Gemälden; Abt Quirin II. († 1594) ließ die von ihm erbauten Zimmer, welche zur Unterscheidung Namen wie Jerusalem, Rom, Constantinopel, Babylon 2c. führten, ausmalen (s. Hefner 28—29). Der Erzguß wurde gleichfalls schon unter Abt Gosbert zu Tegernsee betrieben; dieser Abt legte eine Glockengießerei an und von dem unter ihm lebenden schon öfter genannten Mönch Froumund erübrigt noch eine kurze Anleitung über den Erzguß (s. Freiberg 185, 291; Hefner 30). Ueber den Betrieb anderer Zweige der Kunst im Kloster Tegernsee s. Hefner S. 30—33. Die Baukunst betreffend, so hinterließ bereits Abt Beringer († 1012) das Klostergebäude mit Thürmen befestiget; unter Abt Ellinger (dep. 1041) geschieht des Mönches und Architecten Edemeram, der ein gewölbtes Sanctuarium erbaute, Erwähnung; Abt Seifried († 1068), der dem Kaiser Heinrich III. eine prächtig mit Gold und Silber gezierte Büchersammlung zum Geschenke brachte und unter dessen Regierung die Mönche fleißig schrieben und malten, führte auch bedeutende Klosterbauten; Abt Eberhard II. († 1091) baute den niedergestürzten Theil des Klosters und umgab es mit Mauern, belegte den Estrich der Kirche künstlich mit Steinen und baute überdieß mehrere Kirchen, während der Mönch Werinher als Schönschreiber, Maler, Geschmeidearbeiter, Glasschmelzer und Erzgießer den Ruhm des Klosters förderte (s. Freiberg 55, Hefner a. a. O.) und der gelehrte Mönch Reinfried das Kloster mit einer herrlichen Sammlung von Manuscripten beschenkte (s. das Verzeichniß dieser Bücher bei Freiberg, S. 178); Abt Rupert († 1186) baute die Klosterkirche neu; in spätern Zeiten machten sich rücksichtlich der Bauten die Aebte Caspar († 1461) und Conrad V. († 1492) verdient; der letzte Prälat Gregor II. (Rottenkolber) baute ein Refectorium mit trefflicher Stuccaturarbeit und einen herrlichen Gastbau mit der berühmten Marmordoppeltreppe (s. Günthner, Freiberg und Hefner a. a. O.). — Schließlich seien hier noch jene Aebte und Mönche von Tegernsee aufgeführt, von denen wir Schriften besitzen oder die sich als Gelehrte, Lehrer, Theologen, Asceten, Dichter 2c. hervorgethan haben. Zunächst sind die Aebte Gosbert, Eberhard I., Beringer, Ellinger, Ulrich I., Herrand, Seifrid u. A. m. zu nennen, deren Briefe B. Pez (Anecd. VI) herausgegeben hat (Günthner Bd. 1. S. 168—172). Unter den vielen Aebten, die sich als gelehrte Männer und Gönner der Wissenschaften aus der spätern Zeit auszeichneten, mögen erwähnt sein: Abt Caspar von Ayndorf († 1461), unter dessen verdienstvoller Vorstandschaft das Stift ein Sammelpatz der gelehrtesten Männer, Schriftsteller und Kunstarbeiter wurde; Abt Conrad V. Airinschmalz († 1492), Bereicherer der Bibliothek und Verfasser mehrerer Briefe, die in der asc. Bibliothek von Pez (t. VIII.) stehen; Abt Maurus († 1534), Gönner der Gelehrten, großer Bücherfreund und Förderer des Studiums der griechischen Sprache (Günthner Bd. II, 128); Abt Balthasar († 1568), Beförderer des Schulwesens (ibd. 129, 139); Abt Quirin II. († 1594), Errichter der Buchdruckerei, Verfasser mehrerer Schriften (s. Kobolts Lex. bayer. Gelehrten Art. Rest). Würdig beschloß die Reihe der Aebte, der letzte Abt Gregor II. (Rottenkolber), der seine jungen Geistlichen durch vorzügliche Lehrer in der

Mathematik, Physik, Botanik, den orientalischen Sprachen und der Diplomatik und Rechtsgelehrsamkeit unterrichten ließ und den Grund zu einer Münzsammlung und einem Kupferstichcabinet legte (Hefner, S. 23). Unter den Mönchen gab es gleichfalls zu allen Zeiten nennenswerthe Gelehrte, Lehrer und Schriftsteller in verschiedenen Fächern. Voran steht der schon oft genannte Froumund, aller damaligen Kunst und Wissenschaft Meister, Sänger der Tugenden und Thaten der bayerischen Herzöge und Verfasser der ältesten Klosterannalen und mehrerer noch vorhandener Briefe, die seinen Eifer in den classischen Studien beurkunden und für die Geschichte einen Werth haben (Günthner I. an v. O.; Freiberg 29, 176; Hefner 16, 22, 24). Zu Froumunds Zeit zierten das Kloster noch die fleißigen Abschreiber und Scholaster Pabo, Meginhelm, Wigo, Wicher und Sighard; die letztern drei wurden als Schulvorstände nach Feuchtwang gesendet (Freiberg 30, 177). Im zwölften Jahrhundert zeichneten sich besonders zwei Mönche, Werinher und Metellus aus. Werinher (zu unterscheiden von dem oben genannten Künstler gleichen Namens) förderte die classischen Studien, besang in teutscher Sprache die jungfräuliche Mutter des Herrn, verfaßte unterschiedliche Schriften, faßte eine Karte ab und legte einen botanischen Garten an (s. Günthner, Bd. I, 279, 297, 328 u. a. O.; Freiberg 180; Hefner 21—24; Westenrieders Beitr. I); Werinhers Zeitgenosse Metellus besang in einer Reihe von Gedichten (Quirinalia), worin namhafte horazische und virgilische Oden und Eclogen umgearbeitet sind, die Geschichte und Wunder des hl. Martyrers Quirinus (s. die Gedichte des Metellus in Canis. Basn. lect. antiq. t. III. p. II. und in Mabill. Annal. t. III). Aus dem XIV. Jahrhundert werden die Scholastiker Herrmann und Christian genannt, s. Günthner, II, 59. Reich an gelehrten Männern war Tegernsee im XV. Jahrhundert, besonders unter den Aebten Caspar und Conrad V.; da thaten sich hervor; Ulrich Stöckl († 1443), der Restaurator der Literatur zu Wessobrun (Leutner, h. Wessof.); Johann Keck († 1450), Verfasser mehrerer Schriften und nebst Ulrich Stöckl bayerischer Abgeordneter auf dem Concil zu Basel (s. Günthner, Bd. II, S. 19; Kobolts Lex.); Bernhard von Waging († 1472), ein ausgezeichneter Ascet, Klosterreformator, Orakel der Aebte seines Ordens und vieler Bischöfe, Freund des Cardinals Nicolaus von Cusa (s. d. A.) und fruchtbarer ascetischer Schriftsteller (s. über sein Leben und seine Schriften die ascetische Bibliothek von Pez t. VII. in praefat.); Wolfgang Kydrer († 1487), Verfasser mehrerer Schriften. Im Anfang des XVI. Jahrhunderts zierte das Kloster der Ascet und Schriftsteller Ulrich von Landau; am meisten aber verherrlichte das Kloster in diesem Jahrhundert der gelehrte Wolfgang Sedelius († 1562), ein ausgezeichneter Theolog und Prediger, in der griechischen und hebräischen Sprache sehr bewandert und von Herzog Wilhelm IV. als Hoftheolog und Prediger nach München berufen, wo er 23 Jahre lang predigte und für die Erhaltung der katholischen Religion in Bayern wirkte; Papst Julius III. ertheilte ihm die Vollmacht, in ganz Teutschland die katholische Religion durch seine Schriften und Predigen zu vertheidigen, und der Herzog Albrecht V. schickte ihn als seinen Abgeordneten auf das Concil zu Trient. Auch in der Folge fehlte es dem Stifte nicht an gelehrten Männern in verschiedenen Fächern, und Männer wie der Abt Gregor II. (Rottenkolber), Sebastian Günthner († 1820, der verdiente Verfasser der Geschichte der lit. Anstalt in Bayern), Augustin Schelle, Maurus Magold u. A. m. betrieben mit Fleiß und Talent die Pflege der Wissenschaften im Stifte, als es 1803 mit den übrigen zahlreichen Stiftern und Klöstern Bayerns von der Säcularisation betroffen wurde. [Schrödl.]

Teleologischer Beweis, s. Gott.

Telesphorus, von Geburt ein Grieche, war der Nachfolger Sixtus I. und der Vorgänger des Hyginus auf dem päpstlichen Stuhle. Sein Pontificat dauerte eilf Jahre und fällt gegen Ende der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts; die Chronologie ist aber sehr unsicher, vgl. d. Art. Hyginus. Ueber sein Leben sind

uns keine Nachrichten erhalten: Sub Antonino Pio, sagt das mart. rom., post multos labores pro Christi confessione illustre martyrium duxit. Sein dies natalis ist bei den Griechen der 22. Februar, im mart. rom. der 5. Januar, in einigen andern der 2. Januar. Die Nachricht, er habe die vierzigtägige Fastenzeit eingeführt oder ihr die siebente Woche beigefügt, beruht nur auf einer Stelle in Eusebius Chronicon (ad annum 130), welche interpolirt ist, und auf einer Stelle in einer dem Ambrosius unterschobenen Rede (s. Tillemont t. 2 p. 274). Auch die Verordnungen, die ihm der liber pontificalis bei Anastasius zuschreibt, worin die Geistlichen angewiesen werden, auf Weihnachten drei Messen zu feiern und in der Christmette das Gloria zu singen, sind unächt (s. Pagi Brev. pont. rom. 1, 23; du Pin, Bibl. des aut. eccl. 1, 218). Das Leben des hl. Telesphorus von Segerus Paullus, Carmeliter zu Cöln, welches die Bollandisten aufgenommen haben, ist ohne allen historischen Werth; es ist dem Verfasser hauptsächlich darum zu thun, Telesphorus zu einem Carmeliter zu machen.

Tellier, le, Michael, Jesuit. Er wurde geboren im J. 1643 bei Vire in der untern Normandie, und trat in den Jesuitenorden. Im J. 1661 wurde er Professor am College Louis, wo er die schönen Wissenschaften und die Philosophie lehrte. Später wurde er Provincial seines Ordens zu Paris. Nach dem Tode des Pater de la Chaise wurde er Beichtvater des Königs Ludwig XIV., und besaß als solcher, wie sein Vorgänger, das Portefeuille des Cultus. Nach dem Tode Ludwigs XIV. verbannte ihn der Regent nach Amiens, sodann nach La Flèche, wo er im J. 1719, 76 Jahre alt, starb. Tellier gab heraus: 1) den Quintus Curtius, in usum Delphini in 4. 1678. 2) Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon, et des Indes in 12. 3) Observations sur la nouvelle defense de la version française du nouveau Testament. Mons et Rouen 1684 in 8. Der in diesem Werke persönlich angegriffene Jansenist Arnauld vertheidigte sich spät und ungenügend in dem 3. Theile seiner practischen Moral. 4) Historia V. propositionum Jansenii. Vol. II. 1692. 12. (galline). Le Tellier war feurigen Charakters, unbeugsam, rauh mit sich und andern, und bildete einen solchen Gegensatz zur Milde des P. La Chaise, daß man ihm seine Herbe ebenso zum Vorwurfe macht, wie diesem seine Milde. Als er (21. Februar 1709) sein Amt angetreten, fragte ihn der König, ob er ein Verwandter des Kanzlers le Tellier sei. „Ich, Sire, ein Verwandter der Tellier? entgegnete der Jesuit, damit ist es nichts. Ich bin ein armer Bauernsohn aus der niedern Normandie, wo mein Vater Pächter war.“ Le Tellier gilt als Hauptanlaß der Verfolgungen gegen die Jansenisten. Zu der Zeit aber, als er Beichtvater des Königs wurde, war schon Alles gegen die Jansenisten entschieden. Nicht le Tellier ließ über Port-Royal den Pflug führen, wie Crétienau-Joly zeigt (die Jesuiten Bd. IV. S. 484 folg.), sowie überhaupt die Jesuiten an dieser Maßregel unbetheiligt waren. Nach der Angabe der Jansenisten selber hatten die Jesuiten mit der Schleifung des Klosters nichts zu schaffen. Die Sulpicier waren es, welche die Urheber der Schleifung waren, und die Besonnenen werden es ihnen stets Dank wissen, weil es besser ist, einige auf einander gethürmte Quadern zu zerstören, als die Ruhe eines Staates aufzuopfern. Dagegen sagt Harenberg von le Tellier, daß er, kaum Beichtvater des Königs geworden, seine gefaßten Anschläge und ganze Rache gegen die Jansenisten auszuführen angefangen habe. Unter allen Umständen aber war le Telliers Stellung für ihn und seinen Orden sehr schwierig. Für alle Wahlen oder Nichtwahlen, die er traf, wurde der Orden selbst verantwortlich gemacht. Le Tellier selbst blieb bei Hofe der Mann, zu dem Natur und Erziehung ihn gemacht hatte; barsch aus Temperament, muthig in seiner Ueberzeugung, war er unerschütterlichen Willens und demüthig in seiner Lebensweise. Der König fragte ihn einst, warum er nicht auch, wie sein Vorgänger, sich einer sechsspännigen Equipage bediene. Er antwortete: „Sire, dieses geziemt meinem Stande nicht, und ich würde mich noch mehr

schämen, es zu thun, seitdem ich auf der Versailler Straße einem Mann von dem Alter, von den Diensten und den Würden des Herrn von Aguesseau (des anwesenden Kanzlers) in einer zweispännigen Kalesche begegnet bin". Dem Oratorianer Faber, seinem frühern Feinde, kam le Tellier in dessen Noth auf großmüthige Weise zu Hilfe. Auch der Mauriner Gerberon wurde auf le Tellier's Fürbitte am 18. April 1710 aus seiner Haft in Vincennes entlassen. Mit Fenelon stand le Tellier in einem ihn ehrenden Briefwechsel. Im Februar 1710 übersandte ihm Fenelon eine Denkschrift. Am 19. Mai 1711 spornte ihn Fenelon zu ernstem Einwirken gegen die Jansenisten. „Es sind bereits über 40 Jahre, sagt Fenelon, daß der Jansenismus durch falsche Friedensstiftungen über Hand nimmt, die man aus Furcht vor öffentlichem Aergerniß eingeht, und unter deren Begünstigung zuletzt noch alle Schüler vergiftet werden. Man wird dann erst zu wirksamen Heilmitteln greifen, wenn es nicht mehr Zeit sein wird." In wiederholten Klagen ergoß sich Fenelon, daß die Katholiken tausenderlei Hindernissen begegnen, Schriften zur Vertheidigung des Glaubens gegen diese Partei herauszugeben. Le Tellier aber, sagt Cret. Joly (S. 491), „welcher das Herz Ludwigs XIV. in seiner Hand hatte, er der Schrecken der Höflinge, empfindet den Sporn nicht, womit Fenelon ihn stachelt; er beschränkte sich auf das Parlamentiren, auf das Zuwarten. Endlich beschloß er, in Folge eines Anstoßes von Außen, zu handeln. Er verfaßte den Entwurf einer Zuschrift an den König, die im Geheimen allen Bischöfen zur Annahme vorgelegt wurde" (den Verlauf siehe in dem Art. Jansenisten). Le Tellier wurde eine Zeit lang nahezu die bedeutendste kirchliche Persönlichkeit in Frankreich. Man sprach von ihm in Europa so viel, wie von dem Prinzen Eugen und dem Marschall Villars. Die ganze Angelegenheit wurde bald darauf in Rom entschieden. Le Tellier aber zeigte bis zum Tode des Königs (1. Sept. 1715), der in seinen Armen starb, eine ehrenwerthe Entschiedenheit des Willens, die sich durch die vorauszusehenden Verfolgungen in nichts beirren ließ. Ueber le Tellier s. Feller, Moréri, die Mémoires p. 5. à l'h. écr. von 1816; Crétienau-Joly, Geschichte der Jesuiten IV. Bd. Wien 1847. S. 481 f. Harenberg, Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten (feindselig), 1760. II. Bd. besonders § 520 „der Character des Hofjesuiten le Tellier" ꝛc. Außer allgemeinen Beschuldigungen weiß dieser aber nichts Specielles vorzubringen. [Gams.]

Tellier, le, Michael, Kanzler. Geboren zu Paris im J. 1603, wurde er im J. 1631 Procurator beim Châtelet, 1640 Intendant von Piemont, dann, durch Mazarins Einfluß von Ludwig XIII. zum Staatssecretär ernannt. Nach dem Tode des Letztern setzten Mazarin (s. d. A.) und die Königin Regentin das höchste Vertrauen in ihn. Nach dem Tode Mazarins (1661), blieb er Staatssecretär, übergab aber im J. 1666 diese Stelle seinem Sohne, dem Marquis von Louvois. Er blieb aber dennoch im Staatsrath. Im J. 1677 erhielt er die Würde eines Kanzlers und Großsiegelbewahrers. Damals zählte er 74 Jahre, und indem er dem König für diese Würde dankte, sprach er: „Sire, Sie wollten mein Grab bekränzen." Seine Thätigkeit aber blieb ungeschwächt. Er war eine der Triebfedern für die Aufhebung des Edicts von Nantes. Indem er diese Aufhebung unterzeichnete, rief er: „Nun lässest du deinen Diener, Herr, nach deinem Worte im Frieden scheiden, denn meine Augen haben dein Heil gesehen." Wenige Tage nachher starb er. Im Geiste der Kirche hat er damit nicht gehandelt, welche sich stets an das gegebene Wort gebunden erachtet, und die Völker nicht mit „Dragonaden" bekehrt, wohl aber im Geiste der Staatsomnipotenz und des Protestantismus. „Wir fordern, sagt ein neuerer Schriftsteller, alle Declamatoren des Tages auf, ein einziges Land, eine einzige Stadt anzuführen, wo die Calvinisten, nachdem sie einmal die Herrn geworden, die Uebung des katholischen Gottesdienstes geduldet hätten? Haben die Calvinisten in Frankreich in den ihnen überwiesenen Städten je die Katholiken geduldet?" Bossuet hielt dem Kanzler le Tellier, dem

Ideale eines getreuen Staatsdieners eines absoluten Regenten, die Leichenrede, worin über die Vergänglichkeit irdischer Größe gewichtige Worte vorkommen. Bossuet selbst aber, der in der Geschichte der gallicanischen „Kirchenfreiheiten" eine so bedenkliche Rolle gespielt (s. die Art. Bossuet und Gallicanismus), mußte es erleben, daß er in Folge der sog. gallicanischen Freiheiten unter die strengste Censur des Staates gestellt wurde. Der Großkanzler von Frankreich hatte ihm einen Censor seiner Schriften gesetzt, und wollte deren Druck verbieten, wenn nicht die Staatsgenehmigung auf dem Titelblatte angezeigt würde. In dieser Noth sah er sich gezwungen, sich durch einen Dritten an die Frau von Maintenon zu wenden (5. Oct. 1708). Dieß waren die bittern Früchte der gallicanischen Freiheiten (de Maistre, de l'église gallicane II. 15; in der Gesammtausgabe s. Werke von Migne. 1841. S. 632). [Gams.]

Tempel zu Jerusalem. I. Salomonischer. II. Serubbabelischer. III. Herodianischer. I. Salomonischer. Von Moses bis Salomo war die mosaische Stiftshütte mit der Bundeslade (s. diese Art.) das alleinige gesetzliche Heiligthum der Israeliten, und erst unter Salomo trat der Tempel zu Jerusalem an ihre Stelle, der gewöhnlich בֵּית יְהוָֹה oder הֵיכַל יְהוָֹה, auch בֵּית אֱלֹהִים, oder einfach הַהֵיכָל oder הַבַּיִת genannt wird. Schon David hatte, nachdem die Bundeslade nach Jerusalem gebracht war, sich vorgenommen, dem Herrn statt des einfachen Zeltes ein großes Haus zu bauen, allein es wurde ihm dieses durch den Propheten Nathan im Auftrage Gottes untersagt, weil er große Kriege geführt und viel Blut vergossen habe (1 Chron. 22, 8), und dagegen sein Sohn Salomo als derjenige bezeichnet, der sein Vorhaben ausführen solle (2 Sam. 7, 1—16. 1 Chron. 17, 1—14). Davids Thätigkeit beschränkte sich daher auf die nöthigen Vorbereitungen, namentlich auf Herbeischaffung von Baumaterial und Sorge für tüchtige Werkleute. Von dem Jebusiter Aravna kaufte er auf dem Berge Moria (2 Chron. 3, 1) eine Tenne, auf welcher er nach der Weisung des Propheten Gad einen Altar errichtete und Brand- und Dankopfer darbrachte, um der Pest zu wehren, welche er durch sein Vergehen über Israel gebracht hatte (2 Sam. 24, 18 ff. 1 Chron. 21, 18—28), und diese Tenne bestimmte er sofort zum Platze für den zu erbauenden Tempel (1 Chron. 22, 1). Von den bedeutenden Metallvorräthen, die er in seinen Kriegen erbeutet (2 Sam. 8, 8. 11), bestimmte er einen großen Theil für den Bau des Tempels, nach 1 Chron. 22, 14 hunderttausend Talente Goldes, und tausend mal tausend Talente Silbers, und Erz und Eisen, was nicht zu wägen war, und Steine und Holz in großer Menge. Es war auch in der That gewiß nichts natürlicher, als daß derjenige, der den Tempel selbst zu bauen sich vorgenommen, wenigstens großartige Vorbereitungen zu demselben traf, als ihm der Bau untersagt und seinem Sohne aufgetragen wurde; und man ist daher nicht berechtigt, die berührte chronistische Angabe für unrichtig, und bloß aus dem Bestreben zu erklären, „alle Herrlichkeit des Tempels auf David zurückzuführen" (Winer, bibl. Realwörterb. II. 569). Nachdem Salomo den Thron bestiegen und auf demselben sich befestigt hatte, war es eine seiner ersten Angelegenheiten, den von seinem Vater ihm dringend empfohlenen göttlichen Auftrag in Betreff des Tempelbaues (1 Chron. 22, 7 ff.) in Ausführung zu bringen. Zunächst vermehrte er das schon von David angeschaffte Baumaterial, und trat mit dem tyrischen Könige Hiram in ein Bündniß, welchem zufolge derselbe ihm Cedern und Cypressenholz vom Libanon sandte, so viel er nöthig hatte, und außerdem phönicische Werkleute, darunter namentlich einen geschickten Künstler, Hiram oder Huram, der den ganzen Bau leitete (1 Kön. 5, 1—12. 7, 13. 2 Chron. 2, 1—14). Im zweiten Monate seines vierten Regierungsjahres, im 480. Jahre nach dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten wurde mit dem Baue begonnen und derselbe in 7 Jahren vollendet (1 Kön. 6, 1. 38. 2 Chron. 3, 2). Eine ausführliche Beschreibung des-

selben findet sich 1 Kön. 6—8, eine zweite kürzere 2 Chron. 3—5, eine dritte Ezech. 40—42, theilweise auch 43 und 46; letztere ist zwar visionärer Art, aber die Vision hat jedenfalls den salomonischen Tempel zum Vorbilde und stimmt in gar vielen Einzelheiten auffallend mit den beiden anderen Beschreibungen und des Propheten eigenen historischen Aeußerungen über den Tempel zusammen, so daß sie immerhin als eine im Wesentlichen historische Darstellung, jedoch mit Vorsicht, gebraucht werden kann. Weniger zuverlässig sind im Allgemeinen die Angaben des Josephus, soweit sie über die biblischen hinausgehen und sie ergänzen, doch verdienen sie immerhin Beachtung, da ihnen sicher in manchen Puncten auch alte Ueberlieferung zu Grunde liegt. — Bevor der Bau selbst beginnen konnte, mußte oben auf dem Berge der erforderliche Flächenraum für denselben gewonnen werden, und dieß geschah dadurch, daß auf der Ostseite des Berges aus der Tiefe des Kidronthales herauf eine starke Mauer von Quatersteinen, gegen 400 Ellen hoch, aufgeführt und der Zwischenraum mit Erde ausgefüllt wurde (Jos. Antt. VIII. 3, 9. Bell. Jud. V. 5. 1). Ob auch an den übrigen Seiten des Berges solche Substructionsmauern errichtet worden seien, ist aus der Darstellung des Josephus nicht ganz klar, doch ergibt sich aus Bell. Jud. V. 5, 1 und Antt. XV. 11, 3 mit größter Wahrscheinlichkeit, daß nur die östliche derartige Mauer von Salomo, die übrigen aber von Herodes aufgeführt worden seien, und der Schein des Gegentheils hat nur in der ungenauen Darstellung des Josephus seinen Grund. Der auf solche Weise gewonnene viereckige Raum wurde mit einer Mauer umgeben, die zugleich als Einfassungsmauer der Vorhöfe diente. Als Vorbild für den Tempel diente die mosaische Stiftshütte, und jener war gewissermaßen nur „die vergrößerte und in Stein aufgeführte Stiftshütte“ (Thenius, der Tempel, als Anhang zu seiner Erklärung der Bücher der Könige S. 29), wie er denn auch schon im Buch der Weisheit ausdrücklich als *μίμημα σκηνῆς ἁγίας* bezeichnet wird (9, 8). Was nun zunächst die **Größe und Beschaffenheit des Tempels** betrifft, so bildete das eigentliche Tempelhaus ein längliches Viereck von 60 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe im Lichten, und war in zwei Abtheilungen getheilt, von denen die hintere (דְּבִיר) zwanzig, die vordere (הֵיכַל הַבַּיִת oder הַהֵיכָל) vierzig Ellen lang war, und jene dem Allerheiligsten, diese dem Heiligen der Stiftshütte entsprach. Vor der vorderen Abtheilung war aber noch eine Vorhalle (אוּלָם, *πρόναος*) zwanzig Ellen lang nach der Breite des Tempels, und zehn Ellen breit nach der Länge des Tempels. Die Stellung des Tempels war aber dieselbe, wie bei der Stiftshütte (Exod. 27, 13—16), die beiden Langseiten schauten nach Nord und Süd, die beiden Querseiten nach Ost und West und an der östlichen Seite war der Eingang in die Vorhalle (Ezech. 8, 16. 43, 1 ff.). Da Stufen zu demselben hinaufführten (Ezech. 40, 49), so hat man sich den Tempel ohne Zweifel auf einer ziemlich starken steinernen Unterlage ruhend zu denken (vgl. Thenius, der Tempel S. 30. 35). Die Höhe der Vorhalle, von welcher das erste Buch der Könige schweigt, wird in der Chronik (II. 3, 4) zu 120 Ellen angegeben, und damit stimmt auch Josephus überein (Antt. XV. 11. 1), wiewohl sich nicht läugnen läßt, daß diese Höhe zur Höhe des Tempels selbst (30 Ellen) in einem Mißverhältnisse steht und die chronistische Zahlangabe leichtlich auf einem späteren Schreibfehler beruhen könnte. Die Mauern waren mit Quatersteinen aufgeführt (vgl. 1 Kön. 6, 7) und von beträchtlicher Stärke, inwendig aber mit Getäfel von Cedernholz überzogen, und zu diesem Behufe war wahrscheinlich in der Wand je nach einer oder zwei Lagen Quatersteinen ein Cedernbalken eingemauert, an welchen dann das Getäfel befestigt wurde (1 Kön. 6, 16—18). An diesem Getäfel waren Cherubim, Palmen, Coloquinthen und aufbrechende Blumen in halberhabener Arbeit ausgehauen und alles mit dickem Goldblech überzogen (1 Kön. l. c. 2 Chron. 3, 5. 7); mit solchem war auch der Fußboden bedeckt (1 Kön. 6, 29 f.), der im Heiligen mit Cypressenholz, im Allerheiligsten aber ebenfalls mit Cedernholz belegt war (1 Kön. 6, 14—22. 29 f.).

Das Goldblech wurde mit goldenen Nägeln angeheftet (2 Chron. 3, 9), und wie dick es ungefähr gewesen sein möge, wird daraus ersichtlich, daß zur Vergoldung der 6 Quadrate von je 20 Ellen Länge und Breite im Allerheiligsten 600 Talente Goldes gebraucht wurden (2 Chron. 3, 8), wonach das Gold, das auf eine Quadratelle kam, 1/4 Talent, und somit, da das Talent 3000 Seckel wog, 750 Seckel betrug, was schon ein ziemlich starkes Goldblech gab, wenn man den Seckel zu einem Loth berechnet (vgl. Keil, der Tempel Salomo's S. 70.). Das Thor der Vorhalle war groß (Ezech. 40, 48) und hatte Thürflügel (2 Chron. 29, 7), aber nach Josephus keine Vorhänge (Antt. VIII. 3, 3) und stund nach 2 Chron. 29, 7 zu schließen immer offen. Die Thüre in's Heilige nahm den vierten Theil der Wand ein, und war somit 5 Ellen breit (1 Kön. 6, 33); sie hatte zwei Thürflügel von Cypressenholz, die aber in der Mitte gebrochen waren, so daß das ganze Thor aus vier Flügeln, zwei obern und zwei untern, bestund, die sich in goldenen Angeln bewegten, und mit denselben Bildwerken, wie das Getäfel im Innern des Tempels geziert und mit Goldblech überzogen waren (1 Kön. 6, 31 f. 7, 50). Vom Heiligen war das Allerheiligste durch eine Mauer getrennt, die als sich von selbst verstehend, nicht besonders genannt wird, und aus der man nur in Folge unrichtiger Deutung von 1 Kön. 6, 16 eine Wand aus Cedernholz von 20 Ellen Höhe (Winer, Realwörterb. II. 572. 575) gemacht hat (vgl. Thenius, zu 1 Kön. 6, 16). Die Thüre in dieser Mauer nahm den fünften Theil derselben ein, und war somit 4 Ellen breit; sie hatte zwei Thürflügel von wildem Oelbaumholz, die sich ebenfalls in goldenen Angeln bewegten und mit denselben Bildwerken, wie die Thürflügel am Heiligen geziert, und mit Goldblech überzogen waren (1 Kön. 6, 31 f. 7, 50); sie stund aber immer offen, und die Thüröffnung war nur durch einen Vorhang bedeckt, der nach 2 Chron. 3, 14 aus demselben Stoffe bestund und dieselben künstlichen Gebilde hatte, wie der Abtheilungsvorhang in der Stiftshütte (s. d. A.). In Verbindung mit diesem Vorhange werden noch goldene Ketten genannt (1 Kön. 6, 21), von denen aber aus den Texteswort nicht klar wird, wozu sie gedient haben (vgl. übrigens Thenius zu 1 Kön. 6, 21). Das Dach des Tempels bestund aus Cedernholz, war aber nicht, wie Hirt behauptete, ein Giebeldach, und noch weniger ein mit Blitzableitern versehenes, wie Michaelis meinte (vgl. Keil, der Tempel Salomo's S. 65. 67), sondern ein flaches, ohne Zweifel mit einer Brustwehr versehenes Dach, wie die morgenländischen Dächer überhaupt, es bestund aus aneinandergereihten Cedernbalken mit schwacher Wölbung aufwärts, über welche zur Abhaltung der Nässe ein Estrich ausgebreitet wurde (vgl. Thenius, der Tempel S. 34). Da die Höhe des ganzen Tempelhauses zu 30 Ellen angegeben wird (1 Kön. 6, 2), das Allerheiligste aber einen vollkommenen Cubus bildete und nur 20 Ellen hoch war (1 Kön. 6, 20), so muß über demselben noch ein Obergemach von etwa 9 Ellen Höhe sich befunden haben, welches wahrscheinlich 2 Chron. 2, 9 unter עֲלִיּוֹת gemeint ist. Ueber seine Bestimmung sagt zwar der Text nichts; es ist aber höchst wahrscheinlich, daß die nach Jerusalem gebrachten Theile und Geräthe der mosaischen Stiftshütte (1 Kön. 8, 4) dort aufbewahrt wurden. Das Heilige und Allerheiligste, also die Süd-, West- und Nordseite, umgab ein Anbau mit drei Stockwerken, von denen das untere fünf, das mittlere sechs und das obere sieben Ellen breit war, indem die Mauer des Heiligthums an der äußeren Seite bei jedem Stockwerke um eine Elle abnahm und dadurch Absätze bildete, auf denen die Deckenbalken der Stockwerke ruhten. Die Höhe dieses Anbaues mag, da jedes Stockwerk im Lichten fünf Ellen hoch war, mit den Zwischenlagen und dem Dache etwa 18 Ellen betragen haben, so daß das Tempelhaus selbst, dessen Eindachung etwa zwei Ellen betragen mochte, noch gegen 14 Ellen über denselben hinausragte. Und hier über diesem Anbaue waren dann die Fenster für das Heilige und für das Obergemach des Allerheiligsten angebracht, über deren Beschaffenheit bloß gesagt wird, es seien Fenster mit verschlossenem Gebälke (חַלּוֹנֵי שְׁקֻפִים

אֲטֻמִים) gewesen (1 Kön. 6, 4), worunter man wahrscheinlich hölzernes Gitterwerk zu denken hat, das möglichst wenig Licht in's Innere ließ. Auch konnten hier, da das Allerheiligste im Lichten 20 Ellen hoch war, die für dasselbe nöthigen Luftzüge angebracht werden. Nach Ezech. 41, 6 (vgl. Peschito und Böttcher, Proben alttest. Schrifterklärung S. 260 f.) hatte jedes der drei Stockwerke 30 Gemächer, die mit einander in Verbindung stunden, je ein Fenster hatten und wohl hauptsächlich zur Aufbewahrung von Tempelschätzen dienten (vgl. Thenius, der Tempel. S. 33). Der Eingang zu diesem Anbaue befand sich mitten in der südlichen Seite und eine Wendeltreppe in der äußeren Mauer führte vom unteren Stockwerke in das mittlere und obere (1 Kön. 6, 8); daß Ezechiel (41, 11) auch an die Nordseite einen solchen Eingang setzt, geschieht wohl nur der Symmetrie wegen. Ob die Gemächer des unteren Stockwerkes auch mit dem Heiligen durch eine Thüre verbunden gewesen seien, wie Thenius annimmt (a. a. O. S. 33 f.), läßt sich wenigstens bezweifeln, da in den Beschreibungen des salomonischen und ezechielischen Tempels nichts davon gesagt wird. Die Eindeckungen der Stockwerke bestunden aus Cedernholz (1 Kön. 6, 10), und über die oberste, welche zugleich das Dach des Anbaues bildete, wird zur Abhaltung der Nässe wohl ein Estrich gekommen sein. Auf dieses Dach führte ohne Zweifel die Fortsetzung der Wendeltreppe zum oberen Stockwerke, und auf das Dach des Tempelhauses selbst wahrscheinlich eine im Obergemach über dem Allerheiligsten angebrachte Wendeltreppe (Thenius a. a. O. S. 34 f.). Vor der Vorhalle waren zwei große Säulen aufgerichtet, die eine zur Rechten, die andere zur Linken, jene hieß Jachin (יָכִין), diese Boas (בֹּעַז); beide waren aus Erz gegossen, 18 Ellen lang, inwendig hohl, hatten 12 Ellen im Umfange, 4 Ellen im Durchmesser, und die Dicke des Erzes betrug 4 Fingerbreiten (1 Kön. 7, 15—22. 2 Chron. 4, 12 f.). Ob diese Säulen zur Vorhalle selbst gehört und etwa das Dach derselben (von Meyer Bibeldeutungen S. 285), oder die Oberschwelle ihres Portals getragen (Thenius zu 1 Kön. 7, 20), oder ob sie frei vor demselben gestanden, ist streitig; für Letzteres spricht indessen das לִפְנֵי הַבַּיִת (2 Chron. 3, 15), und die älteren Beschreibungen des Tempels stimmen fast alle damit überein (vgl. Keil, der Tempel Sal. S. 80). Auf beide Säulen kamen aus Erz gegossene fünf Ellen hohe Aufsätze oder Capitäle, die nicht aus Einem Gusse mit den Säulen bestunden, sondern abgesondert gegossen und den Säulen erst aufgesetzt wurden, wie aus 1 Kön. 7, 16. 2 Kön. 22, 17. 2 Chron. 3, 15. 4, 19. Jerem. 52, 22 erhellt. Ueber die Gestalt derselben sind die Textesworte etwas dunkel, und haben vielleicht durch Abschreiber gelitten, und es läßt sich aus ihnen nur so viel mit einiger Sicherheit entnehmen, daß die Capitäle bauchig oder wulstig waren, und an denselben zur Verzierung Granatäpfelreihen, netzförmige Geflechte und lilienartiges Blumenwerk sich befanden; Granatäpfel werden jeder Säule 200 zugetheilt, und sie waren nach Jerem. 52, 23 in 2 Reihen geordnet. Die Säulen stunden wahrscheinlich auf einem Sockel, etwa eine Elle hoch und hatten dann im Ganzen eine Höhe von 24 Ellen. Ihre Namen sind sicher nicht die Namen der Baumeister (Gesenius) oder gar etwa junger Söhne Salomo's (Ewald, Geschichte Israels III. 44), sondern drücken die fromme Zuversicht auf die beständige Dauer des Tempels aus: „er gründet“ (יָכִין) „mit Kraft“ (בעז), statt בֹּעַז ist nämlich ohne Zweifel בְּעֹז zu lesen, wie schon von Ephräm geschieht, wenn er zu 1 Kön. 7, 21 bemerkt: Vocavit nomen unius Jachin, id est stabiliat, vox est optantis, aedificium fore stabile et firmum, et vocavit nomen alterius Beos, id est in fortitudine, adeo ut simul juncta integram orationem efficiant petentis firmitatem et stabilitatem (Opp. ed. Rom. tom. I. Syr. Lat. p. 460). — Der Tempel hatte zwei Vorhöfe (שְׁתֵּי חֲצֵרוֹת 2 Kön. 21, 5. 23, 12. 2 Chron. 33, 5), der eine war für die Priester bestimmt (חֲצַר הַכֹּהֲנִים 2 Chron. 4, 9) und hieß auch der innere (הֶחָצֵר הַפְּנִימִית 1 Kön. 6, 36) und der obere Vorhof (הֶחָצֵר

הָעֶלְיוֹן Jerem. 36, 10), woraus erhellt, daß der andere, der auch der große Vorhof (הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה 2 Chron. 4, 9) genannt wurde, für das Volk bestimmt war, tiefer lag als der Priestervorhof und nicht unmittelbar an das Tempelhaus grenzte, weßhalb er von Ezechiel auch ausdrücklich der äußere Vorhof genannt wird (10, 5. 40, 17. 42, 7. 14. 44, 19. 46, 20). Der neue Vorhof (הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה), vor welchem König Josaphat betete (2 Chron. 20, 5), ist nicht ein dritter Vorhof, weil noch weit später unter Manasse und Josia nur zwei Vorhöfe vorhanden sind (2 Kön. 21, 5. 23, 12), sondern wahrscheinlich der innere Vorhof, schwerlich der äußere; wie Thenius will (zu 1 Kön. 6, 36), nur in erneuerter Gestalt. Dieser innere Vorhof lag vor dem Eingange des Tempelhauses (1 Kön. 8, 64) und war mit Steinen gepflästert (2 Chron. 7, 3). Die Worte: „Er baute den innern Vorhof mit drei Reihen von gehauenen Steinen und einer Reihe von Cedernbalken" (1 Kön. 6, 36) können sich wohl nur auf die Umgrenzung des Vorhofes beziehen und wollen wahrscheinlich sagen, dieselbe habe aus drei auf einander liegenden Reihen von Quatersteinen, welche zugleich die Erhöhung gegen den äußeren Vorhof bildeten, und einem darüber gestellten Geländer von Cedernholz bestanden, welches zugleich die Stelle der Wand auf allen vier Seiten vertrat und auch das Tempelhaus mit umgab (vgl. Keil a. a. O. S. 115). Die Größe dieses Vorhofes wird nicht angegeben, beim ezechielischen Tempel hatte derselbe 100 Ellen Länge und Breite (40, 47); denkt man diesen Raum als vor dem Tempelhause liegend, so bekommt der Vorhof, sofern er auch das Tempelhaus umschließt, ungefähr die doppelte Länge, und dafür sprechen die Maßverhältnisse beim Vorhofe der Stiftshütte, dessen Länge das doppelte von seiner Breite betrug. Der äußere oder große Vorhof war mit Mauern umgeben, wie sich aus Ezech. 40, 5 und daraus ergibt, daß Thore desselben erwähnt werden (2 Chron. 4, 9). An diesen Mauern hin waren Gebäude, nach Jerem. 35, 4 zu schließen, mit mehreren Stockwerken aufgeführt, in denen sich viele Zellen (לְשָׁכוֹת) befanden, die zu verschiedenartigen Vorrathskammern (1 Chron. 26, 15. 2 Chron. 31, 11. Neh. 10, 38—40), zu Wohnungen für Priester und Tempeldiener (Jerem. 35, 4. Ezech. 40, 44—46. Neh. 3, 30), vielleicht sogar zu Erholungsörtern (Jerem. 35, 2. vgl. Thenius, der Tempel S. 37) dienten. Einige derselben werden gelegenheitlich erwähnt, ohne daß jedoch ihre Lage näher angegeben würde, z. B. die Zelle Nethanmelechs, bei welcher eine Zeit lang die der Sonne geweihten Rosse sich befanden (2 Kön. 23, 11), die Zelle der Söhne Hanans, die Zelle der Fürsten, die Zelle des Thürhüters Maaseja (Jerem. 35, 4), die Zelle Gemaria's (Jerem. 36, 10). Nach Ezech. 40, 6 ff. hatte der Vorhof drei Haupteingänge, an der Nord-, Ost- und Südseite, je in der Mitte, zu denen man auf sieben Stufen hinaufstieg, und denen an den entsprechenden Seiten des innern Vorhofes die drei Eingänge zu diesem gegenüber standen; außerdem hatte aber der große Vorhof noch einen Nebeneingang, zu dem eine Straße von der Unterstadt heraufführte (Thenius, der Tempel), auf welcher ohne Zweifel Opferthiere, Holz und andere Tempelbedürfnisse zugeführt wurden, die nicht wohl über die Stufen bei den übrigen Eingängen gebracht werden konnten. Der herodianische Tempel hatte auf der Ostseite vor dem äußeren Vorhofe eine Halle, welche die Halle Salomo's genannt wurde (Joh. 10, 23) und von Josephus als ein Werk Salomo's bezeichnet wird (Antt. XX. 9, 7), welche also bei der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer stehen geblieben wäre. Allein da Esra's Bericht über die Entstehung des zweiten Tempels nichts von einer solchen Halle weiß und die gänzliche Zerstörung des salomonischen Tempels voraussetzt, so wird die berührte Angabe des Josephus den übrigen Unrichtigkeiten beizuzählen sein, die in seiner Beschreibung des salomonischen Tempels vorkommen. — Die Geräthe des Tempels waren der Hauptsache nach dieselben, nur zum Theil vergrößert und vervielfältigt, wie in der mosaischen Stiftshütte. In der hinteren Abthei-

lung oder im Allerheiligsten war die Bundeslade (s. d. A.), wie früher in der Stiftshütte, nur wurden die Tragstangen verlängert, so daß ihre Enden am Eingang des Heiligen durch die Thüre des Allerheiligsten noch gesehen werden konnten, in der Vorhalle aber nicht mehr (1 Kön. 8, 8. 2 Chron. 5, 9). Neben der Bundeslade stunden zwei große 10 Ellen hohe Cherubim von wildem Oelbaumholz, mit Gold überzogen, je einen ihrer Flügel breiteten sie über die Bundeslade aus, so daß sie über derselben einander berührten und der andere war gegen die Seitenwand ausgestreckt und berührte sie, so daß die beiden ausgestreckten Flügel von einem Ende bis zum anderen ebenfalls 10 Ellen maßen, wie die Höhe der Cherubim (1 Kön. 6, 26 f.); sie stunden aufrecht („auf ihren Füßen") und „ihr Angesicht war gegen das Haus gerichtet" (2 Chron. 3, 13), d. h. gegen den Großraum des Tempels oder das Heilige. Im Heiligen war der Rauchaltar, der wahrscheinlich dieselbe Beschaffenheit hatte, wie in der Stiftshütte, und eben darum nicht näher beschrieben wird (s. Stiftshütte); nach Ezech. 41, 22 wäre er drei Ellen hoch und zwei Ellen lang und breit (LXX) gewesen. Statt des einen Leuchters der Stiftshütte waren aber im salomonischen Tempel zehn goldene Leuchter, fünf zur Rechten und fünf zur Linken (1 Kön. 7, 49. 2 Chron. 4, 7), die ebenfalls nicht näher beschrieben werden, und darum ohne Zweifel dem mosaischen völlig nachgebildet zu denken sind. Ebenso waren nach 2 Chron. 4, 8. auch zehn Tische für die Schaubrode vorhanden, fünf zur Rechten und fünf zur Linken, die wohl wieder aus demselben Grunde, wie die Leuchter nicht näher beschrieben werden; daß 1 Kön. 7, 48 nur der Tisch für die Schaubrode genannt wird, erklärt sich hinlänglich daraus, daß regelmäßig nur ein Tisch mit Schaubroden belegt wurde, so wie in der Regel auch nur Ein goldener Leuchter angezündet wurde (2 Chron. 13, 11), obwohl zehn vorhanden waren (vgl. Keil a. a. O. S. 109 f.). Zu diesen Hauptgeräthen kamen noch viele Nebengeräthe, wie Lichtscheeren (מֶלְקָחַיִם), Becken (סִפּוֹת), Messer (מְזַמְּרוֹת), Schalen (מִזְרָקוֹת, deren Salomo für die zehn Tische hundert machen ließ), Schüsseln (כַּפּוֹת), Kohlenpfannen (מַחְתּוֹת), alles von reinem Golde (1 Kön. 7, 49 f. 2 Chron. 4, 21 f.). Später kamen noch silberne Becken und andere goldene und silberne Geräthe hinzu (2 Kön. 12, 14), namentlich Töpfe (סִירוֹת) und Kannen (מְנַקִּיּוֹת), dergleichen von Nebukadnezar auch nach Babel gebracht wurden (Jerem. 52, 19). Im Vorhofe der Priester war der Brandopferaltar, welcher 1 Kön. 8, 64. 2 Kön. 16, 14 f. einfach der eherne Altar genannt wird, ohne weitere Angabe über seine Beschaffenheit und Größe, nach 2 Chron. 4, 1. aber 20 Ellen lang und breit und 10 Ellen hoch war. Er war ohne Zweifel jenem in der Stiftshütte nachgebildet und bestund in einer viereckigen Einfassung von großen ehernen Platten, die dann mit Steinen und Erde ausgefüllt wurde, und so auch hier der Vorschrift Exod. 20, 21. Genüge geschah. Da er beträchtlich hoch war, hatte er noch mehr als der mosaische eine ihn umgebende Bank nöthig, auf welcher der Priester stehen konnte, der irgend eine Verrichtung auf ihm vorzunehmen hatte; dieselbe mußte aber hier über der mittleren Höhe des Altars angebracht sein, und da der Aufgang zu derselben nur eine schiefe Ebene sein und nicht in Stufen bestehen durfte (Exod. 20, 23), so war er ohne Zweifel aus Erde und Steinen hergestellt. Wie weit die Beschreibung des ezechielischen Brandopferaltares (Ezech. 43, 13—17), bei welchem man z. B. auf Stufen zu der Bank hinaufstieg, dem salomonischen entspreche, wird sich bis ins Einzelne schwerlich mehr ausmachen lassen. Die Nebengeräthe dieses Altares waren fast durchweg dieselben, wie schon beim Brandopferaltar in der Stiftshütte (s. d. Art.). Zwischen diesem Altar und dem Tempelhause war ein großes Gefäß, welches an die Stelle des Waschbeckens (כִּיּוֹר) in der Stiftshütte getreten war, nämlich das sog. eherne (יָם הַנְּחֹשֶׁת) oder gegossene Meer (יָם מוּצָק). Es war, wie schon die Benennung anzeigt, aus Erz gegossen, eine Handbreite dick und

fünf Ellen tief, hatte 10 Ellen im Durchmesser und 30 Ellen im Umfange. Der obere Rand hatte die Gestalt einer aufgeblühten Lilie, und unter demselben zogen sich zwei Reihen von Coloquinthen als Verzierung rings um dasselbe herum; sie bestunden aus Einem Gusse mit ihm, und es kamen je zehen auf den Raum einer Elle (1 Kön. 7, 23—25). Daß 2 Chron. 4, 3. statt der Coloquinthen (פְּקָעִים) Rinder (פְּקָרִים) genannt werden, beruht wohl nur auf einem Versehen der Abschreiber; denn zehen Rinder, wenn sie nicht ganz unschicklich en miniature vorhanden sein sollten, hatten auf einer Elle nicht Raum, wohl aber zehen Coloquinthen. Das Gefäß hielt 2000 (1 Kön. 7, 26), oder 3000 (2 Chron. 4, 5) Bath Wassers, und sein Fußgestell bildeten 12 eherne Rinder, die es auf ihrem Rücken trugen und so gestellt waren, daß immer je drei Rinder neben einander nach einer der vier Himmelsgegenden schauten. Da ausdrücklich bemerkt wird, daß es zum Waschen für die Priester gedient habe, so muß bei der beträchtlichen Höhe des Gefäßes irgend eine Vorrichtung zum Ablassen des Wassers vorhanden gewesen sein; worin sie bestanden habe, läßt sich nicht entscheiden, wahrscheinlich in Hähnen, die unten an dem Gefäße angebracht waren. Neben diesem großem Gefäße stunden noch zehen kleinere eherne Waschbecken (כִּיּוֹרוֹת נְחֹשֶׁת), fünf zur Rechten und fünf zur Linken, sie ruhten auf wagenartigen ehernen Gestellen (מְכֹנוֹת), vier Ellen lang und breit und drei Ellen hoch, von je vier anderhalb Ellen hohen ehernen Rädern getragen. Die Seitenwände bestunden aus ehernen Platten, die zwischen Randleisten eingefügt waren, und es befanden sich auf denselben Bilder von Löwen, Rindern und Cherubim, und herabhängende Kränze in halberhabener Arbeit als Verzierung. Die Becken selbst werden nicht genau beschrieben, sondern nur bemerkt, daß jedes vier Ellen weit gewesen sei und 40 Bath Wassers gefaßt habe (1 Kön. 7. 38), und daß sie zum Waschen des Opferfleisches gedient haben, während das eherne Meer zum Waschen der Priester bestimmt gewesen (2 Chron 4, 6). Am östlichen Eingange dieses Vorhofes fand sich auch das eherne Gestell (כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת), auf welchem Salomo bei der Einweihung seines Tempels sich befand (2 Chron. 6, 13), und welches in der Folge ohne Zweifel der gewöhnliche Standort des Königs im Heiligthum geblieben, und unter dem עַמּוּד gemeint ist, auf dem der König im Heiligthum zu stehen pflegte (2 Kön. 11, 14. 23, 3. 2 Chron. 23, 13). Daß aber dieser Standort nicht, wie Winer will (Realw. II. 576), im innern, sondern im äußeren Vorhofe am Eingang in den inneren sich befunden habe, erhellt aus dem בְּתוֹךְ הָעֲזָרָה 2 Chron. 6, 13. und aus 2 Chron. 23, 13. Zur Zeit des Königs Joas wurde in diesen Vorhof nordwestlich vom Altare auch noch ein Kasten gestellt, in den die freiwilligen Beiträge zum Zwecke der Tempelreparaturen gethan wurden (2 Kön. 12, 10). Bei der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer unter Nebukadnezar im eilften Regierungsjahre des jüdischen Königs Zedekia wurde auch dieser Tempel zerstört, nachdem er nur 418 Jahre gestanden. Von den zahlreichen Schriften über denselben oder einzelne seiner Theile finden sich die bedeutenderen verzeichnet in Winers Realwörterbuch (Art. Tempel). II. **Serubbabelischer Tempel.** Im ersten Jahre seiner Regierung (536 vor Chr.) ertheilte der Perserkönig Cyrus den hebräischen Exulanten in Babylon die Erlaubniß, in ihr Vaterland zurückzukehren, und die heilige Stadt und den zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Zu letzterem Behufe gab er ihnen nicht nur die nach Babel abgeführten Tempelgeräthe wieder zurück (Esr. 1, 7 ff. 5, 14 ff. 6, 5), sondern wies ihnen sogar Geldmittel aus dem königlichen Schatze an (Esr. 6, 4), und gab selbst die Bestimmung, daß das neue Heiligthum nach größeren Dimensionen, als das salomonische, aufgeführt werde, nämlich 60 Ellen breit und hoch, wonach die Länge, die nicht angegeben wird, nach den alten Verhältnissen 120 oder 180 Ellen hätte betragen müssen. Allein obgleich zu jener königlichen Geldanweisung noch ansehnliche Beiträge von reichen Israeliten kamen (Esr. 1, 6), so reichten doch die

vorhandenen Mittel nicht so weit, daß man auch nur die Maße des salomonischen Tempels zu Grunde legen konnte. Das neue Heiligthum wurde daher erheblich kleiner angelegt als das salomonische, so daß alte Leute, welche den früheren Tempel noch gesehen hatten, bei der Grundlegung des neuen in ein lautes Weinen ausbrachen (Esr. 3, 12. vgl. Haggai 2, 3). Seine Größe wird zwar nirgends bestimmt angegeben, doch scheint die Bemerkung des Herodes, daß der serubbabelische Tempel um 60 Ellen zu niedrig sei (Jos. Antt. XV. 11, 1), zu dem Schlusse zu berechtigen, daß er etwa 40 Ellen hoch gewesen sei, denn Herodes gab ihm eine Höhe von 100 Ellen. Zum Baue selbst trafen Serubbabel und Josua gleich nach der Rückkehr aus dem Exil die nöthigen Vorkehrungen, bedienten sich, wie einst Salomo, der Beihülfe phönizischer Werkleute (Esr. 3, 7 ff.) und legten schon im zweiten Jahre nach der Rückkehr den Grund zum Gebäude (534 v. Chr.). Die Fortsetzung der Arbeit wurde jedoch bald durch die Eifersucht der Samaritaner, welche an derselben ebenfalls Theil nehmen wollten, aber abgewiesen wurden (Esr. 4, 1—3), vielfach gehindert, und sogar auf längere Zeit ganz unterbrochen, so daß der Bau während der Regierung der Könige Cambyses und Smerdes gar nicht fortgesetzt werden konnte. Die Samaritaner verdächtigten nämlich die Juden am persischen Hofe als ein unruhiges aufrührerisches Volk und legten der unternommenen Wiederherstellung ihrer Hauptstadt und ihres Heiligthums aufrührerische Absichten unter (Esr. 4, 6 ff.). Erst im zweiten Jahre des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) wurde von neuem begonnen und endlich im 6. Jahre desselben Königs (515 v. Chr.) der Tempel vollendet (Esr. 4, 24, 6, 15). Ueber seine Beschaffenheit fehlt es an genaueren Nachrichten. Ohne Zweifel war er auf der Stelle und nach dem Muster des salomonischen Tempels gebaut und wird eben deßhalb in den späteren biblischen Büchern nicht näher beschrieben. Es kommen in letzteren wie auch bei Josephus nur gelegenheitliche Aeußerungen und Andeutungen in Betreff desselben vor. Ihnen zufolge fehlte im zweiten Tempel das wichtigste gottesdienstliche Geräthe, die Bundeslade, und war somit das Allerheiligste völlig leer. Dem Thalmud zufolge befand sich an ihrer Stelle nur ein Stein (אבן שתייה, Grundstein), drei Finger hoch, auf den der Hohepriester das Rauchfaß stellte, wenn er mit demselben ins Allerheiligste kam (Joma V, 2). Außerdem nennt der Thalmud, unter Hinweisung auf אכבד statt אכבדה Haggai 1, 8., noch vier weitere Dinge, die sich im ersten Tempel befunden, im zweiten aber gemangelt haben, nämlich das heilige Feuer, die Schechina, den heiligen Geist und das Urim und Thummim; das fehlende ה in jenem Worte, das als Zahlzeichen 5 bedeutet, zeigt das Fehlen dieser Dinge im zweiten Tempel an (Joma 21, b). Im Heiligen desselben war neben dem goldenen Rauchaltar nur noch ein goldener Leuchter und ein vergoldeter Schaubrodtisch (1 Maccab. 1, 21 f. 4, 49). Im Vorhofe war ein Brandopferaltar aus Steinen errichtet (1 Maccab. 4, 46 f.), und ein Waschbecken (כִּיּוֹר) „zwischen der Vorhalle und dem Altare, mehr gegen Süden“ (Middoth III, 6. vgl. Sir. 50, 3), und dieser Vorhof muß, da der Tempel mehr als einen Vorhof hatte (*αὐλαί* 1 Maccab. 4, 38. 48), als der innere oder Priestervorhof gedacht werden. In diesen Vorhöfen befanden sich auch Zellen (*παστοφόρια* 1 Maccab. 4, 38), ohne Zweifel zu ähnlichem Zwecke, wie im salomonischen Tempel, und nach Josephus auch Säulenhallen (*στοαὶ* Antt. XI. 4, 7). Durch Antiochus Epiphanes wurde dieser Tempel geplündert (1 Maccab. 1, 21 ff.), durch Judas Maccabäus aber nach ungefähr dreijähriger Unterbrechung des Opferdienstes wieder gereinigt und geweiht (1 Maccab. 4, 36 ff.). Später ließ Alexander Jannäus zwischen dem innern und äußern Vorhofe ein hölzernes Gitterwerk aufführen (Jos. Antt. XIII. 13, 5). Ungefähr 40 Jahre nachher belagerte und eroberte Pompejus den Tempel und betrat selbst das Allerheiligste (Jos. Antt. XIV. 4, 2 ff.), und gegen drei Decennien später erstürmte auch Herodes den Tempel, wobei einige Hallen desselben zerstört wurden (Jos. Antt. XIV. 16, 2). Nach 2 Maccab. 3, 2. 3. 12. stund dieser Tempel in großem Ansehen, so daß selbst

Heiden aus entlegenen Gegenden ihn besuchten und mit reichen Gaben beschenkten. Der Schatz desselben, dessen schon Nehemia gedenkt (בֵּית הָאוֹצָר Neh. 10, 39), wurde daher im Laufe der Zeit sehr reich, da zu der jährlichen Tempelsteuer, die alle Juden im Betrage vom Drittel eines Sekels (Neh. 10, 33) zu entrichten hatten, noch gar viele und bedeutende freiwillige Geschenke von Juden, Proselyten und Heiden hinzukamen. Es ist daher begreiflich, daß derselbe später auch die Habgier auswärtiger Feinde reizte und gelegenheitlich auch geplündert wurde, was jedoch Pompejus nach jener Eroberung des Tempels unterließ. III. **Herodianischer Tempel.** Statt des serubbabelischen Tempels beschloß Herodes im 18. Jahre seiner Regierung, im 20. vor Christi Geburt, einen weit größeren und prachtvolleren zu bauen (Jos. Antt. XV. 11, 1). Um aber dem Mißtrauen der Juden zu begegnen, welche besorgten, er möchte den Tempel wohl abbrechen, aber nicht wieder aufbauen können, traf er zuerst großartige Vorbereitungen, welche das Gelingen des Unternehmens in Aussicht stellten (Jos. Antt. XV. 11, 2), und dann ließ er nicht den ganzen Tempel auf einmal abbrechen, sondern nur je einen einzelnen Theil, und erst wenn derselbe neu hergestellt war, wurde wieder ein weiterer Theil abgebrochen, so daß die Sache auch nur als ein Umbauen des zweiten Tempels sich ansehen läßt, und daher auch der herodianische Tempel füglich der zweite Tempel genannt werden kann, wie solches auch schon von den Thalmudisten regelmäßig geschieht (cf. H. Reland, antiq. vet. Hebr. I. 6, 2. Carpzov, Apparat. p. 296 sq.). Das Tempelhaus selbst wurde in anderthalb Jahren, und die Vorhöfe in 8 Jahren vollendet (Jos. Antt. XV. 11, 5. 6.), an Verschönerung aber des Tempels und Aufführung von Nebengebäuden wurde noch fortgearbeitet (mit Unterbrechungen) bis in die Zeit des Procurators Albinus (64 n. Chr.), wo dann durch die gänzliche Vollendung aller Gebäude auf einmal 18000 Arbeiter verdienstlos wurden (Jos. Antt. XX. 9, 7). Dieser Tempel, der von Fl. Josephus (Antt. XV. 11. u. Bell. Jud. V. 5) und im Thalmud (Tract. Middoth) ziemlich ausführlich beschrieben wird, hatte drei Vorhöfe, von denen nach dem Tempelhause hin jeder nähere höher lag, als der entferntere, und das Tempelhaus wiederum höher als alle Vorhöfe. Der erste Vorhof, der sog. **Vorhof der Heiden**, den die äußerste Mauer einschloß, bildete ein Quadrat, dessen Seiten je ein Stadium lang waren, so daß der Umfang des ganzen Tempels vier Stadien oder eine halbe römische Meile betrug; er umgab die übrigen Vorhöfe und das Tempelhaus von allen Seiten, und wird im Thalmud הר הבית (z. B. Middoth I. 1. 2. 3. u. ö.), von Josephus *τό πρῶτον ἱερόν* oder *τὸ ἔξωθεν ἱερόν* genannt (z. B. Antt. XX. 9, 7. Bell. Jud. IV. 5, 1. V. 5, 2). Innerhalb desselben aber nicht genau in der Mitte, sondern mehr gegen die nördliche Grenzmauer hin, erhob sich der Grund um einige Stufen (*βαθμῖσιν ὀλίγαις*), und auf der obersten lief ein steinernes Gitterwerk (*λίθινος δρύφακτος*), von den Rabbinen סורג genannt (Middoth II. 3), drei Ellen hoch, rings herum, welches Eingänge hatte, an denen Säulen mit griechischen und lateinischen Inschriften stunden, die allen Nichtjuden den weiteren Eintritt bei Todesstrafe untersagten (Jos. Bell. Jud. V. 5, 2. Middoth II. 3). Bis hieher durften auch die Heiden kommen und darum eben wird der Raum von der äußeren Grenzmauer bis zu diesem Gitterwerk gewöhnlich der Vorhof der Heiden genannt, wiewohl sich H. Reland gegen diese Benennung erklärt (Antiq. sacr. vet. Hebr. I. 8, 9). Der Fußboden war mit bunten Steinen gepflastert (Bell. Jud. V. 5, 2) und er hatte mehrere Thore, nach Middoth I. 3. zwei gegen Süden, eines gegen Westen, eines gegen Norden und eines gegen Osten; Josephus dagegen, der sich übrigens etwas ungenau ausdrückt, bringt an die Westseite allein vier Thore, und an die Südseite wiederum Thore (*πύλαι*, nicht bloß Ein Thor), von der Nord- und Ostseite aber schweigt er. An letzterer war jedoch gerade das Hauptthor dieses Vorhofes und somit des ganzen Tempels, von den Rabbinen das Thor Susan genannt (vgl. Lundius, die jüdischen Heiligthümer, Bd. II. c. 27. nr. 63 ff.), und wahrscheinlich einerlei mit der *θύρα ὡραία*, porta

speciosa der Apostelgesch. (3, 2). Auf drei Seiten hatte dieser Vorhof doppelte, auf der vierten südlichen aber dreifache Säulenhallen, von denen die auf der östlichen Seite die Halle Salomo's (Joh. 10, 23. Apg. 3, 11. 5, 12) genannt wurde. Die doppelten Hallen hatten drei, die dreifache Halle aber vier Säulenreihen. Die Säulen waren 25 Ellen hoch, Monolithen vom schönsten weißen Marmor (Bell. Jud. V. 5, 2), und erreichten, die Capitäle und Sockel mitgerechnet, eine Höhe von mehr als fünfzig Ellen, waren sehr dick und trugen ein flaches Dach von Cedernholz. Jede Halle war 30 Ellen breit, die mittlere aber auf der Südseite hatte eine Breite von 45 Ellen, und ihre Säulen sammt den Sockeln und Capitälern waren 100 Ellen hoch (Antt. XV. 11, 5. Bell. Jud. V. 5, 2); sie hieß auch die königliche Halle (*βασιλικὴ στόα*), und es war hier wahrscheinlich auch das *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (Matth. 4, 5), wenigstens sah man von hier in eine Schwindel erregende Tiefe hinab (Jos. Antt. XV. 11, 5). In diesem Vorhofe war den Rabbinen zufolge auch eine Synagoge, ferner Wohnungen für die Dienst thuenden Leviten zum Essen und Schlafen, endlich der Tempelmarkt mit den חנויות (tabernae), wo Opferthiere und sonstiges Opfermaterial, wie Wein, Oel, Mehl &c. feil geboten, und auch Geldwechselgeschäfte getrieben wurden (cf. Reland, antiq. sacr. vet. Hebr. I. 8, 6 sq. Lightfoot, descriptio templi Hieros. c. 9). Von dem vorgenannten Gitterwerke, das die innere Grenze dieses Vorhofes bildete, führten noch 14 weitere Stufen auf eine 10 Ellen breite Fläche, im Thalmud חיל (Zwinger) genannt (Middoth II. 3. Chelim I. 8), welche die übrigen Vorhöfe mit dem Tempelhause, von Josephus *τὸ δεύτερον ἱερόν* genannt (z. B. Bell. Jud. V. 5, 2), umschloß. An der inneren Grenze dieses Zwingers führten fünf (Bell. Jud. l. c.) oder zwölf (Middoth II. 3) Stufen zu der zweiten Mauer, welche außerhalb 40, innerhalb aber 25 Ellen hoch war, indessen auch nach außen wegen der vorgelegten Stufen weniger hoch schien (Bell. Jud. l. c.). Innerhalb dieser Mauer war von der östlichen Grenzlinie an, welche 135 Ellen betrug, ein viereckiger Platz, der auch 135 Ellen Länge hatte, somit ein vollkommenes Quadrat bildete, und Vorhof der Weiber (עזרת הנשים Middoth II. 5. *γυναικωνῖτις* Jos. l. c.) hieß. Er hatte drei Thore eines gegen Süden, eines gegen Norden und eines gegen Osten (Bell. Jud. l. c.), und in seinen vier Ecken vier Zellen von je vierzig Ellen; die südöstliche war die Zelle der Nasiräer (לשכת הנזירים), die nordöstliche die Holzzelle (לשכת העצים), die nordwestliche die Zelle der Aussätzigen (לשכת מצורעים), und die südwestliche diente zur Aufbewahrung von Wein und Oel und hieß deßwegen לשכת בית שמניה (Middoth II. 5). Außerdem hatte er einfache Säulenhallen mit schönen großen Säulen (Bell. Jud. l. c.), und an der Mauer hin waren Gallerien (צוצרה) gebaut, die für die Weiber bestimmt waren, während sich die Männer unten befanden (Middoth l. c.). In diesem Vorhofe waren auch die 13 Opferkästen mit posaunenähnlichen Oeffnungen (שופרות) zur Aufnahme der freiwilligen Beiträge für den Tempel (Schekalim VI. 1. 5), die wahrscheinlich auch unter dem *γαζοφυλάκια* des Josephus (Bell. Jud. V. 5, 2) und dem collectiv gebrauchten *γαζοφυλάκιον* Marc. 12, 41. Luc. 21, 1. gemeint sind. An der Westseite befand sich der Eingang in den großen Vorhof, zu dem man auf 15 (Bell. Jud. V. 5, 3. Middoth II. 3) Stufen hinaufstieg, die aber nicht gerade und eckig, sondern halbkreisförmig waren, und auf denen die Leviten die 15 Stufenpsalmen sangen (Succa V. 4. Middoth II. 5). Dieser Vorhof war von Osten nach Westen 187 Ellen lang, und von Süden nach Norden 135 Ellen breit, und in den Vorhof der Israeliten (עזרת ישראל) und den Vorhof der Priester (עזרת כהנים) abgetheilt; jener lag östlich von diesem, war nur 11 Ellen lang (von O. nach W.) und durch ein steinernes Gitter, eine Elle hoch, von diesem getrennt. Dieser war also, im weiteren Sinne genommen, sofern er auch den Brandopferaltar und das Tempelhaus umgab, 176 Ellen lang, im beschränkteren Sinne aber, als eigentlicher Priestervorhof, reichte er vom Vorhof der Israeliten nur bis zum Raume des

Brandopferaltares hin, und war ebenfalls, wie der Vorhof der Israeliten, nur 11 Ellen lang; der Raum des Altares betrug dann 32 Ellen, zwischen ihm und der Vorhalle des Tempelhauses waren 22 Ellen, das Tempelhaus hatte eine Länge von 100 Ellen und hinter demselben war noch ein Raum von 11 Ellen (Middoth V. 1). Beide Vorhöfe waren mit Steinplatten belegt und mit einfachen Säulenhallen versehen, und an der Nord- und Südseite waren je drei große Zellen, im Ganzen also sechs, die theils zu Wohnungen für Priester, theils zu Vorrathskammern für Tempel und Opfergeräthe dienten (cf. Middoth V. 3 f.). Auf der Ostseite waren unterhalb gegen den Vorhof der Weiber zwei Zellen zur Aufbewahrung musicalischer Instrumente mit Ausgängen in den Weibervorhof (Middoth II. 6). Beide Vorhöfe hatten zusammen sieben Thore, drei gegen Norden, drei gegen Süden und eines gegen Osten (Middoth I. 4), Josephus nennt zwar 10 Thore, rechnet aber dabei die drei Thore des Weibervorhofes auch mit (Bell. Jud. V. 5, 2). Neun dieser Thore waren 30 Ellen hoch, 15 Ellen breit (nach Middoth II. 3. jedoch nur 20 Ellen hoch und 10 Ellen breit), und hatten je 2 Thürflügel, die, wie auch die Pfosten und Ueberschwellen, ganz mit Gold und Silber bedeckt und oben noch bis zu einer Höhe von 40 Ellen überbaut waren; und an jedem Thore stunden 2 Säulen von je 12 Ellen im Umfange. Das östliche Thor aber, das große Thor (שער הגדול Tamid III. 7) oder das Nicanorsthor (שער נקנור Middoth I. 4. II. 6. Schekal. VI. 3) genannt, bestund aus corinthischem Erz und hieß darum auch das eherne Thor (ἡ χαλκῆ πύλη Bell. Jud. II. 17, 3), war 50 Ellen hoch, 40 Ellen breit und noch reicher mit Gold und Silber verziert als die übrigen Thore (Bell. Jud. V. 5, 3). — Im Priestervorhof (im weiteren Sinne) befand sich der Brandopferaltar aus unbehauenen Steinen, nach Josephus 15 Ellen hoch und 50 Ellen lang und breit (Bell. Jud. V. 5, 6), nach Middoth III. 1. dagegen nur 32 Ellen lang und breit, und nach oben stufenweise je um eine Elle ringsum abnehmend, so daß der obere Raum, auf dem geopfert wurde, nur noch 24 Ellen im Quadrat betrug. Daß die Steine, aus denen der Altar bestund, kein Eisen berührt habe, bezeugen Josephus (Bell. Jud. V. 5, 6) und die Thalmudisten (Middoth III. 4) einstimmig, und ist mit Exod. 20, 22. (25) im Einklange. An der Südseite befand sich der schiefe Aufgang, 32 Ellen lang und 16 Ellen breit, ebenfalls aus unbehauenen Steinen (Middoth III. 3). Der Altar hatte wie jener in der Stiftshütte vier Hörner, und mit dem südwestlichen Horn stund eine Röhre mit einer doppelten Oeffnung in Verbindung, durch welche das an die südliche und westliche Seite des Altars gesprengte Blut in den Bach Kidron hinabgeleitet wurde (Middoth III. 1, 2). An derselben südwestlichen Ecke war auf dem Pflaster eine Marmorplatte, eine Elle lang und breit, die man wegheben, und in die Grube, in welche die Trankopfer flossen, hinabsteigen konnte, um sie zu reinigen (Midd. l. c.). An der Nordseite waren 24 eiserne Ringe im Pflaster befestigt, durch welche man die Opferthiere beim Schlachten festhielt; daneben waren 8 niedrige Säulen aufgerichtet, und auf dieselben Cedernbalken gelegt, an welche die geschlachteten Opferthiere aufgehängt wurden, und zwischen denselben stunden marmorene Tische zum Auflegen des Opferfleisches (Middoth III. 3, 5). Zwischen diesem Altare und dem Tempelhause war das Waschbecken (כיור Middoth III. 6), das zwar von Josephus nicht erwähnt wird, aber zu den Waschungen unentbehrlich war, und um so weniger fehlen konnte, als es ja im serubbabelischen Tempel vorhanden war (Sir. 50, 3). — Das **Tempelhaus** selbst (ὁ ναός) lag 12 Stufen höher als der große Vorhof (Bell. Jud. V. 5, 4), jedoch nicht in der Mitte desselben, sondern nach der nördlichen und westlichen Grenzmauer hin (Middoth II. 1). Es war auf neuen Fundamenten gebaut, mit ungeheuren Marmorblöcken, die meistens 25 Ellen lang, 12 Ellen breit und 8 Ellen hoch (Antt. XV. 11, 3), zum Theil sogar 45 Ellen lang, 6 Ellen breit und 5 Ellen hoch waren (Bell. Jud. V. 5, 6). Es hatte, wie der salomonische Tempel, eine Vorhalle, ein Heiliges und ein Allerheiligstes. Die **Vorhalle** war

100 Ellen hoch und von Norden nach Süden 100 Ellen breit, von Osten nach Westen aber nur 20 Ellen lang. Das Thor war nach Josephus 70 Ellen hoch und 25 Ellen breit (Bell. Jud. V. 5, 4), nach Middoth III. 7 dagegen nur 40 Ellen hoch und 20 Ellen breit, hatte aber keine Thorflügel. Innerlich war die Halle 90 Ellen hoch und 50 Ellen breit (Bell. Jud. l. c.), und es waren auf der Nord- und Südseite Gemächer angebracht, die zur Aufbewahrung der Schlachtgeräthe dienten und בית החילפות hießen (Middoth IV. 7). Die Halle selbst war innen und außen vergoldet, und mitten in der westlichen Wand war die Thüre in's Heilige, 55 Ellen hoch und 16 Ellen breit (Bell. Jud. V. 5, 4), nach Middoth IV. 1 dagegen nur 20 Ellen hoch und 10 Ellen breit, und über ihr war ein großer goldener Weinstock mit goldenen Trauben in Mannesgröße (Bell. Jud. l. c. Middoth III. 8). Vor dieser Thüre stunden zwei Tische, ein marmorener und ein goldener; auf jenen wurden die Schaubrode beim Hineintragen ins Heiligthum, auf diesen beim Heraustragen aus demselben niedergelegt (Menach. XI. 7. Schekal. VI. 4). Die Thüre hatte 4 Flügel (דלתות), zwei innerhalb und zwei außerhalb (Middoth IV. 1), und vor denselben noch einen bunten babylonischen Teppich als Vorhang mit den gewöhnlichen vier Farben des Heiligthums, wie sie sich schon an der untersten Decke des mosaischen Zeltes (s. Stiftshütte) fanden (Bell. Jud. V. 5, 4). Das eigentliche Tempelhaus hatte mit der Vorhalle gleiche Höhe, war aber nicht ebenfalls 100, sondern nur 70 (Middoth IV. 7) oder 60 (Bell. Jud. l. c.) Ellen breit, so daß die Vorhalle auf beiden Seiten einen Vorsprung von 15 oder 20 Ellen hatte. Innerlich war das Heilige 40 Ellen lang, 20 Ellen breit und 60 (nach Middoth IV. 6 nur 40) Ellen hoch. Im Heiligen waren dieselben Geräthe, die schon in der vorderen Abtheilung des mosaischen Zeltes gewesen waren, nämlich der goldene Leuchter, der Schaubrodtisch und der Rauchaltar (Antt. XIV. 4, 4. Bell. Jud. V. 5, 5). Die beiden ersteren waren aber nicht, wie im salomonischen Tempel, zehnfach, sondern nur einfach vorhanden. Die Beschreibung, die Josephus von dem goldenen Leuchter gibt (Bell. Jud. VII. 5, 5), paßt ganz auf den an dem Triumphbogen des Titus abgebildeten Leuchter (vgl. Winer, Realwörterb. II. 18). Den Schaubrodtisch nennt Josephus golden, und bezeichnet ihn als mehrere Talente schwer, beschreibt ihn aber nicht näher; eine Abbildung von ihm findet sich an dem Triumphbogen des Titus (cf. H. Reland, de spoliis templi Hierosol. in arcu Titiano Romae conspicuis c. 7—10). Der Rauchaltar wird von Josephus nicht beschrieben, und findet sich auch auf dem genannten Triumphbogen nicht abgebildet. Das Allerheiligste war, wie beim salomonischen Tempel, durch eine Thüre mit einem kostbaren Vorhang vom Heiligen geschieden und innerlich eben so breit und hoch wie das Heilige, aber nur 20 Ellen lang und ganz leer (*ἔκειτο δε ὅδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ* Bell. Jud. V. 5, 5). Den Thalmudisten zufolge fand sich nur an der Stelle der Bundeslade, wie schon im serubbabelischen Tempel, der Grundstein (אבן שתיה) zum Aufstellen des Rauchfasses; die thalmudische Versicherung aber (Joma f. 54. a. b), es seien im Allerheiligsten zwei Cherubim gestanden, ein männlicher und ein weiblicher, sich umarmend ꝛc. (vgl. Landauer, über den Pentat. S. 99), kann neben der entgegenstehenden Aussage des Josephus keine Rücksicht verdienen. — Da der Tempel im Innern nur 20 Ellen breit war, so blieb auf beiden Seiten noch ein Raum von je 20 Ellen übrig; diesen nahm, wie beim salomonischen Tempel, ein Anbau ein, der drei Stockwerke und eine Höhe von 60 Ellen hatte, so daß der Tempel noch 40 Ellen über ihn hinausragte (Antt. XV. 11, 3. Bell. Jud. V. 5, 5). Die 3 Stockwerke hatten 38 Gemächer (תאים), 15 auf der Nordseite, 15 auf der Südseite und 8 auf der Westseite, welche im unteren Stockwerke fünf, im mittleren sechs und oberen sieben Ellen breit und durch Thüren mit einander verbunden waren. Die Eingänge zu denselben waren in den Nebengemächern der Vorhalle, und eine Wendeltreppe führte vom unteren in die oberen Stockwerke und auf das Dach (Middoth IV. 3—5). Da die Vorhalle im Innern nur 90

Ellen hoch war, so wird anzunehmen sein, daß die weiteren 10 Ellen vom Dache seien eingenommen worden; dagegen von den 40 Ellen, welche über dem Heiligen und Allerheiligsten, die beide im Innern nur 60 Ellen hoch waren, noch übrig blieben, kann dasselbe nicht angenommen werden, und es müssen hier wohl, wie über dem Allerheiligsten des salomonischen Tempels, Obergemächer gewesen sein, wie auch der Thalmud ausdrücklich versichert (Middoth IV. 6). Das Dach des Tempels bestund aus dickem Gebälke mit darüber ausgebreitetem Estrich, hatte ein Geländer, drei Ellen hoch, und eine Vorrichtung zur Abwehr der Vögel (כלה עורב Rabenabhalter), damit sie den Tempel nicht verunreinigten, eine Elle hoch (Middoth IV. 6). Josephus gedenkt bloß der letzteren mit dem Ausdrucke *χρύσεοι ὄβελοι*, und sagt weiter nichts über die Beschaffenheit des Daches (Bell. Jud. V. 5, 6). — Daß dieser Tempel einen sehr imposanten Anblick gewähren mußte, bedarf nach dem Bisherigen kaum noch der Bemerkung, und Josephus scheint nicht sonderlich zu übertreiben, wenn er dießfalls sagt: „Dem äußern Ansehen des Tempels fehlte nichts, was Seele und Augen in Erstaunen setzen konnte, denn er war von allen Seiten mit dicken Goldplatten bedeckt, und sobald die Sonne aufging, warf er einen feurigen Glanz von sich, so daß die Augen derer, die ihn ansehen wollten, wie durch die Sonnenstrahlen abgehalten wurden; den heranziehenden Fremden erschien er in der Ferne einem mit Schnee bedeckten Berge ähnlich, denn soweit er nicht vergoldet war, war er vollkommen weiß“ (Bell. Jud. V. 5, 6). Mit der Unterstadt stund er unmittelbar, mit der Oberstadt mittelst einer Brücke in Verbindung. An der nordwestlichen Ecke (Bell. Jud. V. 5, 8) stund die Burg Antonia auf einem 50 Ellen hohen steilen Felsen (Bell. Jud. l. c.), die schon von den Hasmonäern erbaut und Baris genannt wurde (Antt. XIII. 11. 2. XV. 11, 4), von Herodes aber befestigt, und dem Antonius zu Ehren Antonia genannt wurde (Antt. XV. 8, 5. Bell. Jud. V. 5, 8); sie stund mit dem Tempel durch einen unterirdischen Gang in Verbindung (Antt. XV. 11, 7) und beherrschte denselben, indem von ihrem südöstlichen 70 Ellen hohen Thurme der ganze Tempel, und was in demselben öffentlich vorging, beobachtet werden konnte (Bell. Jud. V. 5, 8). Diese Burg ist auch ohne Zweifel gemeint unter der *παρεμβολή*, in welche Paulus, als er der tobenden Menge entrissen worden, gebracht und einige Zeit gefangen gehalten wurde (Apg. 21, 34. 37. 22, 24. 23, 10). — Betrachtet man diesen herodianischen Tempel als Einen mit dem serubbabelischen und beide zusammen als den zweiten Tempel, so hat derselbe 586 Jahre, nämlich vom 6. Regierungsjahre des Darius Hystaspis bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus, bestanden; faßt man aber bloß den herodianischen Bau, oder den Tempel in der Gestalt, die er durch Herodes und seine Nachfolger erhalten hat, ins Auge, so war er kaum recht vollendet, als schon wieder das Entweihungs- und Zerstörungswerk an ihm begann. Bald nach seiner Vollendung brach der jüdische Krieg aus, und noch vor der Belagerung Jerusalems durch die Römer wurden von den sich bekämpfenden Parteien der Juden selbst im Tempel, dessen sich die Zeloten bemächtigt hatten, die furchtbarsten Mord- und Gräuelscenen aufgeführt, so daß, wie Josephus sich ausdrückt, das äußere Heiligthum von Blut strömte und in demselben an einem Tage 8500 Menschen hingemordet wurden (Bell. Jud. IV. 5, 1. V. 1, 2. 3). Als die Belagerung wirklich begonnen hatte, war der Tempel die letzte Zufluchtsstätte und das letzte Bollwerk der Belagerten. Die Römer bemächtigten sich jedoch der Burg Antonia und drangen von da in den Tempel, wo die Juden selbst schon einige Hallen angezündet hatten, das Gebäude gerieth gegen den Willen des Titus in Brand und wurde ungeachtet seiner Gegenbemühungen zerstört, denn „Gott hatte es längst zum Feuer verurtheilt“ (Bell. Jud. VI. 4, 5); die ungeheuren Tempelschätze gingen zu Grunde (*Ἔκαιον δὲ καὶ τὰ γαζοφυλάκια, ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος, ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες, καὶ ἄλλα κειμήλια, συνελόντι δ᾿ εἰπεῖν, πᾶς ὁ Ἰεδαίων σεσώρευτο πλῦτος* Bell. Jud. VI. 5, 2), wenn gleich manche Geräthe, wie der Schaubrodtisch, der goldene Leuchter, das

Gesetzbuch von den Römern weggenommen und zu Rom im Triumph aufgeführt wurden (Bell. Jud. VII. 5, 5—7). Als Jerusalem durch Kaiser Hadrian unter dem Namen Aelia Capitolina wieder aufgebaut wurde, kam an die Stelle des zerstörten Tempels ein Tempel des Jupiter Capitolinus und an die Stelle des Allerheiligsten eine Reiterstatue des Kaisers (cf. Hieron. comment. in Esai. 2, 8. in Matth. 21, 5). Die versuchte Wiederherstellung des früheren Tempels zur Zeit Julians und auf seinen Betrieb gelang nicht (s. Juden, V. 888). Der Raum, auf dem einst der Tempel gestanden, heißt jetzt Haram, und es befinden sich auf demselben hauptsächlich die Moschee Omars (الصخرة) und südwestlich die Moschee Aksa (الاقصى). An ersterer sind nach neueren Beobachtungen und Nachsuchungen noch Reste der alten Grundmauern, und wie es scheint ein Theil der Brücke erhalten, die den Tempel mit der Oberstadt verband (vergl. Robinson, Palästina. II. 61 ff. Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems S. 74); nach Krafft (Topographie Jerus.) wäre sogar die jetzige Umschließung des Haram identisch mit der Umfassungsmauer des alten Tempels (vgl. Winer, Realwörterb. II. 588). Die bedeutenderen Schriften über diesen Tempel sind in Winers Realw. s. v. angeführt und theilweise auch im Bisherigen gelegenheitlich genannt worden. [Welte.]

Tempel, christlicher, s. Kirche als Gebäude.

Tempelherrnorden, s. Templer.

Tempelweihe, s. Feste der Hebräer.

Tempelweihe, christliche, s. Kirchweihe.

Templer, Orden der Tempelherrn. Im J. 1118 thaten sich zu Jerusalem neun ritterliche Männer aus Frankreich zu einem hl. Bunde zusammen und legten in die Hände des Patriarchen Garmund die drei klösterlichen Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams ab; sie wollten unter der Regel der Augustiner-Chorherrn leben, setzten aber den ausdrücklichen Schwur bei, daß sie die Straßen des hl. Landes vor den zahlreichen Räubern schützen, die Pilgrime in sicherem Geleit zu den hl. Stätten führen und ritterlich und rastlos die Ungläubigen bekämpfen wollten. Diese neun Ritter waren: Hugo des Payens (de Paganis), Gottfried von St. Omer (Gaufredus de St. Aldemaro), Rossal, Gottfried Bissol, Payen de Montidier (Paganus de Monte Desiderio), Archimbald de St. Agnan, Andreas de Montbard, Gundemar und wahrscheinlich Hugo, Graf von der Champagne, wenn dieser nach andern Nachrichten ihnen nicht erst 1125 beigetreten ist. Willermus Tyrius berichtet diese Entstehung des Templerordens zum Jahr 1118 folgendermaßen: Eodem anno quidam nobiles viri de equestri Ordine, Deo devoti, religiosi, et timentes Deum, in manu domini Patriarchae, Christi servitio se mancipantes, more Canonicorum regularium, in castitate et obedientia et sine propria velle perpetuo vivere professi sunt. Inter quos primi et praecipui fuerunt viri venerabiles, Hugo de Paganis et Gaufredus de St. Aldemaro ... Prima autem eorum professio, quodque eis a Domino Patriarcha et reliquis Episcopis, in remissionem peccatorum injunctum est: ut vias et itinera, maxime ad salutem Peregrinorum contra latronum et incursantium insidias pro viribus conservarent. Da diese neuen Ordensritter noch keine gemeinsame Herberge, noch eine Kirche oder Capelle besaßen, so überließ ihnen König Balduin II. einen Theil seines Palastes und da dieser an den sog. Tempel Salomo's stieß, so erhielten sie von dieser ihrer ersten Wohnung den Namen Tempelherrn, Templer, Templarii, fratres Templi, milites Templi, pauperes Commilitones Christi templique Salomoniaci. Ein Ordenskleid trugen sie in ihrer großen freiwilligen Armuth noch nicht, sondern ahmten die Armen Christi auch darin nach, daß sie diejenigen Kleider trugen, welche ihnen um Gotteswillen geschenkt wurden. Das dauerte neun Jahre lang, bis ihre Ordensregel ausgebildet und bestätigt worden war: novem annos post eorum institutionem in habitu fuerunt saeculari, talibus utentes

vestimentis, quales pro remediis animarum suarum populus largiebatur. — Wie jeder Orden vom hl. Geiste in der Kirche zu seiner Zeit erweckt wird, daß er als ein eigenthümliches Product dieser Zeit mit der Gnade Gottes einen tiefen und gewaltigen Einfluß übe auf dieselbe, so ist auch der Templerorden hervorgerufen worden aus den Bedürfnissen des zwölften Jahrhunderts, daß er in hl. Weise umgestaltend und fördernd auf diese einwirke. Die mittelalterliche Welt und voran die französische Nation war zum Ritterthume erwacht, während aber in den nördlicheren Ländern dieses Ritterthum den rauhen ungeschlachten Charakter wilder Kriegs- und Thatenlust noch nicht abgestreift hatte, drohte dem westlichen Frankreich, besonders der Provençe, die höfische Weise der Troubadours und die in feiner und darum so sehr verführerischer Gestalt auftretende Sinnlichkeit eine allgemeine Entsittlichung. Freilich war der Orden der Chevalerie schon im eilften Jahrhundert entstanden, dessen Gepräge schwärmerische Liebe und romantische Andacht war, allein wenn er auch ein Damm gegen das allzugroße Ueberfluthen der Entsittlichung gewesen sein mag, so war er doch im Grunde nicht viel mehr als ein Spiel und hat wohl nicht viel weiter gepflanzt und gepflegt, als jene sentimentalen Gefühle der Andacht, die noch Niemanden gegen den Kampf mit der Leidenschaft und Sinnlichkeit gestählt haben. So erblicken wir in der Stiftung des Templerordens für's erste ein Zuchtmittel des Ritterthums zur Pflege und Hebung seines sittlichen Ernstes und seiner christlichen Tugendhaftigkeit auf der einen Seite und seiner Verfeinerung und Bildung auf der andern unter den teutschen und nördlicheren Völkerschaften. Allein daß diese Aufgabe die unterste Stufe in seiner providentiellen Stellung einnimmt, versteht sich von selbst. In Folge des ersten Kreuzzuges und der Gründung des Königreichs Jerusalem hatte die abendländische Christenheit freien Zutritt zu massenhaften Pilgerfahrten in's hl. Land sich errungen. Aber diese Stiftung des einsamen Königreichs inmitten des ungläubigen und in fanatischem Hasse aufgeregten Morgenlandes bedurfte gar sehr einer nachhaltigen und andauernden Hilfeleistung von Seite des heimathlichen Abendlandes. Wenn nun die Templer mit der Stiftung ihres Ordens zunächst nichts weiter beabsichtigt hätten, als die Landstraßen von Räubern frei zu bewahren, die Wallbrüder zu schützen und vom Königreich Jerusalem aus die Ungläubigen zu bekämpfen, so konnte dieser Eine enggesteckte Zweck doch sich nicht frei halten von den Gesetzen der geschichtlichen Entwickelung, welche dahin sich gestaltete, daß die Ritter des Templerordens, als die eigentlichen Säulen der bewaffneten Wallfahrten des Abendlandes nach dem Morgenlande erschienen. Sie bildeten mit den Johannitern (die erst durch ihren Vorgang bewogen, von der Krankenpflege, als ihrer eigenthümlich sich gesetzten Aufgabe, zum ritterlichen Kriegshandwerk gewendet hatten, weßwegen die Ehre dieser Aufgabe den Templern in erster Reihe vindicirt werden muß) nicht nur den Kern der Kreuzheere, dessen Führer und Vorkämpfer, sondern durch ihre Provinzen und Häuser im Abendland waren sie auch die immerwährende laute Mahnung, das Morgenland mit dem Grab des Erlösers nicht zu vergessen, und ihre Aufgabe scheint gewesen zu sein, die Idee der Kreuzzüge während zweier Jahrhunderte wach und lebendig zu erhalten, Kreuzfahrer und Almosenspender für dieselbe zu gewinnen und diese nach dem hl. Lande zu geleiten. Aber noch mehr glauben wir ihrer Aufgabe zutheilen zu dürfen. Die Ordensregel schon drückt sich auf diese Weise aus: Divina, ut credimus, providentia a vobis in sanctis locis sumpsit exordium hoc genus novum religionis, ut videlicet religioni militiam admisceritis et sic religio per militiam armata procedat et hostem sine culpa feriat. Wie sie, die Templer, die lebendige Verbindungskette bildeten zwischen dem Abendland und dem Kreuz und Grabe des Herrn, so sollten sie auch bis zur Zeit, da das Ritterthum überhaupt seine Blüthenperiode überlebt hatte, die lebendige Verbindungskette zwischen dem irdischen und himmlischen Jerusalem darstellen. Da die mittelalterliche Welt in herrlichem religiösen Aufschwung immer mehr unter die Signatur des Kreuzes sich zu stellen begann und die Kämpfe um die irdische

Stätte des Kreuzes bei aller Kriegsfertigkeit der Ritterschaft und ihrer Völker erfolglos bleiben mußten, wenn nicht auch mit den Tugenden des Kreuzes darum gestritten wurde, so stellte der im Templer vereinigte Mönch und Ritter den ächten Kreuzfahrer und Streiter Jesu Christi dar, und gewährte auch, wenn der Ruf zu den Kreuzzügen nicht gerade erscholl, dem weltlichen Ritterthum an Klosterstatt die freudigste Zuflucht zur Sicherstellung des Seelenheiles. Beim Eintritt in das Kloster mußte der Ritter seines Waffenwerkes sich entschlagen, der Klosterbruder war dem hochgestellten adeligen Herrn oft eine armselige und verächtliche Erscheinung, aber ein Orden, wo der Waffenrock nicht abgelegt werden mußte und die Seele doch in den klösterlichen Uebungen die Gelegenheit und Anleitung zur Heiligung und damit eine willkommene Gewähr für die himmlische Seligkeit fand, war das menschliche Band, mit welchem Gott viele tausend Ritter und hochgestellte Herrn aus den Sünden und dem Getümmel dieses Lebens zu seinem hl. Kreuze und einer seligen Sterbstunde zog, und das, glauben wir, ist über die Thätigkeit bei den Kreuzzügen hinaus, die weltgeschichtliche Aufgabe des Ordens der Tempelherrn, die wie die beiden erstgenannten Aufgaben ihren Beweis in der ganzen Geschichte des Ordens findet. — Neun Jahre verhielten sich die Brüder nach Gründung ihres Ordens stille und scheinen sich in ihrem Vorhaben befestigt und die Absicht ihres Ordens mehr und mehr sich klar und festbestimmt ausgebildet zu haben. Jetzt aber dachten sie daran, ihn kirchlich bestätigen zu lassen und hiedurch ihm nicht nur den Segen der Kirche, sondern auch ein gedeihliches Wachsthum zu verschaffen, dessen er nothwendig hatte, wenn er seine große weithin wirkende Aufgabe erfüllen wollte. Hugo, den die Brüder zum ersten Meister sich erkoren hatten, wandte sich an den Patriarchen Stephan und dieser in Verbindung mit dem König Balduin II. an Papst Honorius II. Damit aber der hl. Vater dem neuen Orden desto günstiger gestimmt werde, schickte Balduin zwei Templer, Andreas und Gundemar, an den hl. Bernhard um Unterstützung ihres Gesuches. Dieser hatte eine außerordentliche Freude an dieser neuen Militia Christi und auf sein Betreiben kam bald ein Concil zu Stande, das am 13. Januar 1128 zu Troyes eröffnet wurde und vor welchem Hugo des Payens persönlich seine Sache vorbrachte. Da dieser die Absicht seines Ordens auseinandergesetzt hatte und die denselben von andern Orden unterscheidenden Merkmale angab, sagte er, der Kirche fehle es nicht an Schutz gegen ihre unsichtbaren Feinde und gegen die Bosheit ihres schleichenden Gegners; aber sie ermangle der Wehr gegen offene Widersacher, namentlich im Orient, und diese Wehr habe sich der Orden vom Tempel zur Aufgabe gestellt. Als nun auch noch der hl. Bernhard mit dem ganzen Gewichte seines Einflusses zu den Vätern des Concils von diesem Orden sprach und mit seiner hinreißenden Begeisterung dessen herrliche Aufgabe auseinandersetzte, so war die kirchliche Bestätigung dem Tempelorden leicht errungen, und auch die unter dem Einfluß von St. Bernhard ausgearbeitete Regel ward hier genehmigt und bestätigt. Der hl. Bernhard, dessen Gepräge fast sein ganzes Jahrhundert trägt, erschien auch als die Seele dieses Ordens. Keiner, sagt Havemann, versenkte sich so tief wie er in den Geist, welcher die Templer erfüllte, in diese Mischung kriegerischen Muthes und mönchischen Eifers. Fördernd durch Wort und That, bei den Prälaten des Concils zuredend, vermittelnd beim Papste, die Tempelbrüder für ihr Gelübde stählend und beseligend, gab er die geheimste Seele der neuen Schöpfung ab. Von ihm rührt der Geist, welcher die Statuten durchweht, die in Johannes Michaelensis ihren Redactor gefunden haben. In ihrer ursprünglichen Gestalt sind sie nicht mehr vorhanden. Le Mire (Miräus) hat eine Regula pauperum commilitonum Christi templique Salomoniaci veröffentlicht, die auch abgedruckt ist bei Lucas Holstenius, Codex Regular. monast. T. II. p. 431, bei Mansi collect. concilior. T. XXI. p. 359, bei Gürtler, historia Templariorum und Anderen, aber sie gehört, wie schon Mabillon, Lucas Holstenius, Münter und Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, B. II. S. 558, bewiesen haben,

einer spätern Zeit an, erscheint aber als organische Fortbildung der ersten Statuten von Troyes, und Wilken meint, sie möchte ein Auszug aus den französischen Statuten sein. Solche sind im J. 1794 in der Corsinischen Bibliothek zu Rom durch Münter aufgefunden worden, andere Exemplare durch Maillard de Chambure in dem Archiv zu Dijon und durch Guérard in einem Archiv zu Paris. Diese werden von den Gelehrten in den Zeitraum von 1247—1266 als den ihrer Entstehung verwiesen. Von ihnen meint Havemann, daß sie (zunächst das römische und pariser Exemplar) das vollständige Statutenbuch des Ordens darstellen, „die Statuten in vollem Umfange, unverkürzt, wie sie dem Vorsteher einer jeden Ordensprovinz, dem Großwürdenträger übergeben worden seien.“ Sie enthalten in systematischer Ordnung nicht nur ins Einzelnste gehende Bestimmungen für jeden Templer, sondern behandeln auch die Verfassung, die Aufgabe des Ordens als einer Corporation, die Verpflichtungen der Beamten u. s. w., während die lateinische Regula als ein Handbüchlein erscheint, das den Abriß Alles dessen enthält, was jeder Bruder im Orden zu wissen nothwendig hatte. „Was er nicht weiß, sagt das Gesetz, soll er erfragen und den Bescheid erhalten, soweit er ihm dienlich.“ Von dem, was er in seinen Dienstverhältnissen nicht zu wissen brauchte, erhielt er keinen Bescheid. (Daß man von hieraus die Anklagen gegen den Orden den Zeugenaussagen vieler einzelner Ordensritter gegenüber aufrecht zu halten versucht hat, mußte böswilligen Feinden nahe liegen.) Diese Statuten nun entwerfen von dem Orden und dessen Leben folgendes Bild, für welches wir einen etwas großen Raum beanspruchen, da der Geist des Ordens aus ihm leichtlich besser erkannt wird, als aus allen Reflexionen und da die spätere Anklage die Unterdrückung des Ordens nicht wegen der Verirrungen einzelner Ordensglieder, sondern deßwegen verlangte, weil der ganze Geist des Ordens von einer nicht nur unfrommen, sondern sogar unchristlichen Regel geschaffen werde. Um nun hier sogleich dem schon oft erhobenen Einwande zu begegnen, daß wir eben die *eigentliche* Ordensregel nicht kennen und daß das Statutenbuch, das wir besitzen, nicht für den Kern der Genossenschaft, sondern nur für die uneingeweihteren Brüder und für die Augen der Welt geschaffen sei, erinnern wir vorderhand daran, daß bei der Aufhebung des Ordens nie und nirgends in keinem Tempelhof, nicht in Europa und Asien ein *geheimes* Statutenbuch, überhaupt kein anderes aufgefunden worden ist, als wie eben dasjenige, aus welchem wir unser Bild des Ordens entwerfen; — und doch sind die Tempelhöfe, besonders in Frankreich, wo neben Cypern die Hauptsitze des Ordens waren, plötzlich überfallen worden, ist zu gleicher Zeit in den verschiedenen Orten auf die Briefschaften, wie auf alle Habe der Templer Beschlag gelegt worden, und nirgends ist ein Actenstück zu Tage gefördert worden, das den Orden als Genossenschaft compromittirt hätte, was die Gegner und Unterdrücker mit Jubel der Welt verkündet hätten, wenn sie überhaupt Getäuschte waren und nicht, was wenigstens bei König *Philipp dem Schönen* scheint angenommen werden zu dürfen, mit bewußter Bosheit auf die Vernichtung des Ordens ausgegangen sind. — Den Kern des Ordens bilden die Ritter, welchen die Servienten, dienende Brüder zur Seite stehen, den Dienst des Altares besorgten die Capelläne. An der Spitze des Ordens steht der Großmeister mit den Großwürdenträgern, dem Seneschall, Marschall, Platzmeister, Drapier, Turcopolier und den Comthuren, über den Ordensprovinzen stehen die Großpräceptoren, über den einzelnen Tempelhöfen die Präceptoren, Bailliefs. Das Ordensgewand ist der weiße Mantel mit dem achteckigen rothen Kreuz und über den Streitern wallt das schwarzweiße Banner, der Beauseant mit der Umschrift: Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Die Aufnahme in den Orden geschieht im Capitel, ohne Zutritt eines Fremden. Der Vorsitzer des Capitels als Receptor redet den Aufzunehmenden an: „Bedenke lieber Herr, daß du ein mühereiches Leben bei uns findest, daß man die härtesten Arbeiten dir auferlegen, daß wenn du der Ruhe bedürftig oder der Nahrung, man dich ungesäumt in Geschäften auf die

Reise schicken kann, daß du manch strenges Wort zu hören haben wirst. Deßhalb erwäge wohl, ob du dieß alles zu dulden Muth und Kraft besitzest." Wenn dann der Aufzunehmende sagt: „Ich werde Alles dulden um Gottes Willen," fährt der Receptor fort: „Lieber Bruder, du darfst den Orden nicht suchen um reich oder geehrt zu werden, sondern um die Sünden der Welt hinter dir zu lassen, um dem Herrn zu dienen und wie ein armer Büßer zu leben, damit die Seele gerettet werde. Willst du Zeit deines Lebens ein treuer Diener des Hauses sein?" „Ja, so Gott will." „Willst du dem eigenen Willen entsagen?" „Ja, so Gott will." Dann heißt er ihn abtreten und fragt die Brüder, ob Keiner gegen die Aufnahme etwas einzuwenden habe, worauf er sagt: „Soll ich ihn rufen lassen im Namen Gottes?" Sagt Einer der Ritter: „Laßt ihn rufen im Namen Gottes!" so tritt der Aufzunehmende ein, knieet nieder und bittet mit gefalteten Händen um die Aufnahme. Der Vorsitzende fragt abermals: „Willst du dem Orden dienen wie ein Sklav und Leibeigener?" Der Capellan hält dann ein Gebet und jeder der Brüder betet ein Vaterunser, worauf der Vorsitzende dem Postulanten ein Evangelienbuch in die Hand gibt und die Fragen gehen fort, ob er aus adeliger Familie und reiner Ehe entsprossen, ob er gesund am Leibe, keinem Schuldner und keinem andern Orden schon überantwortet und durch kein Gelübde gebunden oder im Banne der Kirche sei. Und nun erfolgt die Aufnahme: „Vernimm wohl, lieber Bruder, was ich dir sage: Gelobst du bei Gott und der hl. Maria, dein Leben gehorsam zu sein gegen jeden deiner Obern?" „Ja, so Gott will." „Gelobst du bei Gott und der hl. Maria, keuschen Herzens sein zu wollen?" „Ja, so Gott will." „Gelobst du, für immer dem eigenen Besitze zu entsagen und alle Gebote des Ordens zu halten? Gelobst du, dein Leben in die Schanze zu schlagen für das gelobte Land? Gelobst du den Orden nicht zu verlassen? — So nehmen wir dich auf in die Gemeinschaft des Ordens und machen dich und deine Vorfahren der guten Werke desselben theilhaftig und versprechen dir Brod und Wasser und das arme Kleid des Hauses und Mühe und Arbeit genug." Jetzt spricht der Capellan ein Gebet, jeder der Brüder spricht ein Vaterunser, der Obere hängt dem Knieenden den weißen Mantel um, richtet ihn auf und er und der Capellan küssen ihn auf den Mund. Jetzt setzt sich der neue Templer dem Vorsizenden gegenüber, erhält noch eine Ermahnung, nicht gegen die Gesetze dieser so schönen Genossenschaft, wie die des Tempels sei, sich zu verfehlen und man legt ihm die nothwendigsten Satzungen auseinander (s. §§ 5. 128. und § 58. der lat. Regel. Vgl. übrigens Havemann, Geschichte des Ausgangs des Tempelherrenordens S. 105—110.). Es können auch verheirathete Ritter um Aufnahme bitten, diese aber werden nur wie die bei andern Orden vorkommenden Tertiarier betrachtet, und dürfen im weißen Mantel nicht erscheinen, haben übrigens an allen geistlichen Gnaden wie die ordentlichen Mitglieder Antheil. — Die Tagesordnung des Tempelritters zeigt aufs Schönste die das Ritterthum heiligende Klosterzucht. Die Regel hält ihm den Saz vor: In morte mea mortem Domini imitabor und will von ihm, daß er für Christus und seine Brüder wie ein lebendiges, Gott wohlgefälliges Opfer sein Leben hingebe, ci ha vif sacrifice et moult plesant a Dieu. Wenn die Frühglocke tönt, muß er die Schuhe anziehen, den Mantel umwerfen und in die Capelle gehen. Nach der hl. Messe spricht er 15 Pater noster zur Mette und geht dann nach Pferd und Rüstung zu sehen, worauf er wieder zur Ruhe sich begeben kann, wenn er wieder ein Pater noster gesprochen hat. Zur Prim, Terz, Sext und Non ruft ihn die Glocke wieder in die Capelle. Im Refectorium wartet Jeder bis der Priester den Segen gesprochen hat und während des Essens wird aus erbaulichen Büchern vorgelesen. Alle Brüder, mit Ausnahme der Kranken, speisen gemeinsam im Refectorium, je zwei und zwei zusammen. Die Fasten werden über die von der Kirche gebotenen Zeiten ausgedehnt (§ 56 u. 57), von dem angebrochenen Brode werden die Armen gespeist. Das Bettgeräthe besteht aus einem Sack, Kopfpfühl und Decke; der Templer legt sich

angekleidet nieder und sein Licht brennt neben ihm bis zum Anbruch des Tages. Die Kleidung ist immer von einer Farbe, die Ritter tragen die weiße als Zeichen der Keuschheit und Reinheit des Herzens (§ 9). Aller Schmuck ist untersagt, auch der der Waffen und Pferde. Werden Waffenstücke dem Orden geschenkt, die glänzende Verzierung tragen, so wird diese mit Farbe überzogen. Drei Pferde und einen Knappen erhält der Ritterbruder. Der Gehorsam wird so weit ausgedehnt, daß ohne Erlaubniß kein Bruder den Tempelhof Nachts verlassen (§ 34), daß Keiner ohne solche auf den Feind einsprengen darf u. s. w., und in § 27 sagt die Regel ausdrücklich, es zieme sich, daß Ritter, die Christum über Alles lieben, dem Großmeister unbedingten Gehorsam leisten sollen, daß sie dessen Befehle für heilig anzusehen haben, als wenn sie unmittelbar von Gott gegeben würden. Die Keuschheit zu bewahren soll kein Templer einer Frau ins Auge blicken (§ 53), er soll keine Frau küssen, weder Mutter noch Schwester, weder Jungfrau noch Wittfrau. Weltliche Belustigungen sind untersagt, lieber soll der Templer auf das Wort des Herrn hören, fleißig beten und sich täglich seinem Gott unter Thränen und Seufzern offenbaren, als daß er auf die Falkenbaize geht, aber auf die Löwenjagd soll er gehen, das ist ihm erlaubt. Auch der Heerzug, die Bewaffnung und die Art und Weise, wie der Templer streitet, wird genau in den Statuten behandelt. Alle Ritterbrüder erhalten gleiche Rationen, den Waffenrock, Helm und Eisenhut, Eisenschuhe, Degen, Schild, Lanze, türkische Streitkolbe, Schulterschiene und 4 Messer, Pferdedecken, 2 Hemden, 2 Beinkleider, 2 paar Schuhe, einen kleinen Gürtel über das Hemd, einen langen Rock und 2 weiße Mäntel, Pferdegeschirr u. s. w. Beim Auszug stört kein Gespräch die Stille; bei Tagesanbruch wird die Prim gebetet; soll Lager bezogen werden, so lagern sich die Brüder nach Geschwadern um das Banner, aber erst wenn der Ruf ertönt: „In Gottes Namen, ihr Brüder lagert euch;“ wenn Meister und Marschall ihren Platz eingenommen haben und die Capelle und das Zelt für den Comthur-Speisemeister aufgeschlagen ist. Nach der Zahl der Feinde darf der Templer nie fragen, vom Tische des Herrn weg soll er furchtlos und wie ein Löwe in die Schlacht eilen, er darf dem Kampfe nie ausweichen und wenn der Feind dreimal überlegen ist. Solange noch ein Banner flattert, darf Keiner fliehen, oder er wird für immer aus dem Orden ausgestoßen. Erst wenn das letzte christliche Banner gesunken, mag er auf die Rettung seines Lebens denken. Aber aus der Gefangenschaft sich loszukaufen darf er nichts als eine hänfene Schnur und ein Messer bieten. So trefflich diese jeden einzelnen Templer betreffenden Vorschriften sind, so weise durchdacht ist das großartige Gefüge der Verfassung, das wir in Weitläufigkeit nicht auseinander legen wollen, um nicht zu viel des Raumes in Anspruch zu nehmen. Wir verweisen auf Havemann S. 110—124. Nur was zur dürftigsten Kenntniß des Ordens nothwendig ist, möge noch Platz finden. Der Großmeister wird mit außerordentlicher Sorgfalt und Umsicht gewählt, der Wahlact ist von Regeln, die in die größten Einzelheiten gehen, festgestellt. Er ernennt die hohen Würdenträger, ist aber hierbei wie bei allen wichtigen Amtshandlungen vom Capitel beschränkt. Er soll diesem denselben Gehorsam halten, den ihm die Brüder erweisen, nicht einmal eine Aufnahme ist ihm ohne das Capitel gestattet. Der Seneschall vertritt die Stelle des abwesenden Meisters, dem Marschall ist die Oberaufsicht über Waffen und Pferde anvertraut. Er übergibt den Brüdern die Befehle des Meisters oder des Seneschalls und kann in der Provinz Jerusalem Capitel halten, wenn der Meister und dessen Stellvertreter abwesend ist. Wer in Waffen ist, steht unter seinem Befehl. Der Großpräceptor von Jerusalem ist der Schatzmeister des Ordens, der auf Verlangen des Meisters oder angesehener Ritter zur Rechnungsablage verpflichtet ist. Der Großcomthur der Stadt Jerusalem ist der Wächter des wahren hl. Kreuzes. Bei ihm hat er mit 10 Rittern Tag und Nacht Wache zu halten, wenn es auf einen Kreuzzug mitgenommen wird. Seinem Banner müssen alle Ordensbrüder folgen, die sich bleibend oder

vorübergehend in Jerusalem aufhalten. Die Großpräceptoren von Tripolis und Antiochien können in ihren Provinzen in Abwesenheit des Großmeisters über die Templer gebieten und Capitel halten. Der Drapier hat die Aufsicht über die Schneider und die Kleiderkammer, der Rittercomthur vertritt die Stelle des Großpräceptors, und der Turcopolier ist der Befehlshaber der leichtgewaffneten Reiterei. Was endlich die dienenden Brüder betrifft, so sind ihre Röcke schwarz, auf Brust und Rücken mit einem rothen Kreuz versehen, die Mäntel braun oder schwarz. Sie haben der Regel zufolge sogar bei der Wahl des Großmeisters eine Vertretung. Sie theilen sich in servans d'office und servans d'armes und können zu folgenden 5 Aemtern verwendet werden, als Untermarschalle, welche die Sorge für die kleineren Rüstungsstücke haben, als Pannerer, dem alle Knappen untergeben sind, er beeidigt sie, unterweist sie in ihren Pflichten und lohnt sie ab, hält mit ihnen Capitel und hat Gerichtsbarkeit über sie, als dienende Brüder, Hauscomthure, als Maier oder Verwalter und als Ordensschmiede. Die Capelläne sind von adeliger Geburt und stehen unmittelbar unter Rom. Sie soll man ehren und ihnen den besten Rock im Hause geben, der weiße Mantel gebührt ihnen nicht. Bei Tische sitzen sie dem Meister zunächst und müssen zuerst bedient werden. Ihr Amt fließt aus ihrer priesterlichen Weihe. Die Beicht legen die Ordensglieder nur bei ihnen ab, soll es anderswo geschehen dürfen, so darf es nur mit Erlaubniß der Oberen geschehen. Seine Vollmachten gehen weiter als die der gewöhnlichen Beichtväter, doch gibt es auch bei diesen Ordenscapellänen Reservatfälle und zwar, wenn ein Templer einen Christen tödtet, einen Bruder mißhandelt, einem Priester Gewalt anthut, einem fremden Orden angehört und dieses leugnet oder durch Simonie in den Orden sich eingedrängt hat. Von diesen Sünden absolvirt der Patriarch, Erzbischof oder Bischof. — Die höchste Gewalt im Orden ruht bei dem Generalcapitel, das vom Großmeister berufen in allen wichtigen den ganzen Orden betreffenden Angelegenheiten die letzte Entscheidung hat, die Gesetzgebung handhabt und die Großwürdenträger in ihr Amt einsetzt. Die Angelegenheiten der Ordensprovinzen wahrt das Provincialcapitel und für die einzelnen Comthureien werden ebenfalls Capitel der denselben zugetheilten Brüder gehalten. Das Generalcapitel wird wegen der fast immerwährenden Kriegszüge des Ordens und wegen der enormen Kosten, die es erfordert, nur selten berufen. Erscheinen müssen dabei außer dem Großmeister die Großwürdenträger, die Großpräceptoren, die vornehmsten Comthuren jeder Provinz und die erfahrensten Ritter, welche vom Großmeister beigezogen werden. Es wird mit großer Feierlichkeit abgehalten. Beim Eintritt ins Capitel bekreuzt sich ein Jeder, nimmt seine Kopfbedeckung ab und spricht ein andächtiges Pater noster. Der Großmeister fordert zum Beginne des Capitels alle Brüder zum Gebete auf, der Capellan hält eine Predigt und alle Thüren werden geschlossen, denn es ist ein ausdrückliches Gesetz, daß das, was im Capitel verhandelt wird, inner der Mauern der Capitelstube bleiben und in der Brust jedes Templers der Art begraben werden muß, daß nicht einmal die Ordensbrüder, welche demselben nicht beigewohnt haben, davon hören dürfen. Den ersten Gegenstand, der auf dem Capitel zur Verhandlung kommt, bilden die öffentlichen Beichten der Ordensbrüder über ihre Verfehlungen gegen die Ordensregel, die Anklagen Anderer u. dgl. Hat einer seine Schuld bekannt, so heißt ihn der Vorsitzende abtreten und die Brüder berathen über die ihm aufzulegende Pönitenz, der er sich willig und demüthig unterwerfen muß. Besteht sie in der Disciplin, so kniet er vor dem Großmeister nieder, der sie ihm in Gegenwart der Brüder ertheilt. Nach diesem kommt der zur eigentlichen Berathung vorliegende Gegenstand zur Sprache, und wenn Alles erledigt ist, werden die Statuten ins Gedächtniß zurückgerufen und erläutert. Zum Schlusse spricht der Vorsitzende: „Lieben Brüder, ihr müßt wissen, daß die, welche leben, wie sie nicht sollen und der Gerechtigkeit des Ordens zu entgehen trachten, die nicht nach Vorschrift ihre Vergehen bekennen, oder die Almosen des Ordens nicht gesetzlich

verwenden, an der Verzeihung des Capitels und den geistigen Vortheilen der Bruderschaft keinen Antheil haben. Denen aber, welche ihre Schuld weder aus Scham noch aus Furcht vor Strafe verschweigen, sondern in Reue bekennen, ertheile ich Verzeihung im Namen Gottes und der hl. Jungfrau und der Apostel Petrus und Paulus und des hl. Vaters in Rom und im Namen von euch allen, die ihr mir die Gewalt dazu verliehen habt, und bitte Gott, daß er vermöge seiner Gnade und um seiner süßen Mutter willen und seines eigenen Verdienstes und aller Heiligen, euch eure Sünden vergebe, wie er sie einst der hl. Maria Magdalena vergab. Ich aber, lieben Brüder, bitte euch alle und jeden einzeln, mir, wenn ich in Wort oder That gegen euch gefehlt haben sollte, um Gottes und der süßen Gnadenmutter willen zu vergeben und euch unter einander zu vergeben, auf daß kein Zorn oder Haß unter euch weile. Und das gewähre der Herr um seiner Barmherzigkeit willen." „Hiernach betet der Vorsitzende zu Gott für die Kirche, für das hl. Reich Jerusalem, für die Genossenschaft des Tempels und jedes andern Ordens, für Brüder, Schwestern und Freunde, für alle die das Zeitliche gesegnet haben und auf die Gnade des Heilandes warten, vornehmlich für alle, die in der geweihten Erde des Tempels begraben liegen, für die Seelen der Mütter und Väter der Ordensbrüder, die der Herr zur Ruhe geleiten wolle. Nach diesem Gebete erhebt sich der Capellan und spricht: „Lieben Brüder, sprechet mir die Beichte nach! Und wenn Alle dem nachgekommen sind, ertheilt der Capellan die Absolution" (s. Havemann, S. 127 und 128, wo auch der französische Text der Schlußrede des Großmeisters steht). Daß der Vorsitzende in seiner genannten Absolutionsformel keine eigentlichen Sünden, sondern die gegen die Statuten gehenden Fehler der Brüder eingeschlossen haben kann, braucht wohl nur der absichtlichen Mißdeutung gegenüber bemerkt zu werden, welche, trotzdem daß in den päpstlichen Confirmationen der verschiedenen Ordensregeln gewöhnlich bemerkt wird, daß dieselben unter keiner Sünde verpflichten sollen und trotzdem, daß den das Capitel der Templer Besuchenden aufgetragen wird, sich dessen zu erinnern, was sie gegen die Statuten vergangen haben, dem Templerorden auch diesen Vorwurf ins Gesicht geschleudert hat, daß er wider die katholische Lehre in seinem Großmeister eine Gewalt zur Sündenvergebung angenommen habe. — Die Strafen, welche der Orden auferlegt, bestehen in kleineren Pönitenzen als Disciplin, Fasten, auf dem Boden Essen u. dgl., in dem Verlust des Mantels und in der Ausschließung. Letztere wird verhängt wegen Simonie, wegen Mittheilung des im Capitel Verhandelten, wegen Mord eines Christen oder Anstiften dazu, wegen Diebstahl, Meuterei, Uebergang zu den Ungläubigen, Ketzerei, Abweichen von dem Worte des Herrn und den Glaubensartikeln der römischen Kirche, (§ 123. Se frere trove en mescreandise, se est se il ne creit bien as articles de la fois, ensi come lyglise de Rome y creit et le comande a creire) wegen Verlassens des Banners aus Furcht vor den Ungläubigen, wegen Sodomiterei („einer Sünde, wie das Statut sagt, welche so garstig und eckelerregend ist, daß man sie nicht nennen soll,") und endlich wenn ein Templer ohne Erlaubniß sich die priesterlichen Weihen geben läßt oder in dem bei seiner Aufnahme abgelegten Schwur einen Meineid geschworen hat. Der Verlust des Mantels ist auf 17 Vergehen gesetzt, z. B. wenn ein Templer sich beharrlich weigert, dem Obern zu gehorchen, im Zorn mit Uebergang zu den Ungläubigen droht, des Umganges mit einem Weibe überwiesen wird, dieser kann auch in Ketten geschlagen werden, darf nie das Banner tragen, nie über Brüder befehligen und nicht an der Wahl des Meisters Theil nehmen; auch Vergehen während der Heerfahrt werden mit Verlust des Mantels bestraft, z. B. wenn der Pannerer das Banner senkt, um auf den Feind zu stoßen u. s. w. u. s. w. Auch die Capelläne werden, wie die nicht geistlichen Ritterbrüder und Servienten den Pönitenzen unterworfen, nur wird auf ihre priesterliche Weihe in Betreff der Erstehung derselben gebührende Rücksicht genommen; führt aber ein Capellan ein unsittliches Leben, so kann sich ihrer der Orden

leichter erledigen als es bei andern Brüdern der Fall ist. — Kaum hatte der Orden auf dem Concil in Troyes seine Befestigung in den Statuten und in der kirchlichen Bestätigung gefunden, als sein Ruf bereits ausging in alle Welt. Die ersten Brüder waren so arm gewesen, daß sie nicht ein eigenes Ordensgewand trugen, daß Hugo des Payens und Gottfried von St. Omer mit einem einzigen gemeinschaftlichen Streitrosse sich begnügen mußten, aber bald wurden ihnen so reiche Gaben zu Theil, daß die allgemeine Gefahr der Ordensstände, der Reichthum, dem Templerorden schon in den ersten Jahrzehnten seines Bestandes in seinen Schooß gelegt wurde. Der hl. Bernhard eiferte begeistert für ihn; so schrieb er an Hugo von der Champagne: „Wenn du den Grafen aufgegeben hast, um Ritter zu werden, den Reichthum, um arm durchs Leben zu gehen und das Alles für den Herrn, so heiße ich dich gesegnet und preiße Gott in dir." Und an den Patriarchen von Jerusalem schrieb er: „Ich bitte dich, laß dein Auge auf den Rittern vom Tempel weilen und theile den Vorkämpfern der Kirche von dem Reichthum deiner Liebe mit. Denn vor Gott und Menschen wird es angenehm sein, wenn du die in dein Herz schließest, die für die Brüder ihr Leben wagen." Er schrieb ein eigenes Büchlein de laude novae militiae ad Milites Templi (St. Bernhardi Opp. Vol. I. p. 550—565. Parisiis 1719 ed. Mabillon.), worin er besonders dieses geistliche Ritterthum dem weltlichen gegenüberstellt. Auch andere Männer sprachen sich ähnlich aus, so Petrus Venerabilis von Clugny, der den Orden einem aufgehenden Gestirne vergleicht, das seinen Glanz über die Erde hinbreite. Und als in Europa von den Großthaten dieser neuen Gottesstreiter, von ihrer Demuth gegen Alle und ihrem begeisterten Sterben für das hl. Kreuz, die freudige Kunde erscholl, da eilten Ritter und Knappen, diesem herrlichen heiligen Bunde sich anzuschließen, so daß schon im J. 1130 der Orden achtunggebietend, reich an Männern und an Gütern als die festeste Stütze des hl. Landes sich darstellte. Diese allgemeine Theilnahme, die der Orden nicht nur bei seinem Entstehen, sondern fortan bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts hin fand, wurde mächtig gestützt und gehoben durch die Huld, die ihm der hl. Stuhl von Anfang an und fortwährend erwieß. Es lag ganz in der Natur der Sache, daß der hl. Stuhl diesen Gottesstreitern diese Huld zukommen ließ und Alles that, was in seinem Vermögen stund, sie so auszurüsten, daß ihr Orden Bestand und Ehre und damit die Möglichkeit ausgedehntester Wirksamkeit erhielt. Eugen III. erließ Denen, welche dem Orden Schenkungen machten oder ihm beitraten, den siebenten Theil der ihnen auferlegten Kirchenbuße, verordnete, daß die Templer auch in solchen Kirchen, die mit dem Interdict belegt waren, Einmal im Jahre die hl. Messe sich lesen lassen durften (Dupuy, hist. de la condamnation des Templiers p. 104.). Hadrian IV. bestätigte alle ihre Privilegien und sagt ausdrücklich, man müsse sich dieser todesmuthigen Streiter annehmen, die der ganzen Christenheit von Werth seien und von deren treuem Schutze nicht nur die Christen des Morgenlandes, sondern auch die entlegensten Völker zu erzählen wissen (Martene und Durand, ampl. coll. T. II. 647.). Er befreiete sie von Zehenten, Zöllen und Abgaben jeder Art; und dieses bestätigten Alexander III., Innocenz III. und Clemens IV. Alexander III. schreibt 1172, es sollen alle Besitzungen, welche der Orden je erwerben werde, am apostol. Stuhle eine stete Stütze finden. Er bestätigte aufs Neue die Statuten, in welche er Niemanden einen Eingriff gestattete. Kein Laie oder Cleriker soll vom Großmeister oder Orden Lehenstreue (fidelitates, hominia sive juramenta) fordern dürfen (Ferreira memorias e noticias da celebre ordem dos Templarios. Lisbon 1735. T. II. 774.). Der Orden darf tam in principali domo quam etiam in obedientiis und locis sibi subditis seinen eigenen Priester haben und diese sind nicht dem Diöcesanbischof unterworfen, selbst geweiht dürfen die Candidaten des Ordens von jedem beliebigen Bischof werden. Papst Lucius bestätigte diese Bulle. Rymer acta T. I. 31. 1181. Urban III. gestattete dem Orden, daß er in allen den Ungläubigen abgenommenen Landschaften Kirchen

bauen dürfe, welche dem päpstlichen Stuhle unmittelbar untergeben sein sollten, daß der Orden den vierten Theil der ihm wegen Bestattung in seinen Kirchen gemachten Vermächtnisse nicht an einen Bischof oder Prälaten abgeben müsse. Innocenz III. bediente sich der Templer gerne zu diplomatischen Sendungen und nahm allen Prälaten das Recht, einen Templer zu excommuniciren oder eine Templerkirche mit dem Interdict zu belegen. Honorius III. machte den Angriff auf einen Templer zu einem päpstlichen Reservatfall und Innocenz IV. wollte, daß kein Templer wegen einer Anklage vor dem Bischof seiner Diöcese Rechenschaft abzulegen gehalten werden könne. Wir übergehen weitere Erweise des päpstlichen Wohlwollens, das sich immer lebendig erhielt und bemerken nur noch, daß Benedict XI., auf den unmittelbar Clemens V. folgte, alle Privilegien seiner Vorgänger bestätigte. — Diese außerordentlichen Vergünstigungen, Freiheiten und Privilegien verschafften dem Orden viele Feinde; er kam in Streit nicht nur mit dem Patriarchen von Jerusalem, mit Bischöfen und Prälaten und den weltlichen Fürsten im Morgen- und Abendland, sondern selbst die Orden und vorab die Hospitaliter traten ihm nicht selten feindlich gegenüber. Mit letzteren kam das Zerwürfniß sogar soweit (wenn es nicht von außen her absichtlich vergrößert worden ist), daß mehrmals eine fremde Macht den Frieden herstellen mußte, und daß man auf dem Concil von Lyon 1274 daran dachte, eine Verschmelzung beider Ritterorden zu versuchen, welchen Plan Nicolaus IV. an. 1291 ernstlich wieder aufgriff. Noch mehr Feindschaft wurde auf den Orden wegen seiner außerordentlichen Reichthümer geworfen. In der That hatte er bald eine Ausdehnung über das ganze Abendland gewonnen, in jedem Lande hatte er reiche Besitzungen und Könige und Kaiser waren ihm zinspflichtig. Im Königreich Jerusalem bestanden allein 3 Ordensprovinzen, Jerusalem, Tripolis und Antiochien mit großen, reichen Besitzungen und festen Plätzen. Nach Jerusalem hatte der Orden seine Schwerkraft in Frankreich, das in die Provinzen Francien, Auvergne, Aquitanien oder Poitou, Champagne, Limonsin und Provence zerfiel. Schon an. 1139 befreite Ludwig VII. die Templer von allen Abgaben innerhalb seines Reiches und gestattete seinen Unterthanen jegliche Schenkung an den Orden mit Ausnahme von Städten und festen Schlössern. Im Temple zu Paris residirte der Großpräceptor von Francien. Diese Ordensburg war so groß, daß sie mehr Raum gewährte, als das großartige Königsschloß und nach einem englischen Author für ein zahlreiches Heer hinlängliche Herberge gewährte. (Ueber die Ausdehnung des Ordens in Frankreich siehe Histoire critique und apologétique de l'ordre des chevaliers du Temple de Jérusalem. Par feu le R. P. M. J. Paris 1789. 2 Voll. 4.) In Teutschland theilte sich der Orden in 3 Provinzen: Böhmen, Mähren und Oestreich bildeten die eine, Oberteutschland die zweite und Niederteutschland die dritte (Pelzel, Beiträge zur Gesch. der Tempelherrn in Böhmen und Mähren in den neueren Abhandlungen der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissensch. T. III. S. 209. Graf, Gesch. der Tempelherren in Böhmen und ihres Ordens überhaupt. Prag 1825). Ungarn bildete mit Dalmatien und Croatien eine eigene Provinz, auch in Thessalien war der Orden heimisch. Auf Cypern bestand zur Zeit der Aufhebung ebenfalls eine Provinz. Italien zerfiel in 2 Provinzen, Nord- und Mittelitalien, Sicilien bildete eine eigene. In Portugal fand er Aufnahme schon sehr bald nach seiner Gründung. Spanien besaß 3 Provinzen Castilien, Leon und Aragon, und Catalonien, und 12 große Comthureien. In Portugal und Spanien wurde der Orden gegen die Mauren verwendet und das ritterliche Volk der pyrenäischen Halbinsel gewann in seiner Glaubensglut und den beständigen Kämpfen mit den Ungläubigen bald eine so große Liebe zu dem Orden, daß das Land mit Tempelhöfen ganz übersäet war. In England fand der Orden Eingang unter Heinrich II. (nicht Heinrich I. wie Wilken, Gesch. der Kreuzzüge Th. II. Anhang S. 45 ff. dargethan hat). Auch in Schottland und den Niederlanden war er reich begütert. Die Angaben über den Grundbesitz und die Größe des Ordens

fallen natürlich sehr verschieden aus. Matthäus Paris meint, daß der Orden um die Mitte des 13. Jahrhunderts über 9000 Häuser verfügt habe und Maillard de Chambure berechnet die jährlichen Einnahmen auf 54 Millionen Francs. Bei dieser Sachlage ist leichtlich zu ersehen, daß dem Orden viele Neider erstehen mußten, daß aber auch für den Tempelritter vielfache Gefahr vorlag, seine angelobte Armuth in Reichthum, seine Demuth in Uebermuth und sein abgetödtetes Leben als Frohnritter in das schwelgerische des Sarazenen umzutauschen. Viele Geschichtschreiber haben mitunter mit großer Leichtfertigkeit diese bloße Möglichkeit als entschiedene Thatsache angenommen, aber man vergißt, daß man nur vom Hörensagen weiter erzählt und unterläßt es überall authentische Zeugnisse von wirklichen Freveln vorzulegen. Es ist wahr, schon Wilhelm von Tyrus klagt, der Wohlgeruch, den der Orden bei seinem Entstehen vor Gott und den Menschen geathmet, habe längst sich verloren, allein auch er ist als ein Widersacher des Ordens bekannt. Dann übersieht man, daß der Orden gerade in jener Zeit, wo ihm nach den lügnerischen Geschichtsdarstellungen seine Macht und seine Reichthümer die Ursache vieler Laster gewesen sein sollen, die schrecklichsten, blutigsten und hartnäckigsten Kämpfe zu bestehen hatte. Die Kronvasallen Jerusalems ließen das Reich im Stiche und dachten auf Erweiterung des eigenen Machtbesitzes, die Pullanen waren in erbärmliche Sittenlosigkeit versunken und in ihrer Treulosigkeit für die christlichen Kriegsheere schlechterdings unzuverlässig, vom Abendland kam auch die Hilfe nicht immer in großen Heerzügen und die morgenländischen Völker sahen an ihrer Spitze einen Nureddin, Saladin u. s. w. — Haben die Templer je gescheut, diesen die Spitze zu bieten? Haben sie beim Mahle geschwelgt, ihre Tempelhöfe verlassen und die hl. Stätten ohne Schwertstreich den Ungläubigen überlassen? Es ist zu traurig und fast unbegreiflich, daß die feile Geschichtschreibung und die Roman- und Theaterliteratur diesem ehrwürdigen Ritterorden eine Schmach hat anhängen können, die bis auf den heutigen Tag noch viele Tausende blendet und irre macht. Es ist fast unglaublich, daß jene herrlichen Großthaten so gar wenig wägen sollen in der Wagschale der Geschichte, von welchen selbst die Gegner des Ordens berichten, von jener Zeit an, wo der Orden auch in der Blüthezeit des Königreichs Jerusalem (von 1131 an) dessen Stütze war, durch alle die Kriege hindurch bis zum J. 1291, wo in Acco die letzte Burg der Christenheit im Oriente fiel und der Orden Cypern besetzte und von hier aus den Kampf um das hl. Land fortsetzte, nachdem es im Abendland dem hl. Vater nicht mehr möglich werden zu wollen schien, die Christenheit zum Kreuzzug aufzurufen. Wenn die Geschichte des Ordens nicht so sehr verflochten wäre in die der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem, daß sie ohne umständliche Berücksichtigung dieser gar nicht möglich ist oder kaum verstanden wird, so würden wir sie hier versuchen und wir würden in der glücklichen Lage sein, den Orden selbst durch seine Thaten für seine Unschuld sprechen lassen zu können. Allein wir müssen uns das versagen und so verweisen wir den Leser auf das genannte Buch Havemanns, auf Damberger, Synchronist. Geschichte der Welt und Kirche im Mittelalter, der mit seiner tüchtigen und ehrlichen Forschung auch in diese Geschichte neue Bahnen gebrochen hat, auf Hurter, Innocenz III. besonders Bd. III. 332—370, wo Zeugnisse von Freund und Feind für die ritterlichen Thaten des Ordens angehäuft sind und auf die eigentlichen Quellenschriften über die Kreuzzüge, die in Michaud, hist. des croisades, in Wilcken, Geschichte der Kreuzzüge u. s. w. überreichlich verzeichnet stehen. — Als sich das 12. Jahrhundert zu seinem Ende neigte und beim Beginne des 13. noch, zu der Zeit, wo offenbar die Verschlechterung des Ordens bereits hätte bemerklich sein müssen, wenn sie in den Jahren von 1307—1312 als so schauerlich hat dargestellt werden können, daß man, wollte man den frechen Anklägern Glauben schenken, den ganzen Orden als einen vom bösen Gift der Sünde zerfressenen Organismus sich denken müßte — (allein wir stoßen in jenen Jahren in keiner Geschichtsquelle auf einen erheblichen Vorwurf),

stand der Orden geehrt vor den Augen aller Welt da; die Blüthe des Adels strömte ihm zu aus allen Ländern, die Könige hatten Ordensritter in ihrer nächsten Umgebung und einige derselben vertrauten dem Orden ihre Kronjuwelen und ihren Reichsschatz an. Da geht plötzlich das Gerede, auf einem königl. Schlosse der Diöcese Toulouse seien zwei Männer im Gefängnisse gesessen, der eine ein abgefallener Tempelritter, der andere Squin von Florian aus Béziers, beide um der Strafe für gemeine Verbrechen zu warten (es werden auch beide als Templer genannt), der Templer habe dem andern das Geheimniß anvertraut, in seinem ehemaligen Orden gehen schauerliche Laster im Schwange, dieser habe sich das Leben erkaufen wollen durch Entdeckung dieses Geheimnisses an König Philipp IV., den Schönen, dieser habe einige Templer verhört, diese haben die Sache eingestanden und der König habe in seiner Christenpflicht sich aufgefordert gesehen, die Kirche und die Welt von einem Scheusal zu erretten, also den Orden der Tempelherrn zu vernichten. Es wird aber auch erzählt, Philipp habe zu den fünf Puncten, deren Beschwörung er von Clemens V. (s. d. A.) gefordert habe, wenn er seine Wahl zum Papste durchsetzen solle, einen sechsten beigefügt, den er ihm erst nach seiner Besteigung des päpstlichen Stuhles eröffnen wolle, und dieser Punct sei die Forderung der Aufhebung des Templerordens gewesen. Entschieden ist die Sache nicht, doch scheinen Zugeständnisse von Clemens geleistet worden zu sein und da ihm bei seinem Krönungszuge die Tiare vom Haupte fiel und aus dieser ein kostbarer Edelstein ausbrach und verloren ging, ward dieses als ein böses Vorzeichen gedeutet und König Philipp hat in der That einen überaus kostbaren Edelstein aus der Krone des hl. Vaters gebrochen, da er den Orden der Templer zerstört hat. Was ihm den Impuls hiezu gegeben hat, läßt sich mit Sicherheit natürlich nicht bestimmen, doch kann aus dem Charakter Philipps, aus seinen Bestrebungen und aus der Lage der Dinge in seinem Reiche eine ziemlich sichere Wahrscheinlichkeitsberechnung gemacht werden. Bekannt ist die wahrhaft schmähliche und bubenhafte Art und Weise, wie Philipp mit Bonifaz VIII. umging, da er aber diesen als seinen bittersten Feind mit grimmigem Hasse bis über das Grab hinüber zu verfolgen sich vermaß, daß er noch sein Gebein im Grabe zu schänden die schamlose Forderung an den hl. Vater stellte, so mußten des Papstes Freunde in gleicher Weise als seine Feinde gelten. Die Ritter vom Tempel standen aber in naturgemäßer Stellung auf päpstlicher Seite. Die französischen Templer, viele aus den höchsten Adelsfamilien entsprossen und mit diesen allen befreundet und verwandt, mußte Philipp als diejenigen ansehen, die möglicherweise seinen Kronvasallen mit ihrer Macht und ihrem scharfen Schwerte helfend zur Seite stehen könnten, wenn die Entwicklung des französischen Königthums in Folge des immer straffer werdenden Zügels aus offenem Bruch einen blutigen Zwist gestalten sollte. Philipp hatte bei einem Volksaufstand Schutz vor dem wüthenden Volke im Temple zu Paris gefunden, vielleicht sind die Templer in einer Weise für das zertretene Volk dem hochmüthigen Tyrannen gegenüber eingetreten, daß er in ihnen geheime Verbündete der Aufständischen argwöhnte, oder hat er ihnen überhaupt nicht vergessen können, daß sie ihn hilfesuchend gesehen haben. Des Königs Kassen waren beständig leer, er hatte schlechte Münzen geprägt, die Juden ausgeplündert, aber die Kassen blieben leer, und die Templer waren reich. In ihrem Tempelhofe zu Paris lagen hoch aufgehäuft die Almosen, die fast von der ganzen Christenheit zu einem neuen Kreuzzug zusammengeflossen waren und hier wird von kundigem Manne der Verdacht aufgestellt, der Großmeister des Tempels habe dem König auf eine Bitte des Papstes von dem Kreuzzugsgeld ein Anlehen gegeben, und da die Frist der Heimzahlung verstrichen und der Großmeister in seinen Mahnungen an die abgelaufene Borgfrist höchst unbequem geworden sei, so habe der König tödtlichen Haß gefaßt und den Untergang des Ordens geschworen. Jedenfalls ist sicher, daß Philipp von dem Orden 5000 Livres zur Ausstattung erborgt hatte. Vielleicht aber ruhte auch die ganze Last der ungeheuren Blutschuld

nicht auf dem Könige allein, und wenn in diesem Falle die Männer seiner Umgebung, aus welchen wir Nogaret und Pasian als die schlechtesten ausheben, nicht von Anfang an über den launenhaften König ihr schauerliches Lügengewebe geworfen haben, so waren sie es doch sicher, welche ihn fortwährend festhielten an seinem verbrecherischen Vorhaben. Wie aber dieses in's Werk zu setzen, mußte als eine schwierige Sache erscheinen, wenn nicht der König die Ueberzeugung gehabt hätte, daß Clemens V. in seiner Hand zu einem gefügigen Werkzeug gemacht werden könne, sollte er auch nicht vor der Papstwahl schon auf dieses Ziel losgesteuert sein und Clemenzens Wahl gerade aus diesem Grunde durchgesetzt haben. Philipp kannte Clemens V. als einen schwachen Mann, der, wie es bei allen schwachen Naturen der Fall ist, wohl hin und her sich winden würde, wenn der König ihm seinen eisernen Willen entgegensetzen würde, der aber nie den Muth hätte, mit einer kühnen That den Bann abzuschütteln, mit dem ihn die hinhaltende aber energisch auf ein Ziel lossteuernde Politik umgeben hatte. Clemens, auf französischem Boden, in die Gewalt des französischen Königs gegeben, dessen Heere ihn täglich einschüchtern konnten, hatte schon am 15. Dec. 1305 den unseligen Schritt gethan, 10 Cardinäle zu creiren, die fast alle ein Interesse für Philipp hatten, so daß bald die Majorität des hl. Collegiums der französischen Partei gehörte. Damit war der Papst ein Gefangener und wäre er ein Hildebrand gewesen, so war er ein an Händen und Füßen gefesselter Mann. Clemens war aber kein Hildebrand und das babylonische Exil hatte begonnen. — Das aber war der Weg, den Philipp einschlug: Eine Untersuchung sollte über den Templerorden eingeleitet werden, von dieser Untersuchung waren aber der Papst oder die Synoden um jeden Preis ferne zu halten. Trat der König mit dem Resultate, das seine Creaturen durch die Folter aus den Templern ausgepreßt hatten, vor den Papst und weigerte sich dieser, die Wahrheit derselben augenblicklich anzuerkennen, so zeigte der Tiger seine Krallen, Philipp schmollte mit dem Papste. Gab dieser in seiner Schwäche in Etwas nach, so recht, beharrte er auf seinen Forderungen, daß die Templer vor das kirchliche Gericht gehören und nur hier abzuurtheilen seien, so rückte der König mit seinen Drohungen heraus, denn darauf kam ihm Alles an, nicht eine gerechte, freie Untersuchung zuzulassen, überhaupt die kirchlichen Gewalten in den Proceß nur soweit hereinspielen zu lassen, als sie nothwendig waren, seiner Handlungsweise wenigstens noch einen Rest von Schein vor den Augen der Welt zu wahren. Vor der Untersuchung durch die kirchlichen Gewalten und vor einem Verhöre, das auf dem Concil von Vienne mit den Großwürdenträgern des Ordens angestellt werden wollte, hatte der verbrecherische Gerichtsgang des Königs Alles zu fürchten. Seine Drohung ging aber immer dahin, er werde öffentlich vor aller Welt den Papst Bonifaz VIII. der abscheulichsten Dinge bezüchtigen, seine Aussagen beweisen lassen und diesem Papste im Grabe noch durch einen richterlichen Spruch die Schande eines abgöttischen, ketzerischen und lasterhaften Menschen anthun lassen. Hievor bebte der schwache Clemens zurück, und ließ sich ein Zugeständniß in Betreff der Templer um das Andere aus den Händen spielen, bis er den letzten traurigen Ausspruch that, daß der Orden aufhören müsse zu existiren. Weil Philipp sah, daß das Zusammenbringen eines Kreuzzugs eine wahre Herzensangelegenheit für den Papst sei, so nahm er auch von dieser Seite seine Vortheile wahr. Er verhieß, baldigst rüsten zu wollen, aber die Sache der Templer müsse zuvor noch bereinigt werden. Da glaubte denn Clemens nicht nur die Sache des hl. Zuges, und nicht nur das Gut der Templer für diesen, sondern die Tempelritter selbst erhalten zu können, wenn er am Ende dem Könige dahin beistimme, daß Einzelne derselben arg gefehlt hätten, — aber an Einzelnen wollte Philipp keine Schuld finden oder strafen, sondern der Orden sollte fallen, natürlich, war ja der einzelne Bruder vom Tempel arm und besaß der Orden unermeßliche Reichthümer. Hatte dann der Papst so ein Wort gesprochen, das dem Könige in den vorgelegten Resultaten seiner Untersuchung bei-

pflichtete, oder auch nur einen Schein der Beistimmung enthielt, so ward eilig darauf weiter gebaut und die Schurken am königlichen Hofe, Nogaret ꝛc., sorgten dafür, daß die päpstl. Breven, Bullen und Encycliken verfälscht wurden, und da die Gefangenen um keinen Preis vor den Papst gelassen wurden, etliche untergeordnete Persönlichkeiten ausgenommen, so kam die Wahrheit nicht zu Tage und bis auf die neueste Zeit haben diese verfälschten Bullen als ächte gegolten und den Papst der vollständigen freiwilligen Theilnahme an der schauervollen Zerstörung des herrlichen Ordens vor aller Welt bezüchtigt. Philipp trägt aber allein die Schuld und zwar durch einen schlau angelegten und entschlossen durchgeführten Betrug dem Papste gegenüber, durch empörende Gewaltthat an den gefangengesetzten gemarterten Templern, und der Papst scheint durchweg hintergangen und in seiner armseligen Schwäche auf die unselige Bahn hingedrängt. Das ist das Resultat der Damberger'schen Forschung, welche durch ihr genaues Verfolgen des Proceßganges und durch ihre umsichtige Kritik die Darstellung von Havemann weit in Schatten gestellt hat. Der Templerproceß hatte aber im Einzelnen folgenden Gang. Gegen Ende des Jahres 1306 oder Anfang des folgenden 1307 hatte die unsaubere Denunciation der beiden gefangenen Verbrecher stattgefunden und zwischen König Philipp und Clemens gingen geheime Unterhandlungen hin und her. Als Jacob Molay, der Großmeister, der um einen Plan zur Führung des neuen Kreuzzuges vorzulegen, und nicht, wie selbst Havemann meint, vom Papste arglistig berufen, in's Abendland gekommen war, von den Gerüchten hörte, die dumpf umhergingen, ging er zum Papste und erklärte sich bereit, jede Beweislast für seinen Orden aufzunehmen, er bat um die strengste Untersuchung u. s. w. und der Papst scheint ihm Glauben geschenkt zu haben. Soviel ist jedenfalls sicher, daß er bis zum 3. August 1307 dem Andringen Philipps gegenüber ehrenhaft Stand hielt. Jetzt aber ließ er sich soviel erpressen, daß er eine strenge Untersuchung des angeklagten Ordens zusagte. Er wollte dem Könige nicht auf die Länge ungefällig sein, aber er wollte eine canonische Untersuchung. Philipp aber fürchtete diese, jedenfalls stemmte er sich gegen sie mit allen Kräften; und damit der Papst, den er ja kannte, nicht selbstständig vorzufahren sich auch nur einfallen lasse, that er einen Schlag gegen den Orden (13. Oct. 1307), von dem das namenlose Unglück der Templer seinen Anfang genommen hat. Am Tage der Kreuzerhöhung (14. Sept.) erließ der König geheime Schreiben an die Seneschälle und Bailli's und an alle im Reich zerstreuten Bevollmächtigten, worin er ihnen kund that, daß er von den Templern die gräulichsten Dinge erfahren habe und daß er es in seiner Pflicht als christlicher König gegründet erachte, eine Untersuchung darüber anzustellen. Er habe sich nach vorausgegangener Berathung mit dem Papst und den Prälaten und Baronen seines großen Rathes von der Wahrheit dieser Anklagen zu unterrichten gesucht und noch fernere Abscheulichkeiten gefunden. Durch seinen Beichtvater, den Dominicaner Wilhelm von Paris, Großinquisitor von Frankreich, habe er die vorläufige Untersuchung angestellt und da ihn dieser um Hilfe des weltlichen Armes angegangen habe, so befehle er, daß alle Templer in Verhaft genommen, dem Urtheile der Kirche vorbehalten und ihre Güter in Beschlag gelegt werden. Einige Tage darauf ließ der Großinquisitor ein ähnliches Schreiben an die Inquisitoren zu Toulouse und Carcassone im Namen des Papstes (sic!) ergehen, deßgleichen an die Obern der Dominicanerklöster, welche überdieß im Verband mit den Franciscanern dafür sorgen sollten, daß kein Aergerniß im Volke entstehe. Die Instruction, nach welcher verfahren werden sollte, enthielt folgende Puncte (s. Havemann S. 202, wo sie vollständig steht), es sollen am 13. Oct. in der Frühe durch starke und vertraute Männer die Templer gefangen genommen und ihr Gut mit Sequester belegt werden; in den Gefängnissen sollte von ihnen die Wahrheit erforscht werden, dann die Bevollmächtigten des Großinquisitors beigezogen und wenn die Templer die ihnen vorgelegten Verbrechen nicht eingestehen würden, sollte die Folter angewendet und ihnen mit dem Tode gedroht werden. Die Sene-

schalle, Bailli's u. s. w., welche den königlichen Befehl erhielten, waren bei schwerer Strafe angewiesen, ihn nicht vor dem Morgen des 13. Oct. zu eröffnen, als sie es an diesem Tage thaten und den Befehl vollzogen, entstand eine außerordentliche Verwunderung in allem Volk, so daß man sich genöthigt sah, eine königliche Erklärung öffentlich abzugeben, worin die königlichen Befehle gerechtfertigt wurden. Solche Erklärungen geschahen an die Stiftsherrn von Notre Dame, an die Magister der Universität und an die königlichen Beamten und am folgenden Tage geschahen sie an das Volk und die Geistlichkeit der Hauptstadt im königlichen Garten. Die Anschuldigungen gingen dahin, der Orden sei durch und durch verderbt, ketzerisch und sittenlos, gleich bei der Aufnahme neuer Ordensglieder müssen diese das Kreuz verhöhnen, Christum anspeien und den Aufnehmenden auf den untern Theil des Rückens, auf den Nabel u. s. w. küssen, in den Capiteln erscheine eine Katze, es werde dort ein Idol, in einem Kopfe bestehend, vorgezeigt, dem abgöttische Verehrung erwiesen werde, die Templer seien mit einer Schnur umgürtet, die mit diesem Idol in Berührung gebracht worden sei, und widernatürliche Wollust sei allen Brüdern von Ordenswegen erlaubt. Ehe wir weiter gehen, soll daran erinnert werden, daß Philipp dem hl. Vater Bonifaz VIII. ganz gleiche Dinge vorwarf, Ketzerei, Abgötterei und widernatürliche Wollust. Schon diese Gleichheit der Anklagen, die von Philipps Haß und seinen Höflingen in kurzer Zeit nach einander ausgingen und neben einander festgehalten wurden, sollte darauf aufmerksam machen, den Anklagen weder beim einen noch beim andern sogleich auf das Wort zu glauben. Allein es sprechen noch so viele Dinge für den Orden, daß seine Unschuld und die Schändlichkeit der Anklage nicht länger verborgen bleiben können. Vor Allem wurde jetzt wieder das Verfälschen von Actenstücken in der nämlichen grandiosen und schamlosen Weise getrieben, wie Philipp es bei der Geldverfälschung gethan hatte, daß sein armes Volk in einem Aufstande sich Luft zu machen suchte. Unterm 22. Nov. 1307 erscheint die Bulle Pastoralis praeeminentiae solio, welche die Verhaftung der Templer gutgeheißen habe. Es kommt die Stelle vor: „Schon bei seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl habe Er (Clemens V.) das Gerücht von dem Verderbniß des Ordens gehört, namentlich daß er Ketzerei hege; weil nun König Philipp erfahren, daß die Templer Christum verläugnen und ein Idol anbeten, so seien durch ihn auf Bitten der Inquisition die Templer verhaftet und ihre Güter unter Obhut genommen." Aber es soll diese Bulle erst bekannt geworden sein, nachdem sie der französische Hof revidirt hatte und es wird sogar behauptet, der französische Hof habe sie entweder ganz geschmiedet oder in die ächte Bulle jene auffallende ihn rechtfertigende Stelle eingeschoben (s. Damberger XII. 618). Um weiter den Proceß zu charakterisiren, muß auf die Art und Weise eingegangen werden, wie er geführt wurde. Auffallen muß, daß diejenigen, welche sich der vorgeworfenen Gräuel schuldig bekannten, straflos ausgehen oder höchstens nach Ueberstehen einer bloßen Buße entlassen werden. Man wollte nicht die Einzelnen schuldig finden, sondern den Orden, diesen vernichten, wenn dabei auch wider alles Recht und alle Rechtsanschauung der einzelne Schuldige straflos ausging. Auf das Eingeständniß dieser Gräuel war die ganze Untersuchung gerichtet, bekannte der Templer, was man ihm in den Mund legte, so war er gerettet, wollte er nicht bekennen, so wurde er gefoltert und mit dem Tode bedroht. Es starben viele auf der Folter, von andern wird berichtet, daß man sie habe nicht mehr öffentlich erscheinen lassen können, nachdem sie auf der Folter gelegen; gewöhnlich mußten die, welche eingestanden hatten, schwören, ihre Aussagen nicht mehr widerrufen zu wollen. Aber Viele haben es gethan, wenn sie die Schmerzen der Folter nicht mehr fühlten und nun die ganze Wucht der Schmach fühlend, die sie durch falsche Bezüchtigung ihres Ordens auf sich geladen hatten, widerriefen sie beharrlich, bis der Scheiterhaufen ihre Stimme erstickte. Bemerkenswerth ist weiter,

daß unter denen, welche bekannt hatten, selten ein hochgestellter Ordensritter zu finden ist (über das Geständniß des Großmeisters siehe unten), meistens waren es Servienten, die schon ihres Herkommens wegen nicht in die höheren und höchsten Aemter aufsteigen konnten, die also, wenn sogar eine im Orden grassirende Geheimlehre angenommen würde, dieser gewiß nicht theilhaftig geworden wären. Gegen diese Geheimlehre spricht aber außer dem angeführten Umstande, daß nirgends ein Statutenbuch vorgefunden worden ist, das etwas Anderes als die allgemein bekannten Statuten enthielte, noch der, daß nach einem ausdrücklichen Ordensgesetz unverbesserliche Brüder aus dem Orden gestoßen werden konnten. Mußten diese mit ihrer Ausstoßung nicht einen Haß mit sich nehmen und hätte dieser nicht mit Wollust sich in dem öffentlichen Bekenntnisse von des Ordens Verschlechterung und Geheimlehre gebadet? Aber zudem, daß die Geständnisse in der Regel von keinen bedeutenden Persönlichkeiten herrühren, tragen sie offen das Gepräge der Fälschung an sich: Sie sind allgemein und vag gehalten, sie entschuldigen sämmtlich den Einzelnen und stimmen überall fast bis auf das Wort überein. Sollten sie nicht den Schlachtopfern auf der Folter in den Mund gelegt worden sein? Die namenlose Qual der Tortur beraubte den Unglücklichen der Besinnung, daß er Alles nachstammelte, was man ihm vorsagte; dort wo keine Folter angewendet wurde, erscheint nirgends ein Geständniß und die in Spanien verhörten und nicht gefolterten Ordensbrüder finden es unbegreiflich, daß in Frankreich solche Schlechtigkeiten von eigenen Ordensbrüdern über ihren geliebten Orden ausgesagt werden konnten. Die Folter muß aber von den französischen Henkerbuben auf schauerliche Weise angewendet worden sein, allein zu Paris sollen 36 Templer unter der Marter gestorben sein, Aymer v. Villars betheuerte, bleich und wie vor Schrecken außer sich, auf seinen Eid und auf Gefahr seiner Seele unter gräßlichen Verwünschungen, indem er auf die Brust schlug, die Hände gegen den Altar erhob und auf die Kniee stürzte, daß alle dem Orden beigelegten Verbrechen durchaus erlogen seien, obwohl durch die vielen Martern, mit welchen ihm die königlichen Ritter Wilhelm de Marcilly und Hugo de la Celle in ihrem Verhöre zugesetzt hätten, das Geständniß einiger auch von ihm erpreßt hätten. Er versicherte, daß er sich vorgenommen aus Angst vor der Todesqual Alles zuzugestehen, was man über den Orden von ihm wissen wolle, ja würde es gefordert, so würde er bekennen, daß Er Christum den Herrn selbst ermordet habe. Aber doch mußten die königlichen Untersuchungsrichter diesen erpreßten Geständnissen kein hinreichendes Gewicht zutrauen, denn sie haben auch die Protocolle verfälscht. Jene verfaßten die Protocolle, welche den König gern befriedigen wollten, dann ist Thatsache, daß die Verhöre der läugnenden Ritter vernichtet, und nur die der Zugestehenden aufbewahrt wurden. Während der Zeit daß so die königl. Schergen inquirirten, folterten und fälschten, bat Clemens wohl unter dem 1. Dec. 1307 den König inständig um ein canonisches Verfahren gegen die Templer, er werde den Proceß selbst in die Hand nehmen und suspendire deßhalb alle Vollmachten der Inquisitoren und Prälaten, namentlich die des königl. Beichtvaters Wilhelm von Paris, der den Vorsitz bei den Verhören der Templer führte. Aber Philipp gab eine frostige abweisende Antwort; doch scheint Clemens fortwährend protestirt zu haben, da vom 15. Januar 1508 ein königl. Brief an ihn sich vorfindet, in welchem eine Ueberweisung der Ordensgüter an die päpstl. Bevollmächtigten zugestanden wird. Allein kaum hatte man den Papst auf solche Weise zu beschwichtigen gesucht, als man schon auf neue Wege sann, ihm nicht nur dieses Zugeständniß wieder zu nehmen, sondern noch ganz andere zu entlocken oder zu erpressen, wie es sich gerade fügte. Ja man war bald dahin gekommen, daß Clemens nicht mehr alle Templer als Glieder eines exemten Ordens vor sein Gericht reclamirte, sondern daß er nur mehr auf die Auslieferung der Ordensobern drängte; da aber der König eigenhändig schrieb, daß die Gefangenen wegen Kränklichkeit u. s. w. den weiten Weg zu ihm

nicht machen konnten, so gab Clemens schwachmüthig soweit nach, daß er zwei Cardinäle, Stephan und Berengar, abordnete, daß sie an seiner Statt die Delinquenten verhören durften; aber auch das wurde nicht gestattet und es trat nun eine merkliche Spannung und Kälte zwischen König und Papst ein, wo wir dann von den Verhandlungen nichts mehr erfahren bis in den Juli 1308. Um Pfingsten dieses Jahres war Philipp persönlich in Poitiers, beim Papste das gute Wetter wieder herzustellen und beide Mächte scheinen sich dahin verständigt zu haben, daß über das in Betreff der Templer Geschehene der Schleier der Vergessenheit gedeckt werden solle, wogegen von nun an das canonische Verfahren Platz zu greifen habe, und Clemens vertraute den Versprechungen Philipps, daß nun unverweilt die Ordensobern an ihn ausgeliefert werden sollen und das Ordensgut zu seiner Verfügung gestellt würde; allein gehalten wurde keine dieser Zusagen, obwohl der Papst noch am 13. Juli der festen Hoffnung war, die Gefangenen würden seinem Bevollmächtigten, dem Cardinalbischof von Präneste, übergeben. Aber dieser war eine dem Pariser Hof widerwärtige Persönlichkeit, und statt daß wir eine Ausführung seines Auftrags finden, lesen wir, daß vor den Cardinälen Berengar und Stephan und vielleicht noch vor Landulf auf dem Schlosse Kaynone die Comödie des Zugeständnisses von Seite der Großwürdenträger des Ordens aufgeführt wurde. Es wird nämlich von der Philipp'schen Partei mit Jubel berichtet, daß auch die Großwürdenträger und selbst der Großmeister eingestanden habe. Wir läugnen nicht die Möglichkeit, daß Jacob Molay, von der Folter zerfleischt, „einige Geständnisse" gemacht habe „im Namen des ganzen Ordens", wie man boshaft dazu setzte, denn es findet sich eine an sich nicht unwahrscheinliche Rede, die er auf dem Scheiterhaufen gehalten, wo er seine Reue bezeugt, durch Schwachheit seinem Orden einen Schaden zugefügt zu haben, wogegen aber nirgends von diesem angeblichen Zugeständnisse ein amtlicher Gebrauch gemacht wurde und man auch nachher noch auf ein weiteres Geständniß drang; hielt man das erste nicht für genügend? und wenn Molay gestanden, und frei und ungefoltert gestanden, warum hat man ihn denn nie vor den Papst und später vor das Concil gestellt, trotzdem, daß Er und der Papst und die Väter des Concils das mit Beharrlichkeit verlangt haben? Möglich ist aber auch, daß die Cardinäle den Großwürdeträgern zugesetzt haben, sich im Allgemeinen schuldig zu bekennen, vielleicht daß der Papst sie und den Orden dann eher retten könne, als es durch diesen ärgernißvollen Proceß je möglich würde. Aber Philipp war nicht der Mann, seine Beute sich in letzter Stunde noch wegfischen zu lassen. Doch Clemens scheint sich zu apostolischer Handlungsweise aufgerafft zu haben, unter dem 12. Aug. 1308 erließ er eine Bulle zur Berufung eines allgemeinen Concils, auf welchem die obschwebenden Fragen ihre Lösung finden sollten und am 1. August schon hatte er die französischen Bischöfe aufgefordert, sich des Templerprocesses zu canonischer Förderung desselben zu bemächtigen. Das erweckte beim König gewaltigen Zorn, die Behandlung der Templerfrage durch das Concil hätte der ganzen Anlage seines Vorhabens einen scharfen Strich durch die Rechnung gemacht und auch schon durch die canonische Untersuchung der Bischöfe war die größte Gefahr vorhanden, daß die finstern Schleichwege seiner Helfershelfer aufgedeckt und die Wahrheit enthüllt worden wäre. Da stellte er sich auf seine Drohungen und ängstigte den hl. Vater mit dem Processe von Bonifaz VIII. so sehr, daß die Hand des Papstes in Kurzem wieder gelähmt erschien. Um sich zu vergleichen, redete er dann zum Papste von den außerordentlichen Kosten, welche der Proceß erfordern würde, wenn er vor die päpstl. Gerichte gezogen und so lange währen würde und von dem großen Aergernisse, das durch eine öffentliche Behandlung so schändlicher Sachen gegeben würde. Er aber hatte doch eine öffentliche Verhandlung des Processes über Bonifaz mehr als Einmal in Aussicht gestellt und die Schuld der Templer längst aller Welt mit seinem königl. Worte bekräftigt kund gethan. Wirklich scheint er den Papst wieder eingeschüchtert oder überlistet zu

haben, wenigstens weist man vom 30. Dec. 1308 eine Bulle auf, in welcher der Papst die Schuld der Templer anerkannt habe. Doch es ist mehr als Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß auch diese Bulle durchweg gefälscht ist (siehe den Beweis bei Damberger XII. 684—686). Uebrigens wenn Clemens auch so etwas unterschrieben hätte, was in der Bulle steht, so würde daraus noch keine Schuld des Ordens folgen, und Clemens hätte nur ausgesprochen, daß von Einigen im Orden so Etwas von besagten Gräueln begangen worden sei. In Paris aber erhob man ein Triumphgeschrei und that überall in Erwähnung, daß der Papst nun selbst die Schändlichkeiten der Templer anerkannt habe. Hätte er es gethan, so wäre es geradezu unbegreiflich, daß Philipp im Sommer 1309 auf das immerwährende Verlangen des Papstes gestattet habe, daß durch die Bischöfe die Templer verhört wurden. Wozu das noch, wenn doch die Schuld schon so fest stand, daß selbst der Papst, der die Templer immer vor das geistliche Gericht zu ziehen sich bemüht hatte, des Jahrs vorher sich von ihr überzeugt hatte? Die Bischöfe fanden die Templer unschuldig, weil die Folter nicht arbeitete, und augenblicklich war dieses Proceßverfahren von Philipp wieder hintertrieben und er brachte die früher schon beantragte päpstliche Commission wieder in Vorschlag, die auch zu Stande kam und aus dem Erzbischof Gilles d'Aiscelin von Narbone und noch sieben andern Prälaten zusammengesetzt wurde. Allein diese durfte vorderhand noch nichts thun und Philipp unterhandelte insgeheim mit dem Papste, und wenn auch von den französischen Geschichtschreibern behauptet werden will, daß Clemens unterm 30. Dec. 1308 die Templer für Ketzer erklärt habe, so reimt diese angebliche Nachgiebigkeit nicht damit zusammen, daß Philipp jetzt gerade mehr als je die Schreckgestalt des Bonifazischen Scandalprocesses vor den geängsteten Papst hinstellte. Wurde der päpstl. Commission auch einige Thätigkeit in der Folge gestattet, so sind doch die Protocolle, die noch vorliegen, der Art, daß aus ihnen nimmer die Wahrheit der Anklagen erkannt werden kann, im Gegentheil sieht man, daß vor ihr die vorgeführten Templer, die nicht durch Furcht vor dem Tode bange gemacht wurden, ihre früheren Geständnisse zurückrufen, oder bei ihrem anfänglichen Läugnen aller Anklagepuncte verharren, oder aber sogar erklären, daß ihre jetzige freie Aussage gelten soll, wenn sie auch später durch die Folter zu andern Aussagen gebracht werden sollten. Man wollte den Templern gestatten, Procuratoren zu wählen, die den Orden vertreten sollten, aber da man ihnen nicht gestattete, mit dem Großmeister sich zu benehmen, so konnten und durften sie der Regel zufolge keine Procuratoren bestellen und die Licenz war eine Fiction. Doch wurden vier Männer aufgestellt, die sich zur Vertheidigung des Ordens nicht nur bereit erklärt hatten, was Hunderte von Templern thaten, sondern auch das Geschick dazu besaßen. Der Proceß schien ohne Ende werden zu wollen, da griff Philipp mit gewaltiger Hand in das Gewebe ein, indem er im April 1310 Philipp de Marigny zum Erzbischof von Sens ernannte; dieser energische Mann förderte des Königs Unternehmen bald zu blutigem Ende. Am 3. und 7. April und 7. Mai wurden Vertheidigungsschriften des Ordens übergeben, aber am Dienstag den 12. Mai desselben Jahres loderte ein Feuerbrand zu Paris auf, in dem 54 Templer den Flammentod fanden. Philipp von Marigny hatte einige Suffraganbischöfe zu einer Art Concil versammelt, dieses erklärte die Templer schuldig und da am 11. Mai der Beschluß gefaßt worden war, die Läugnenden als hartnäckige Ketzer dem weltlichen Arm zu übergeben, „so wurden, erzählt Havemann, 54 Templer zur Richtstätte vor dem Thore St. Antoine geführt, die meisten aus adeligen Häusern entsprossen, starke Männer, in der Blüthe des Lebens. Als sie, nachdem man ihnen die Ordenstracht abgerissen, einzeln an die Brandpfähle geschnürt waren, rings um sie das aufgeschichtete, schon in Brand gesetzte Holz, Scharfrichter des Befehles harrend, ihnen zur Seite, als der Herold noch einmal jedem Leben und Freiheit verhieß, der sich schuldig bekenne, als Freunde und Verwandte weinend die Verurtheilten baten, sich dem Willen des Königs nicht länger

zu widersetzen: da war keiner unter den Männern, der durch eine Lüge sein Leben hätte erkaufen mögen. Alle betheuerten die Unschuld ihres Ordens, und daß sie Zeit ihres Lebens rechtgläubige Christen gewesen. Da schoben die Henker langsam von der einen, dann von der andern Seite den glühenden Holzstoß näher und näher, langsam leckte die Flamme an den Gliedmassen der Gefesselten, schlang sich mit Gier höher und höher hinauf, bis über ihnen die Lohe zusammenschlug. Aus dem Geprassel des Feuers tönten die Versicherungen der Sterbenden von der Reinheit des Ordens, man hörte sie Christum anrufen, die hl. Jungfrau, die Heiligen alle. 54 Zeugen hatten geendet, um ihre Asche spielte erlöschend die Flamme". Nun geht der Proceß rascher seinem Ende entgegen. Der Schrecken über dieses Blutgericht lähmte die Commission und viele Templer wurden schwach. Am 20. Mai wurden wieder vier Templer verbrannt, darunter der einst so hochstehende Almosenier des Königs, die Commission vertagte ihre Sitzungen bis zum 3. Nov., als aber hier nur drei Mitglieder sich fanden, wurde die Vertagung verlängert bis 17. März. Jedermann mußte sehen, daß nur ein Spiel mit ihr getrieben werde und auch das that man jetzt, daß man nicht einmal jenes Spiel mehr zuließ, daß Defensoren für den Orden sprechen durften, sondern diese wurden auf leichte Weise beseitigt. Am 26. Mai 1311 hatte man der Sache genug, man konnte sich ja sagen 231 Zeugen verhört zu haben und durfte nicht hoffen, durch weitere Zeugenvernehmung auf weitere Geständnisse zu stoßen, denn die Zahl derer war erschöpft, welche in den königl. Gefängnissen mürbe gemacht, Alles gestanden, was man nur wollte. Aber um das Maß der Schändlichkeit voll zu machen, hat man diese nie und nirgends mit ihren Ordensbrüdern confrontirt, welche die Reinheit des Ordens behaupteten und nirgends ist in den Protocollen, die man für den Abschluß des Processes zusammengeschrieben hatte, von diesen standhaften Zeugen der Wahrheit die Rede. Im Mai oder Juni 1311 hielt der König ein Parlament zu Pontoise, wo die Commissionen die Resultate ihrer Bemühungen vorlegten. Da wurde der Proceß spruchreif erklärt und zwei Licentiaten des Rechts wurden unterm 5. Juni beauftragt, die Acten an den Papst zu bringen. Am 1. oder 2. Oct. dieses Jahres 1311 war endlich das Concil von Vienne zu Stande gekommen. Indem wir das Nähere über diese Synode dem Artikel „Vienne" überlassen, bemerken wir hier, daß die Nachrichten über dieselbe dunkel und die Quellen, woraus besonders von französischen Scribenten geschöpft wurde, trüb sind; so, um nur Eines anzuführen, wird gerne von 300 Bischöfen geredet, die anwesend gewesen seien, während die alten Nachrichten nur von 168 wissen. Der spanischen, italienischen und teutschen Prälaten waren es sehr wenige, die Furcht vor Philipp hatte viele zurückgehalten, die Mehrzahl waren also Franzosen, viele Creaturen Philipps, und jeden Tag konnten die Heere Philipps die Väter des Concils einschüchtern, wenn es den Anschein gewann, daß ein Beschluß gefaßt werden sollte, der dem französischen Hofe minder angenehm hätte sein können. Clemens konnte sich keinen andern Ausweg denken, als den Proceß niederzuschlagen und den Orden in päpstl. Machtvollkommenheit zu unterdrücken. Hier ist nun ein weiterer Beweis anzuführen, daß Clemens die oben genannte Bulle, welche den Orden verketzert u. s. w. nicht in der Gestalt unterschrieben hat, in welcher sie existirt. Die Väter des Concils verwarfen die ihnen überlieferten Verhörsprotocolle, verlangten, daß die Ordensobern vor die Schranken des Concils gestellt würden und daß der Orden sich vertheidigen dürfe. Der Papst schwieg dazu. Hätte er es thun können inmitten der ehrwürdigen Versammlung, hätte das Concil dieses Verlangen gestellt, wenn der Papst gesagt hätte, was er hätte sagen müssen, wenn er es gethan hätte, nämlich, daß er selber viele angesehene Männer des Ordens verhört und den Orden durch eigene Prüfung schuldig gefunden habe? Hätten die Bischöfe der königlichen Partei zugegeben, daß die königlichen Verhörprotocolle verworfen werden, wenn sie hätten ein Actenstück vorweisen können, in welchem der Papst den Orden schuldig erklärt? Sie aber schwiegen

und der Papst schwieg und aus diesem Schweigen geht hervor, daß auch jene Bulle vom 30. December 1308 ein Stück der schmählichen Actenverfälschung ist, wie sie unter Philipp dem Schönen so oft practicirt wurde. Da das Concil die Ordensobern vorforderte, diese aber die Wahrheit bekannt hätten, so mußte das um jeden Preis verhindert werden. Philipp rückte in die Nähe von Vienne und Clemens beschloß den Orden zu unterdrücken. Hiermit, meinte er, könnte man Allen gerecht werden, dem Orden, dessen Mitglieder fürderhin eine milde Behandlung erfahren würden, dem König, dessen Willen Genüge geschehen, der Sache des Kreuzzuges, dem das Geld des Ordens erhalten bliebe. Den Ausschlag zu diesem Entschlusse soll Bischof Duranti von Mende gegeben haben, der energisch den Papst dazu gedrängt. Aber auch ein Billet des Königs vom März drängte den vielleicht noch Schwankenden. Am Mittwoch vor Ostern, den 22. März 1312, hielt Clemens ein geheimes Consistorium, in welchem die Aufhebung endgiltig beschlossen wurde und am 6. Mai, nachdem mit Mühe die Väter des Concils zur Beistimmung beredet worden waren, wurde die Aufhebungsbulle approbante Concilio in Gegenwart Philipps, der seinen Triumph zu sehen mit seinem Hofstaate herbeigekommen war, öffentlich und feierlich als päpstliche Constitution verlesen. Auch von dieser Bulle ist zweifelhaft, ob sie in der Gestalt, wie wir sie besitzen, ursprünglich gefaßt wurde, siehe Kritikheft S. 78 zum XIII. Bde. des Damberger'schen Werkes. — So war denn der glorreiche Orden der Templer, diese Gottesstreiter, mit Namen, Ordenskleid und all' seiner Einrichtung unterdrückt, und das böse Vorzeichen von dem aus der päpstlichen Krone gebrochenen Edelsteine war in Erfüllung gegangen. Schon am 15. November 1307 hatte Philipp seine Boten an die befreundeten Fürstenhöfe ausgesandt und zu gleichem Vorgehen gegen den Orden aufgefordert. König Eduard I. von England hatte ihm geantwortet, daß ihm die Vorwürfe unglaublich seien, doch Eduard II., ein ärmlicher Wicht, bedurfte des Ordensgutes und folgte Philipp nach. In Italien spricht der hl. Erzbischof Rainald von Ravenna und eine um ihn versammelte Synode laut die Unschuld des Ordens aus, auch der hl. Antonin Erzbischof von Florenz zeugt für sie. In Dalmatien wurde trotz der Untersuchung nichts entdeckt; in Teutschland konnte man nur Löbliches vom Orden sagen, der einzige Erzbischof von Magdeburg, Burkard Lappe von Schrapplau, verfuhr gewaltthätig, in Böhmen wurde der Orden von König Johann ohne Untersuchung aufgehoben, denn er wollte sein Geld haben. In Arragonien verschanzten sich die Ordensritter auf einigen Schlössern, öffneten sie aber und ließen sich die Untersuchung gefallen, da sie sahen, daß der Papst sich ihrer nicht annehme. Die Untersuchungen ergaben nichts, und nachdem eine Synode zu Saragossa feierlich Zeugniß abgelegt hatte für des Ordens Unschuld, ward der Beschluß überallhin verkündet. In Castilien, wo der Orden wegen der von ihm gegen die Mauren geleisteten Dienste nicht so leicht vergessen werden konnte, ward ebenfalls seine Unschuld laut bezeugt und mit wahrem Edelmuthe wurden die zur Haft sich stellenden Templer behandelt. — Es bleibt nur noch der letzte schauerliche Act dieser Tragödie zu erzählen, der mit seinem brennenden Scheiterhaufen das Ganze würdig schließen mag. — Wohl hatte der König versprochen, die Ordensgüter für die Kreuzfahrt herauszugeben, die Glieder des aufgehobenen Ordens von ihren Bischöfen aburtheilen zu lassen und die Ordensobern an den Papst auszuliefern. Aber er zögerte immer und immer und je näher Clemens seine Todesstunde herankommen sah, desto lauter schrie sein Gewissen darnach, die Zusagen von Philipp zu erpressen. Zu Gisors lagen im Kerker Jacob Molay der Großmeister, Hugo de Pérand der Großvisitator, Gottfried von Gonaville der Großpräceptor von Guienne, und Guy, Bruder des Dauphins von Auvergne, Großpräceptor von Narbonne. Man sagt, daß Philipp ihnen Anerbietungen machen ließ, daß sie aber standhaft und ehrenvoll dieselben abgewiesen haben. Clemens sandte 2 Cardinäle nach Paris, sie zu reclamiren. Am 7. März 1314 hielt Philipp

de Morigny wieder ein sogen. Concil in seinem Hause zu Paris, wo die päpstlichen Abgesandten in die Falle gelockt wurden. Man erneuerte den früheren Beschluß, daß wer ein früheres Geständniß zurückrufe, als relapsus zu behandeln sei, doch solle die Todesstrafe in lebenslängliche Haft verwandelt werden. Die Gefangenen waren nach Paris gebracht worden und nachdem man in den Kerkern noch viel aufgeboten hatte, den Todesmuth der 4 ehrwürdigen Schlachtopfer zu brechen, wurde am 11. März 1314 ein öffentliches Ketzergericht gehalten, vor dem Portal der Notre-Dame ein Gerüste aufgeschlagen für die päpstlichen Bevollmächtigten und ein Scheiterhaufen errichtet. Der Péoôt von Paris führt die 4 Männer herbei, mit Ketten belastet, daß sie öffentlich ihr Verbrechen und das des Ordens eingestehen und um Gnade bitten. Es werden Protocolle aus früheren Verhören verlesen, man spricht zum Volke von den Lastern der Templer und verheißt, daß die Commission ermächtigt sei, auch diesen 4 Würdeträgern Gnade und Nachsicht ertheilen zu lassen, wenn sie reumüthig bekennen. Da trat der Großmeister vor, Jacob Molay, ein Greis von 70 Jahren, ein erschütternder Anblick diese von Kummer und den Martern und Ketten gebeugte Gestalt, und spricht in die lautlose Stille des Volkes hinein muthvoll und ernst von der Unschuld und Reinheit seines Ordens und das Gleiche that Guy, der seit seinem 11. Jahre im Orden diesen nicht durch eine Lüge entehren wollte. Augenblicklich wurde die Versammlung aufgehoben, die 4 in den Kerker zurückgeführt. Als aber der König hörte, was vorgegangen, da raste er in seinem Zorne und ohne auf eine Sentenz des geistlichen Gerichtes zu warten ließ er den 11. März, an einem Montage gegen Abend den Großmeister und Guy zum Tode führen. Nur langsam wurde ihnen der Feuerbrand näher gebracht, die vordern Glieder der Füße waren schon geröstet, ehe die Flamme zu ihnen aufschlug. Sie wendeten ihr Antliz dem Bilde der Mutter Gottes zu, die der Orden immer als seine süße Mutter verehrt hatte und endeten, ihren Orden preisend und seine Unschuld verkündend, ihr Leben. Bei der Nacht kamen fromme Gläubige und sammelten ihre Asche, die sie aufbewahrten und wie Reliquien von Heiligen verehrten. [Holzwarth.]

Temporalien heißen die mit einem Kirchenamte ständig verbundenen Einkünfte desselben, oder die zeitliche Bewidmung eines geistlichen Amtes. Daher ist jener Ausdruck gleichbedeutend mit dem in der Kirchensprache geläufigeren Worte „Beneficium“. Denn obschon man heutzutage unter Beneficium sowohl das Kirchenamt als die daran geknüpfte Pfründe zu fassen pflegt, so müssen doch bei genauerer Begriffsbestimmung nothwendig die beiden Bestandtheile jedes Kirchenamtes: die spirituale Seite desselben (das Amt selbst, officium) als das Principale, und die temporale Seite (die Amtsbewidmung, beneficium im engeren Sinne) als das Accessorium, unterschieden werden (s. Beneficium eccl. Bd. I. S. 801 ff.).

Temporalien-Abtrennung (diminutio beneficii) nennt man die Veränderung, welche mit einer Pfründe dadurch vorgeht, daß man ihr einen Theil ihrer Bewidmung oder der Renten dieser (jedoch ohne Einfluß auf die Amtsobliegenheiten) entzieht, und an ein anderes Kirchenamt oder geistliches Institut überweist oder zu sonstigen kirchlichen Zwecken verwendet. Daß solches rechtlich nur durch die zuständigen kirchlichen Oberen und mit möglichster Schonung erworbener Rechte Dritter, daher in der Regel erst bei Erledigung einer Pfründe und unter öffentlicher Ausschreibung ihres nunmehrigen Mindererträges für die Bewerber geschieht, begreift sich von selbst. Uebrigens ist diese Temporalien-Abtrennung (s. Beneficium eccles. Bd. I. S. 804) wohl zu unterscheiden von der Theilung (divisio) und von der Abpfarrung (dismembratio), als wodurch nicht nur eine Veränderung beziehungsweise Abminderung der Einkünfte, sondern auch eine Erleichterung des Amtes eintritt (s. Kirchenamt, Nr. IV. ad 2. litt. c. und d. Bd. VI. S. 122).

Temporalien-Sperrung heißt die von der Staatsgewalt bisweilen vorgekehrte Maßregel, wodurch einem Kirchenbeamten wegen Nichtbefolgung einer mit

seinen geistlichen Amtspflichten collidirenden Staatsverordnung sein Pfründe-Einkommen mit Beschlag belegt und zeitlich vorenthalten wird. So wurde z. B. dieses staatspolizeiliche Zwangsverfahren in neuerer Zeit gegen katholische Pfarrer angewendet, welche sich weigerten, die von der weltlichen Regierung geförderte unbedingte Einsegnung gemischter Ehen zu vollziehen. Es leuchtet aber ein, daß ein solches Vorschreiten sich in keiner Weise rechtfertigen läßt. Denn die Kirche muß bezüglich ihrer Disciplin, soweit sie wie im gegebenen Falle auf der Grundlage des Dogma fußt oder mit diesem zusammenhängt, in ihrem ausschließlichen Gesetzgebungsrechte belassen werden. Abgesehen aber davon, daß es ungerecht ist, den Geistlichen deßhalb, weil er einem positiven Gesetze seiner auch vom Staate mit der vollen Integrität ihrer Lehre und Disciplin anerkannten Kirche gehorcht, mit Strafe belegen und geradezu zwingen zu wollen, wider Pflicht und Gewissen zu handeln, so ist schon die Art der Strafe eine offenbare Verletzung der Vermögens- und Eigenthumsrechte der Kirche. Denn das Pfründevermögen ist Kirchengut, und selbst das, was das Staatsärar etwa in Folge der Säcularisation an einen Kirchenbeamten als solchen hinausgibt, ist nur ein theilweiser vertragsmäßiger Ersatz für das früher eingezogene Vermögen der betreffenden Kirche. Die Präbende des Geistlichen ist kein Staatsgehalt, wie die Besoldung des Staatsbeamten, und kann daher von der Staatsgewalt um so weniger willkürlich beschlagnamt werden, als selbst dem Staatsbeamten seine Besoldung nicht ohne Rechtsspruch entzogen wird. [Permaneder.]

Tempus clausum, s. Zeit, geschlossene.

Terebinthe (אַיִל, אֵלָה und אַלָּה die Starke, daher bald von der Eiche, bald von der Terebinthe gebraucht, obwohl von letzterer vorzugsweise, für erstere steht אַלּוֹן, אֵלּוֹן vgl. Gesen. thes. I. 50) gehört zur Familie der Pistacien, deren Heimath Syrien mit Palästina und Persien ist. Man unterscheidet vier Arten, von denen zwei in den hl. Urkunden vorkommen, und an beiden Stellen von den Alten mit terebinthus gegeben werden, nämlich die pistacia vera und pistacia terebinthus, die zwei andern Arten, pist. lentiscus und atlantica, von denen der Mastix (Mastik) gewonnen wird, werden nicht genannt. Die pist. vera (die edle Pistacie) hat einen ölig-aromatischen, der Mandel ähnlichen Kern (nucula Pistaciae), welcher im Oriente wegen seines feinen Geschmackes sehr geschätzt wird, einen nicht unbedeutenden Handelsartikel bildet, und für magenstärkend gilt. Von diesen Früchten gab schon Jacob seinen Söhnen mit nach Aegypten: „Nehmet von dem Gepriesensten des Landes in eure Gefäße und bringet dem Manne ein Geschenk hinab: ein wenig Balsam und ein wenig Honig, Gewürz und Lotus, Pistacien (בָּטְנִים, LXX. *τερέβινθον*, Vulg. terebinthi) und Mandeln (Gen. 43, 11).“ Schubert sah bei Hebron eine Pistacie in voller Blüthe (II. 478). Die Terebinthe (pist. terebinthus, *τερέβινθος*, ältere Form *τέρμινθος*) liefert die feinste Sorte des Terpentins, ein gelblich röthliches Oel von angenehmem Geruche wie Citronen und lieblichem Geschmacke, das zu verschiedenem Gebrauche dient, aber höchst selten rein zu bekommen ist, so daß es zu den kostbarsten Erzeugnissen des Orientes gehört. Sie hat einen dicken, nicht gar hohen Stamm, viele Zweige und Blätter, traubenförmige, harzige, ungenießbare Früchte von der Größe einer Wachholderbeere mit kleinen eirunden Samenkörnern, und ein weißes hartes Holz. Im Anfange des Sommers macht man in die Rinde Einschnitte und läßt den Terpentin abfließen, was freilich so wenig ausgibt, daß man von vier großen Bäumen nur etwa drei Pfund gewinnt. Doch leidet der Baum Schaden, wenn die Einschnitte unterlassen werden, was Mitursache ihres allmähligen Verschwindens aus Palästina, wo sie früher so häufig waren, sein mag. Die Terenbinthen erreichen ein hohes Alter; noch zur Zeit des Hieronymus zeigte man die Terebinthe Abrahams: usque ad aetatem infantiae meae terebinthus monstrabatur pervetus, et annos magnetudine indicans, sub qua

habitabat Abraham (de loc. Hebr.). Die Terebinthe Maria's (zwischen Jerusalem und Bethlehem) verunglückte erst 1646. Die Terebinthe ist kein immer grüner Baum, sondern erneuert alle Frühjahre seine kleinen, lanzettförmigen Blätter, die er im Herbste verlor. Weil er einen dichten, kühlen Schatten wirft, versammelte man sich gerne unter ihm, auch gehörte er zu den heiligen Bäumen, vor denen geopfert und sonst Götzendienst getrieben wurde (Is. 1, 29. Hos. 4, 13). Das Terebinthen-Thal (vallis terebinthi 1 Sam. 17, 2. 19. 21, 10), oder der Terebinthen-Abhang, wo David den Goliath erlegte, in der Nähe von Soko auf dem Wege von Ramla nach Jerusalem, ist heut zu Tage mit Eichen überwachsen (Schubert III. 50). [Schegg.]

Tergiversatio, s. Collusion und Proceß.

Termin, s. Frist und Proceß.

Terminiren bezeichnet die den Mendicantenklöstern (s. Bettelorden Bd. I. S. 893 f.) nach ihrer Ordensregel auferlegte Verpflichtung, lediglich vom Almosen zu leben, welches ihnen theils von mildthätigen Menschen selbst an Geld und Naturalien eingebracht, theils durch eigene von Zeit zu Zeit in der Umgegend ausgeschickte Brüder eingesammelt wird. Damit aber eine und dieselbe Gegend nicht übermäßig von mehreren Seiten zugleich in Anspruch genommen werde, so ist in der Regel jedem Mendicantenkloster oder Hospiz ein bestimmter Bezirk (terminus) abgegrenzt, auf welchen sich die Sammler (terminarii) zu beschränken haben.

Territorialkirche, s. Landeskirche.

Territorialsystem, protestantisches, (von territorium, Landesgebiet) ist eine jener drei Hauptrichtungen, nach welchen die protestantische Kirchenverfassungslehre die Hoheit der weltlichen Macht über die Kirche zu begründen versucht hat. Im Grunde ist dasselbe nur die Reaction gegen das frühere sog. Episcopalsystem. Denn während dieses dem Landesherrn nicht nur die Lehre und Liturgie gänzlich entzieht, sondern ihn auch in allen sonstigen bloß äußeren Kirchenangelegenheiten an die Einwilligung des Lehrstandes bindet (s. Episcopalsystem Bd. III. S. 628 ff.); erklärt das Territorialsystem den Landesfürsten, und zwar ohne Unterschied der Confession, für berechtigt, in allen äußeren Angelegenheiten der Kirche zum Zwecke der Erhaltung des Friedens jede beliebige durch die Regeln der Klugheit gerechtfertigte Anordnung zu treffen. Dieses System wurde bereits von Hugo de Groot (De imperio summarum potestatum circa sacra), Spinoza (Tract. theologico-politicus c. 19) und Thomas Hobbes (Leviathan sive De civitate eccl. et civili) angebahnt, eigentlich jedoch erst durch die Schriften des Thomasius (vom Rechte eines Fürsten in Mitteldingen, Halle 1695; vom Rechte evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, daselbst 1696; Vindiciae juris majestatici circa sacra, ibid. 1699; Recht evangelischer Fürsten in Kirchensachen, das. 1713) begründet, und von Justus Henning Böhmer (De jure episcopali Principum evangelicorum, Halae 1712) weiter entwickelt. Die Lehre dieser Männer geht von dem Grundsatze aus, daß neben der Landeshoheit des Fürsten keine andere Gewalt, auch keine hierarchische, bestehen könne; daß demnach der Landesherr, obgleich ihm keine Gewalt in Sachen des Glaubens und der Lehre zustehe, doch jede durch das Staatsinteresse gebotene Anordnung in den äußeren Verhältnissen der Kirche treffen könne. Die consequente Durchbildung dieses Grundsatzes würde nothwendig zum Cäsareopapismus (s. d. A.) geführt haben. Allein das Territorialsystem fand zeitig und zwar seinen vollendeten Gegensatz in dem — wenn gleich (wie oben gezeigt) ebenso unhaltbaren Collegialsystem (s. Collegialsystem Bd. II. S. 667 f.). [Permaneder.]

Tersteegen, Gerhard, wurde geboren zu Meurs am 25. Nov. 1677; von 8 Kindern war er das jüngste. Obgleich seine Talente ihn für einen gelehrten Stand zu empfehlen schienen, sollte er Kaufmann werden. Während er in der Lehre war, trat seine erste „Erweckung" ein. Ganze Nächte durchwachte er in Gebet, Lesen und Betrachtungen; schon damals kränkelte er. Später wurde er

Bandmacher, und wohnte zu Mühlheim an der Ruhr. Er lebte und kleidete sich hier außerordentlich ärmlich. Sein Uebriges gab er den Armen; selbst den Werth eines Hauses, das ihm als Erbe zugefallen, verschenkte er. Darum zogen sich seine Verwandten von ihm zurück. Monate lang lag er allein in seiner Krankheit, und in der tiefsten äußern Noth. Dazu kam mehrjährige geistige Verlassenheit, aus der ihn um 1724 der Candidat Hofmann (s. d. Art. Schwärmerei) zum zweiten Mal „erweckte". Beide verband nun lebenslängliche Freundesliebe. Um dieselbe Zeit verschrieb sich Tersteegen mit seinem eigenen Blute dem Dienste Christi (am grünen Donnerstag 1724). Seit 1730 gab er seine Profession auf; und trat jetzt als Prediger auf. Sein Ansehen stieg mehr und mehr. Im J. 1751 ließ er seine erste Predigt drucken. Spätere Reden, gehalten von 1753 bis 1756, wurden nachgeschrieben, und später als „Geistliche Brosamen" dem Druck übergeben. Seit 1756, da die Zahl der Zuhörer sich drängte und Tersteegen 5—6 Zimmer mit seiner Stimme füllen mußte, bekam er in Folge der Anstrengung einen Leibschaden, und mußte auf das Predigen und Reisen verzichten. In dieser Zeit gab er noch heraus: „Gott geheiligtes Harfenspiel der Kinder Zions" rc.; und nicht lange vor seinem Tode „die kleine Perlenschnur", und „das geistliche Blumengärtlein". Gebrochen am Leibe, blieb er unermüdlich im Geiste. Erbaulich, wie sein Leben, war auch sein Ende. Er starb am 3. April 1769 nach langen Leiden. Tersteegen gehört zu den edlern Naturen dieser Richtung, und ist sehr verschieden von Dr. Marriot und Pastor Ledderhose und andern Männern dieses Schlages, die jetzt Tersteegens Schriften auch an Katholiken kolportiren lassen, um sie zu evangelisiren. Tersteegens gesammelte Schriften erschienen bei Bädeker in Essen. Sein Leben ist dem zweiten Bande seiner geistlichen und erbaulichen Briefe vorangedruckt; auch Pfarrer Rapp hat es mit einer Sammlung auserwählter Schriften Tersteegens herausgegeben; endlich steht es bei Krug: „Kritische Geschichte der protest.-religiösen Schwärmerei, Sectirerei, und der gesammten un- und widerkirchlichen Neuerung im Großherz. Berg, besonders im Wupperthale", Elberfeld 1851. [Gams.]

Tertiarier (Tertiarii, fratres et sorores tertii ordinis). Wie das Klosterleben im strengeren Sinne eine gänzliche Losschälung und Abgeschiedenheit von der Welt, ihren Freuden und Besitzungen voraussetzt, so ist es ganz natürlich und selbstverständlich, daß sich demselben ein verhältnißmäßig nur geringer Theil der Menschen widmet, und wenn dennoch das christliche Leben in den Klöstern und das christliche in der Welt an sich keine Gegensätze bilden, so kann es ebenfalls der Natur der Sache nach nicht an Anknüpfungspuncten zwischen beiden fehlen. Wahrhaft vermittelnd ist daher in dieser Weise das Tertiarier-Wesen eingetreten. Gewöhnlich vindicirt man Benennung und Ursprung desselben dem hl. Franciscus von Assisi, dem Patriarchen der Mendicantenorden, der zunächst zwei Orden, den nach ihm benannten Franciscanerorden und den der Clarissinnen stiftete und als er endlich befürchtete, es möchten durch den großen Andrang der Aspiranten seiner Orden selbst die ehlichen Bande gelockert werden, noch einen dritten Orden gründete, um dadurch das weltliche und klösterliche Leben in der Weise zu verbinden, daß neben den weltlichen und irdischen Interessen auch das höhere, geistliche und geistige Leben angestrebt würde. Indeß war eine solche Modification bei dem außerordentlichen Hange des ganzen sog. Mittelalters zum klösterlichen Leben zu natürlich, als daß sie nicht schon früher von heiligen Ordensleuten in Erwägung gezogen worden wäre. Meines Wissens und Erachtens ist der Prämonstratenserorden der erste, welcher das Tertiarier-Wesen kannte. Denn schon zu Norberts, seines Stifters, Zeiten (gestorben 1134), gab es neben dem männlichen und weiblichen Zweig des Ordens, einen sog. dritten Orden, dessen Mitglieder zwar in der Welt lebten, aber dennoch an gewissen Gebeten und Uebungen des Klosters Theil nahmen und hiemit durch ein christliches Leben sich auszeichnen sollten (cf. Hurter, Innocenz III. Bd. IV. S. 208). Ein gleiches Institut hatten auch die Tempelherrn, dessen Mit-

glieder zwar in weltlichen Lebenskreisen verblieben, aber durch Gebet und Gaben mit dem Orden in Verbindung treten sollten, und als Abzeichen die Hälfte des Kreuzes, welches die ganz verpflichteten Mitglieder bemerklich machte, tragen durften (s. Hurter a. a. O. S. 373). Somit bestand das Tertiarier-Institut bereits vor der Stiftung des berühmten Mendicantenordens. Als nun, wie schon angedeutet, nach der Stiftung des letztern Franciscus von Assisi besorgte, es möchten durch den allzu großen Zudrang der Aufnahme Suchenden viele Ehen getrennt, ja ganze Gegenden entvölkert werden, ertheilte er zuerst einem Jugendfreunde, dann vielen Andern Vorschriften, wie sie in der Welt bleiben, ihrem Berufe obliegen, dabei ein christliches Leben führen und in der Heiligkeit voranschreiten könnten (s. d. Art. Franciscus Bd. IV. S. 132). Die Regel selbst wurde im J. 1221 gegeben und besteht aus zwanzig Abschnitten. Als Bedingung zur Aufnahme wird gefordert: katholischer Glaube und Gehorsam gegen die Kirche, ein unbescholtener Wandel; kein Häretiker, sogar kein der Häresie bloß Verdächtiger kann Aufnahme finden, nach der Aufnahme aber muß ein solcher dem Gerichte zur Bestrafung übergeben werden (c. 1). Der Aufzunehmende hat ungerechtes Gut, das er etwa inne hat, vorher zurückzuerstatten und sich vor der wirklichen Aufnahme ein Jahr lang zu erproben und die Erfüllung der göttlichen Gebote zu verheißen; der einmal Aufgenommene darf nicht mehr austreten, ausgenommen, er trete in einen wirklichen Orden ein; die Frauen können nur mit Genehmigung ihrer Männer eintreten (c. 2). Beide Geschlechter haben ganz einfache Kleidung, ohne allen Schmuck, zu tragen (c. 3), von Gelagen, Schauspielen und Tänzen sich zu enthalten und den öffentlichen Possenreißern nichts zu geben (c. 4); auch wird ihnen häufigeres Fasten als andern Christen vorgeschrieben (c. 5) und ebenso Gebete für verschiedene Stunden des Tages (c. 8); das Sacrament der Buße und des Abendmahls wird drei Mal jährlich, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, auferlegt (c. 6). Angriffswaffen dürfen nur im Falle der Noth getragen werden (c. 7); drei Monate nach seiner Aufnahme hat jeder sein Testament zu machen (c. 9). Streitigkeiten, die übrigens Brüder und Schwestern sowohl unter sich als auch mit Andern sorgfältig zu vermeiden haben, sind durch die Ordensobern oder den Diöcesanbischof zu schlichten (c. 10 und 11). Der Eid war nur in den dringendsten Fällen gestattet, sonst aber sollte man sich vor dem Schwören in Acht nehmen (c. 12); wo möglich sollte man täglich einer hl. Messe anwohnen (c. 13), die kranken Brüder besuchen, den verstorbenen das Geleite zum Grabe geben und für die Ruhe ihrer Seelen beten (c. 14). Die Ordensobern sind nicht auf Lebensdauer, sondern nur auf eine bestimmte Zeit zu wählen (c. 15); alle Mitglieder müssen jährlich einmal, im Nothfalle öfter, zur Visitation an einem gemeinschaftlichen Orte erscheinen; die Visitation selbst soll von einem Priester geleitet werden und Jeder sich der ihm auferlegten Buße unterziehen (c. 16). Uebrigens verpflichten die vorgeschriebenen Satzungen, sofern sie nicht Gebote Gottes oder der Kirche enthalten, nicht unter einer Todsünde (Caeterum in praemissis omnibus, ad quae fratres et sorores hujus ordinis non ex divinis praeceptis vel statutis tenentur ecclesiae nullum ipsorum ad (unter) mortalem culpam volamus obligari c. 70). Die eigentliche Benennung dieser Tertiarier ist: Brüder von der Buße (s. Regula Tertiariorum sive fratrum de poenitentia bei Holstenius, codex regul. monast. T. III. p. 39—42). — Kein Wunder, wenn bei der damaligen Neigung der Zeit zum klösterlichen Leben dieser neue Orden so glänzende Fortschrite machte; denn groß war hiebei der Reitz, ohne die Welt verlassen zu müssen, an allen Vorrechten, Gnaden und Ablässen, die kirchlicher Seits allmählig den Mindern Brüdern verliehen wurden, Theil zu nehmen; ja, selbst Personen aus den höchsten Fürstlichen Häusern wurden Mitglieder desselben. Von den Bruderschaften aber unterscheidet sich das Tertiarier-Institut dadurch, daß die Mitglieder der erstern sich durch bloßes Einschreiben ihrer Namen in das Verzeichniß zur Beobachtung der Statuten — so heißen ihre Satzungen — ver=

pflichten, die des letztern dagegen in einem Noviciatsjahre ihre Befähigung nachweisen und sich durch Ablegung der einfachen Gelübde zur Beobachtung der Regel verbindlich machen. Es ist wohl nicht nöthig, auf den segensvollen Einfluß dieses Institutes in Bezug auf die Hebung und Beförderung des kirchlichen Lebens sowie auf den Haß hinzuweisen, welcher dasselbe von den Feinden des Mönchthums und der Kirche getroffen hat. Indeß war eben dieses Institut einer weitern Ausbildung fähig. Unter den so zahlreichen Mitgliedern desselben gab es nämlich stets solche, welche mit diesem Stande der Buße auch die Zurückgezogenheit von der Welt zu verbinden trachteten, zu diesem Ende in klösterlicher Gemeinschaft lebten und sich in die Ordensgelübde fügten. So nun entstand der dritte regulirte Orden, der, da man in ihm die feierlichen Gelübde ablegte, in der Kirche eine selbstständige Körperschaft ausmachte. Wann sich diese Umänderung zugetragen, läßt sich nicht so ganz genau bestimmen. Doch gab es schon zu Zeiten des Papstes Nicolaus IV. (1281—85) und Clemens V. (1305—14) eigentliche Mönche vom dritten Orden des hl. Franciscus. Nachmals bildeten sich mehrere Congregationen desselben aus, von denen folgende die wichtigsten sind: 1) Die Congregation von der Lombardei. Hier in Italien ist ohne Zweifel diese Veränderung zuerst vor sich gegangen. Hier besaßen nämlich Religiosen des dritten Ordens in abgelegenen Gegenden mehrere, jedoch nicht mit einander vereinigte Häuser. Dieselben hatten nach dem Rathe Nicolaus IV. nur zuweilen einen Visitator und zudem in jedem Hause einen Superior. Natürlich arbeiteten ihre Gegner der Erhebung zu einer Congregation entgegen; allein P. Nicolaus V. (1447—55) gestattete diesen Religiosen in einer Bulle, in Italien neue Klöster zu stiften, Generalcapitel zu halten, einen eigenen Generalvicar und vier Definitoren aus ihrer eigenen Mitte zu wählen und statt der bisherigen Einsiedlerkleidung eine besondere Congregationstracht anzunehmen. Sofort wurde das erste Generalcapitel 1448 zu Montefalco gehalten und hiebei der erste Generalvicar gewählt. Zehn Jahre später aber hatten sie bereits ihren eigenen General, behielten ihre Selbstständigkeit bis 1568 und wurden nun dem Generalminister der Minoriten untergeordnet, erlangten jedoch 1586 ihre Selbstständigkeit wieder und 1647 verordnete das Generalcapitel von Bologna, es sollten die Generale des Ordens künftig nur auf sechs Jahre gewählt werden. Zur Zeit ihrer schönsten Blüthe konnte die Congregation in zwanzig Landschaften getheilt werden, gegenwärtig ist sie nur auf Weniges beschränkt, indem selbst in Italien ein großer Theil ihrer Häuser eingegangen, in den Kriegen zerstört oder auch säcularisirt worden ist (s. Helyot, Kloster- und Ritterorden Bd. VII. S. 276. Henrion-Fehr, Mönchsorden Bd. I. S. 269 ff.) Diese Congregation hat viele ausgezeichnete Männer und Gelehrten hervorgebracht. Der Ordenshabit besteht aus einer grauen sergenen Kutte, die mit einem weißen Strick gegürtet wird. Beim Ausgehen haben sie einen Mantel von eben der Farbe wie der Kirchendiener nebst einem schwarzen Hute. 2) Congregation von Sicilien (Gli Scalzi, Barfüßer), Dalmatien und Istrien. Schon um das Jahr 1520 hatten diese Religiosen drei Klöster auf Sicilien und befolgten die von Papst Nicolaus IV. gemilderte Regel. Eine größere Bedeutung jedoch erlangte der Verein, als P. Jacob von Eugebio, früher Mitglied der Observanten des Franciscanerordens und nachher Capuciner, nach Sicilien kam und durch seine eindringlichen Predigten zu einem strengeren christlichen Leben entflammte. Wer in diesem Betracht an ihn sich wandte, erhielt den Rath, in den dritten Orden des hl. Franciscus zu treten und so stiftete er für die Bereitwilligen das Kloster La Tropa in dem Thale Mazara, führte strenge Satzungen, grobe Kleidung und das Barfußgehen ein (woher die Religiosen Gli Scalzi, d. i. Barfüßer genannt wurden). Bereits 1546 erhob sich ein zweites Kloster zu La Martogna bei Trappani und in dieser Stadt selbst ein Frauenkloster für seine Observanz, das nachmals zu besonderer Berühmtheit gelangte und annoch die große Abtei genannt wird. Im J. 1561

unterwarf Pius IV. diese Congregation einem Cardinal-Protector, und übertrug deren Visitation dem Provincial der Conventualen, Pius V. dagegen unterordnete den ganzen dritten Orden den Observanten und ließ den P. Eugubio zuerst einkerkern, gab ihn jedoch bald wieder frei und ertheilte der sich stark vermehrenden Congregation das Recht, einen eigenen Provincial zu wählen und Generalcapitel zu halten; Clemens V. vereinigte endlich diese Congregation mit der von der Lombardei. Das letztere Schicksal theilten 1602 auch die seit 1519 und 1524 in Dalmatien und Istrien bestehenden zwei Congregationen von Einsiedlern des dritten Ordens von der Buße. Noch heutzutage hat die Congregation zwei Anstalten in Dalmatien, nämlich ein Kloster im Bisthum Sebenico und ein Hospitium im Erzbisthum Zara. (Helyot a. a. O. Bd. VII. S. 281 u. 287. Henrion-Fehr a. a. O. S. 271). 3) In Teutschland. Von dem Bestande einer solchen Congregation in Teutschland haben wir nur äußerst spärliche Nachrichten, indem dieselben durch den Sturm der Reformation und des 30jährigen Krieges großentheils vernichtet worden sind. Kaum läßt sich unter diesen Umständen soviel mit Gewißheit ermitteln, daß bereits 1424 eine Congregation oder Provinz Straßburg von diesen Religiosen bestand, welche das ganze Elsaß, einen Theil von Lothringen, ferner die heutigen Baden'schen und Württemberg'schen Landen und einen großen Theil der Schweiz mit mehr als hundert Klöstern umfaßte, und von der später alle Kunde verloren ging. Dieß gilt auch von mehreren rheinischen Congregationen. 4) In Böhmen, Ungarn, Irland, England, Dänemark und Schweden hatten sich zahlreiche Congregationen gebildet und um die Mitte des 15. Jahrhunderts ein gemeinschaftliches Leben begonnen, aber alles, was uns weiterhin die Geschichte von ihnen aufbewahrt hat, ist ein fast ununterbrochener Streit mit den Observanten und Conventualen und der Wechsel in Tracht und Observanz. 5) In Spanien hatte sich das Tertiarier-Wesen bereits 1230 glücklich entfaltet, sich jedoch erst 1403 regulirt in den beiden Congregationen von Granada mit Andalusien und Castilien mit Leon und Galicien; 1428 erhielten diese Religiosen einen gemeinschaftlichen General, 1442 wurden sie zu Einer Congregation vereinigt; 1526 bestätigte P. Clemens VII. ihre Regel, Pius V. aber (1566—72) unterwarf den Orden dem General der Observanten und dessen Provincialen (s. Helyot, VII. S. 297). 6) In Portugal sammelte 1314 Margaretha von Christ einige Schaaren von Tertiarierinnen zu gemeinschaftlichem Leben und zur Beobachtung der dritten Regel des hl. Franz und seither gab es hier prächtige Manns- und Frauenklöster dieses Ordens; ihre neuesten Satzungen sind vom J. 1636; sonst theilte hier in der jüngsten Katastrophe auch dieß Kloster das Schicksal aller übrigen (s. Helyot a. a. O. S. 304 ff.). 7) In Frankreich endlich war schon 1287 zu Toulouse ein Kloster für diesen Orden gegründet worden, der nun in Kurzem viele Provinzen daselbst zählte. Nach Beendigung der Religionskriege trat Vincenz Mussart als Reformator der Congregation auf, welche 1601 ihr zweites Kloster Picpus bei Paris erhielt und deren sämmtliche Klöster auf Befehl Heinrichs IV. im J. 1608 diese Reform annehmen und Novizen aufnehmen mußten. Im J. 1613 wurden die Satzungen bestätigt und für Frankreich ein eigener Generalvicar bestimmt, und 1616 auch Laienbrüder eingeführt. Die Congregation dehnte sich immer weiter aus; allein ihre Zwistigkeiten mit den Observanten und Conventualen hatten endlich zur Folge, daß sie seit 1642 ohne einen eigenen Generalvicar blieb und bloß von ihren vier Provincialen der Landschaften Francien, Guienne, Normandie und Lyon mit ihren 60 Klöstern regiert wurde. Ihr schöner Wahlspruch lautet: Poenitentia coronat (s. Helyot a. a. O. S. 311). — Das Haupthaus der Religiosen des dritten Ordens befindet sich zu Rom und heißt St. Cosmas und Damian. — Auch die Tertiarierinnen des hl. Franciscus haben in der Kirche eine große Bedeutung erlangt, seit die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen (s. d. A.), in der Liebe zu den Armen die Liebe zu ihrem verstorbenen Gemahl und die vielen Kränkungen und Unbilden ihres Schwagers vergessend, im

J. 1229 zu Marburg in Hessen ein Hospital erbaute und hier mit zwei ihrer Damen bis an ihren Tod sich ganz der Andacht und Wohlthätigkeit widmete. Die verheerungsvollen Einfälle der Ungarn in Teutschland waren nun verrauscht und eine edle Princessin dieses Volkes war hier die Mutter der Armen und Bedrängten geworden und ihr edles Beispiel sollte auf lange unserem Vaterland Heil und Segen gewähren. Durch ihr Vorbild aufgemuntert, lebten nämlich von nun an viele fromme Mädchen und Frauen von einander geschieden, jede in ihrem eigenen Hause, und versammelten sich nur zum Gebete, zu Uebungen der Buße und Wohlthätigkeit und nannten sich Elisabethinerinnen. Manche derselben vereinigten sich zu gemeinschaftlichem Leben, dienten den Armen, Nothleidenden und Kranken und übten tausend schöne Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit. Indeß waren Kleidung und Observanz vielfach von einander verschieden (s. Helyot a. a. O. S. 334; Henrion-Fehr a. a. O. S. 274 f.). — Von noch nachhaltigerem Einflusse waren die regulirten Tertiarierinnen des hl. Franciscus. Wann dieselben ihren Anfang genommen, ist nicht ganz klar, soviel aber ist gewiß, daß derselbe nicht über das Jahr 1395 hinausreicht und daß die fromme Angelina di Corbaro ihre Stifterin ist. Dieselbe war aus gräflichem Geschlechte 1377 geboren, unter Beobachtung eines früher schon abgelegten Gelübdes der Keuschheit mit dem Grafen von Civitelle verehlicht und trat nach dem Tode desselben 1393 mit ihren Frauen und Fräulein in den dritten Orden des hl. Franz und widmete sich nunmehr ausschließlich dem Dienste der Armen und Kranken. Nach Besiegung unsäglicher Schwierigkeiten konnte sie 1395 zu Foligno ihr erstes Kloster gründen; sie legte die feierlichen Gelübde ab mit dem Zusatze: zu ewiger Clausur. Das segensreiche Wirken dieser Schwestern wurde alsbald so sehr anerkannt, daß die Stadt Foligno schon 1399 ihnen ein zweites Kloster erbaute und P. Martin V. im J. 1421 die Gründung weiterer solcher Klöster gestattete. Bald zählte Italien deren eilf, welche 1428 zu einer Congregation vereinigt wurden und die Erlaubniß erhielten, auf dem alle drei Jahre abzuhaltenden Generalcapitel eine Generalin zu wählen; dieß wurde 1436 durch P. Eugen IV. mit dem Anfügen bestätigt, daß die Generalin behufs der Klostervisitation einen Generalvicar ernennen dürfe; aber 1459 unterwarf sie P. Pius II. dem General der Observanten des ersten Ordens und verordnete, daß jedes einzelne Kloster eine Superiorin mit den Befugnissen einer Generalin haben solle. Diese Nonnen wurden in Teutschland Elisabethinerinnen, in Frankreich Soeurs oder Filles de la misericorde — nicht zu verwechseln mit den Filles de la charité — genannt und zählten um die Mitte des 16. Jahrhunderts in 135 Klöstern 3872 Mitglieder; mit den meisten ihrer Klöster waren eigene, trefflich eingerichtete Hospitäler verbunden. Noch tief im 18. Jahrhundert wurden solche Anstalten errichtet und viele derselben bestehen noch heutzutage, von denen außer den italienischen die wichtigsten sind zu Paris, Wien, Prag, Breslau, Eger, Klagenfurt, Brünn, Teschen, Ofen u. s. w. Mit und neben den Töchtern des hl. Vincenz von Paulo u. s. w. haben auch diese Religiosinnen die allgemeine Achtung und Dankbarkeit der Christenheit erworben (s. Helyot a. a. O. S. 342. Henrion-Fehr a. a. O. S. 276). In gleichem Geiste mit ihnen arbeiteten auch die Hospitalitinnen (s. d. A.) des dritten Ordens des hl. Franciscus, die nach ihrer anfänglichen Kleidung auch graue Schwestern (soeurs grises) genannt wurden. Diese ursprüngliche Farbe der Kleidung vertauschten sie jedoch nachher an verschiedenen Orten mit der weißen, schwarzen oder dunkelblauen. Die Zeit ihres Ursprungs läßt sich nicht genau angeben, alsbald aber vereinigten sie sich zu Congregationen, die dann unter den Provincialen des ersten Ordens, die einzelnen nicht congregirten Häuser unter dem Diöcesanbischof standen. In einigen Häusern legten sie auch die feierlichen Gelübde ab, nunmehr aber beobachten sie nur noch die einfachen. Der Orden fand eine ungemein günstige Aufnahme, namentlich in Oberitalien, der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden

und Teutschland und wirkt annoch segensvoll. Die Wohlthat solcher Institute aber mußte in einer Zeit doppelt gefühlt werden, in der Apotheke und Aerzte noch zu den Seltenheiten gehörten (cf. Helyot, a. a. O. S. 350). Außer diesen wichtigsten Frauenstiftungen des genannten dritten Ordens verdienen auch noch genannt zu werden: die Hospitaliter desselben. Diese legen nur die einfachen Gelübde nebst dem der Krankenpflege ab und stehen unter den Bischöfen unter Beobachtung der dritten Regel des hl. Franciscus; sie leben in Hospitälern oder Vereinen, die sie Familien heißen, und besorgen neben dem allgemeinen Krankendienst besonders noch die Abwartung der Irren. Solche waren in Spanien die Minimen mit Krankenpflege, auch nach ihrem Stifter Bernhard Obregon geheißen Obregonen; in Flandern die Bons fieux oder guten Söhne, welche von frommen Kaufleuten zu Armentière, Lille u. s. w. eingeführt wurden (Helyot, a. a. O. S. 373, 350 und 380). — Unzweifelhaft hat das Tertiarier-Institut des hl. Franciscus mit der größten und ausgedehntesten Verbreitung auch einen ungemein großen und segensvollen Einfluß gewonnen. Doch darf demselben an die Seite gestellt werden der dritte Orden des hl. Dominicus, des Stifters der Predigermönche. Haben überhaupt die Mendicantenorden durch ihre innige Verflechtung mit dem Volke und seinen Sitten sich von selbst ein weites Feld ihrer Wirksamkeit begründet, so wurde dieses noch unendlich erweitert durch das Institut der Tertiarier. Indeß war der Zweck des hl. Dominicus bei der Stiftung seines dritten Ordens, dessen Gründungszeit nicht genau ermittelt werden kann, ein viel speciellerer, als der des Patriarchen der Mendicantenorden. Es wird uns nämlich erzählt: indem der hl. Dominicus nach Bekehrung der Albigenser (s. d. Art.) auf seinen Wanderungen durch die Lombardei und Languedoc mit dem tiefsten Schmerze eines Missionärs wahrnahm, daß Kirchen und Klöster zerstört darniederlagen und das Kirchengut in die Hände der Laien gewandert sei, sei es seinen frommen Ermahnungen gelungen, einige tugendhafte Adelige zu einem Vereine zusammenzubringen und diesen habe er die Rückerstattung und Beschützung des Kirchengutes zur besondern Pflicht gemacht und die Mitglieder selbst: Milites de militia Christi, Streiter im Dienste Christi, genannt. Hierzu mußten sie sich durch ein besonderes Gelübde verbindlich machen; auch ihre Frauen mußten dasselbe geloben und zugleich versprechen, daß sie, im Fall ihre Männer stürben, keine neue Ehe mehr eingehen wollten. Um die also Verbundenen von andern Laien zu unterscheiden, schlug ihnen Dominicus weiß oder schwarz als Farbe ihres Gewandes vor und verpflichtete sie zu treuem Besuche des Gottesdienstes und öfterem Hersagen des Vater unsers und Ave Maria (cf. Holstenius, a. a. O. Bd. IV, S. 7. Hurter, a. a. O. Bd. IV, S. 309). Nach dem Tode des hl. Dominicus aber und nachdem die Ketzer zersprengt worden waren, vereinigten sich Brüder und Schwestern vom Kriegsdienste Christi zu einer Bruderschaft unter der Benennung: Brüder und Schwestern von der Buße des heiligen Dominicus. Damit war zugleich der ursprüngliche Zweck der Verbindung aufgegeben; die hinterlassenen Wittwen und Männer jedoch, die zu jener gehört hatten, wollten weder eine neue Ehe eingehen, noch auch das zurückgezogene Leben aufgeben. Andere Wittwen schlossen sich ihnen an und es verbreiteten sich dergleichen Vereinigungen auch nach Italien, gestellt unter die geistliche Leitung der Dominicaner und durch den Schutz des hl. Stuhles gesichert (cf. Tractatus de initio et fundatione Regulae, seu formae vel modi vivendi fratrum et sororum de militia Jesu Christi, de poenitentia Beati Dominici, bei Holstenius, a. a. O. Bd. IV. p. 140). In späterer Zeit wurden dann für dieselben eigene Vorschriften verfaßt und von mehreren Päpsten bestätigt. Die Regel selbst bei Holstenius ib. p. 143. Eine der schönsten Zierden dieses Ordens ist und bleibt die hl. Catharina von Siena (s. d. A.). Ob es auch einen Dominicaner-Ritterorden U. L. F. vom Rosenkranz gegeben habe, ist zweifelhaft (cf. Holsten. ib. p. 8. Helyot, Bd. III, S. 304). — Nachdem einmal die Mendicantenorden dieses Tertiarierwesen zum allgemeinen Beifall der

Christenheit zur Entfaltung gebracht hatten, ließ es sich voraussehen, daß auch andere Orden, zumal diejenigen, welche mit jenen um gleiche Privilegien und Indulgenzen rangen, theils aus Eifersucht, theils aus Sehnsucht, so viel Gutes als möglich wirken zu können, dasselbe nachahmen würden und so finden wir denn auch Tertiarier bei den Augustinern, welchen 1401 Papst Bonifacius IX. gestattete: Wittwen, Mädchen und Frauen das Gewand eines dritten Ordens zu verleihen; erst Papst Sixtus IV. (1471—84) gestattete auch die Aufnahme von Männern. Zur Meldung für die Aufnahme wird ein Alter von 35 Jahren, zur wirklichen Aufnahme von 40 Jahren gefordert; Brüder und Schwestern beten täglich eine gewisse Anzahl von Vater unser und Ave Maria und haben sich öfterem Fasten zu unterziehen, als andere Laien; ein Gelübde dürfen sie nach einem Probejahr ablegen und tragen unter ihrer weltlichen Kleidung ein kleines schwarzes Scapulier von Tuch oder Serge und einen schmalen schwarzen Gürtel (cf. Helyot, a. a. O. Bd. III. S. 76 ff.). Sodann finden wir bei den Trinitariern, wie es scheint, seit 1584 solche Brüder und Schwestern des dritten Ordens, die in einem besondern Gelübde aufrichtige Besserung ihres Lebens versprachen (Helyot, Bd. II. S. 402 ff.), ferner bei den Minimen, denen Franz von Paula 1501 eine eigene Regel gab, die jedoch nicht regulirt waren (Helyot, Bd. VII, S. 519). Tertiarierinnen hatte außerdem seit 1285 auch der Servitenorden, namentlich in Italien, Oestreich und Teutschland; dieselben widmeten sich der Krankenpflege und erhielten einen ganz besonderen Glanz, als Anna Catharina von Oestreich nach dem Tode ihres Gemahls Ferdinand von Oestreich 1595 unter dem Namen Anna Juliana sich bei ihnen zu Insbruck einkleiden ließ und ihnen daselbst ein eigenes Kloster gründete (1612). Cf. Anton Passy, Kirchenhistorisches. 2. Auflage. Wien. 1846. S. 522. Durch neue, von der Erzherzogin selbst entworfene und von Papst Paul V. 1617 bestätigte Statuten erhielten dieselben in Teutschland das Ansehen einer eigenen Congregation (Helyot, a. a. O. Bd. III, S. 374). Auch die Trapisten haben nunmehr Schwestern des dritten Ordens, deren Regel nicht besonders streng ist und die unentgeltlich Schulen halten (Henrion-Fehr, a. a. O. Bd. I, S. 176 A. 3). Wenn endlich die Jesuiten insofern keinen dritten Orden kannten, weil sie den weiblichen Zweig ihres Vereines schnell unterdrückten, so hatten sie doch späterhin ihre zahlreichen Affiliirten, die ihr Werk durch Gebet und Gaben der Liebe unterstützen und an ihrer eigenen Vervollkommnung arbeiten sollten. [Fehr.]

Tertionarii, s. Canonici.

Tertius (*Τέρτιος* Röm. 16, 22), ein gewöhnlicher Römername, wahrscheinlich ein bekehrter Italiener, der sich bei Paulus zu Corinth befand, als er seinen Brief an die Römer schrieb. Aus dem Briefe selbst ergibt sich, daß er ihn dem Tertius, wie es überhaupt Sitte des Apostels war, dictirte. Den Gruß schrieb Tertius in seinem eigenen Namen, nachher dictirte Paulus weiter bis zum Ende. Es liegt in der Natur der Sache, daß Paulus dem Schreiber selbst überließ seinen Gruß beizufügen. Von den spätern Schicksalen des Tertius wissen wir nichts. Das Martyrologium feiert sein Fest am zweiten November, und macht ihn zum Nachfolger Sosipaters auf dem Bischofsstuhle von Iconium. Daß Tertius nur die Reinschrift des paulinischen Briefes (Beza, Grotius) besorgt, oder ihn gar aus dem Aramäischen (Bolten, Berthold) übersetzt habe, sind eitle Einbildungen, wie die Hypothese, Tertius sei Uebersetzung von שְׁלִישִׁי, welches gleich Silas sei: שלשי kommt nie als nom. propr. vor, und Silas ist verkürzt aus Silvanus.

Tertullianus, Quinctus Septimius Florens, wurde zu Carthago, wo sein Vater Centurio im Dienste des Proconsuls von Africa war, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, nach Einigen etwas früher, nach Anderen später — um 160 — geboren (Apologeticus c. 9. — Hieronymus, catal. c. 53). Von Natur mit reicher Anlage, namentlich scharfem, durchdringendem Verstande und lebhafter Phantasie

ausgestattet, empfing er die seiner Geburt und seinen Fähigkeiten entsprechende Erziehung und Bildung, studirte die Philosophie und die schönen Wissenschaften der Griechen und Römer, übte sich fleißig in der Rhetorik, sammelte nach dem unverkennbaren Zeugniß seiner zahlreichen Schriften einen bedeutenden Schatz geschichtlich-archäologischer Kenntnisse, und machte in der Literatur, namentlich der griechischen, so ansehnliche Fortschritte, daß er in derselben Schriften zu verfassen vermochte, welche lange Zeit Anerkennung genossen. Als besonderem Berufs- und Lebensstudium widmete er sich, für seine künftige Laufbahn im Staatsdienste, der Rechtsgelehrsamkeit, deren Gepräge seine Schriften theils in einzelnen Formen und Ausdrücken, theils in ihrer ganzen Art der Darstellung und Beweisführung offenbar an sich tragen. Eusebius (hist. eccl. II, 2) nennt ihn „einen Mann, der die römischen Gesetze genau kannte" (τοὺς Ρωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ); ob er aber mit dem in den Pandecten einigemal erwähnten römischen Rechtsgelehrten Tertullianus oder Tertyllianus identisch sei, möchte bei dem Stillschweigen der Alten hierüber schwer zu bestimmen sein, auch wenn eine Gleichzeitigkeit sich nachweisen ließe, da die Namen Tertullus oder Tertullinus bei den Römern nicht selten waren. — In religiöser Beziehung folgte Tertullian der heidnischen Richtung seiner Eltern. So war ihm denn das Christenthum und dessen Glaube eine belachenswerthe Thorheit (Apologeticus c. 18: „haec et nos risimus aliquando; de vestris fuimus."); in sittlicher Beziehung stand er keinesweges über den meisten heidnischen Genossen seiner Zeit und seines Orts: es fesselte ihn, außer den übrigen Freuden und Ergötzungen seiner üppigen Vaterstadt Carthago, namentlich das, mit dem römisch-heidnischen Leben innig verwachsene Schauspiel und das Amphitheater (Apologeticus, c. 15. — Ad Nationes I, 10); in geschlechtlicher Beziehung hatte er sich ebenfalls nicht rein gehalten (de resurrectione carnis, c. 59). — In dieser Richtung bewegte sich das Leben des Tertullian fort bis zum Eintritt ins reifere Mannesalter: etwa 30—36 Jahr alt trat er zum Christenthum über. Welche Motive ihn zu diesem Entschlusse bewogen und wann er ihn ausführte, darüber lassen sich nur Vermuthungen hegen, die theils aus seiner eigenen Natur, theils aus den ihn umgebenden Verhältnissen, heidnischer und christlicher Seits, geschöpft sind. Obgleich nämlich im Heidenthum geboren und seiner ganzen früheren Lebens- und Entwicklungsweise nach mit den Anschauungen, Sitten und Gewohnheiten desselben vertraut, war dennoch die eigene angeborne Grundanlage seines Gemüthes eine zu edle, tiefe und feurige, das Ringen und Streben seines reichen Geistes ein zu nachhaltiges und erntes, als daß er sich, bei der inneren Boden- und Haltungslosigkeit des heidnischen Glaubens und Lebens, dem christlichen Lebensgedanken und seiner äußeren Bezeugung in Sitte und Wandel der Christen gegenüber, völlig indifferent hätte verhalten können. Seinem von Natur klaren und durchdringenden, vermöge der späteren Berufsthätigkeit mehr der practischen Seite des Lebens zugewandten und geschärften Blick entging der tiefe religiöse und sittliche Ernst, sowie die innere Güte der christlichen Richtung keineswegs; vor Allem waren es aber die, trotz der mannigfachen schweren Hindernisse, über das Heidenthum gewonnenen moralischen Siege des Christenthums, namentlich die hervortretende Gewalt über die Dämonen (Apologeticus c. 23) sowie die außerordentliche Standhaftigkeit der christlichen Bekenner und Martyrer (Apolog. c. 50: semen est sanguis christianorum), welche einen tiefen und anregenden Eindruck auf sein ohnehin empfängliches Gemüth machten und ihn bewogen, seiner früheren heidnischen Richtung zu entsagen, und sich der christlichen mit aller Kraft, Lebendigkeit und Energie seines südlichen Wesens hinzugeben. So bestätigten sich an ihm selber seine eigenen Worte über den inneren Entwickelungs- und Läuterungsproceß des christlichen Glaubens und Lebens: „fiunt non nascuntur Christiani" (Apologet. c. 18), obschon er sonst geneigt ist, die menschliche Seele von Natur für eine Christin zu erklären (Apologeticus, c. 17, und de testimonio animae, c. 2) — Beides Behauptungen, für welche sich die Anknüpfungs-

puncte leicht in der eigenen Gemüthsbeschaffenheit Tertullians erkennen lassen und die ihm aus eigener und fremder Lebensbeobachtung klar werden mußten. Dieser Umschwung seiner religiösen Ueberzeugung fand höchst wahrscheinlich statt zur Zeit des Septimius Severus, wenigstens vor dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts, da der frühere Sachwalter im Heidenthum um 200 bereits als Anwalt des Christenthums auftritt. Seine eigentliche Blüthezeit fällt (nach Hieron. de vir. illustr. c. 53) in die Regierungsperiode des Severus und Antoninus Caracalla (193—217). — Tertullian war verheirathet, wie das aus der Schrift an seine Frau erhellet; als Christ trat er aber in den geistlichen Stand und ward Presbyter, ob zu Carthago oder Rom, steht nicht fest. Daß er sich in letzterer Stadt aufgehalten, bezeugt er selber (de cultu feminarum I, 7) und Eusebius nennt ihn (hist. eccl. II, 2) *ἀνὴρ τάτε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν*, ohne indeß näher anzugeben, ob damit mehr sein christlich-kirchliches Ansehen als Presbyter und Schriftsteller oder der Ruf eines angesehenen Rechtsgelehrten bezeichnet sein soll, den er schon als Heide genoß. — Tertullian widmete den Reichthum seines Geistes und seiner Kenntnisse der Kirche, welcher er nunmehr angehörte, in einer großen Reihe von Schriften, die für die christliche Literatur überhaupt, besonders aber des Abendlandes, äußerst wichtig sind, schrieb gegen Juden, Heiden, Häretiker, besonders die Gnostiker, stellte die Lehre und Disciplin der Kirche in ihrem Gegensatze gegen das heidnische Leben, dessen Einrichtung und Gewohnheiten, dar, ging aber in der natürlichen Heftigkeit seiner africanischen Natur, die durch den Neophyteneifer wo möglich noch mehr Nahrung empfing, und getrieben durch den angeborenen Rigorismus seines Gemüthes, dem die christliche Milde als bewältigendes Gegengewicht fehlte, so weit, daß er in der damals sich ausbreitenden Secte der Montanisten, die durch angeblich höhere Erleuchtung und eine falsche übertriebene Strenge sich vor den Katholiken hervorzuthun suchten und auf diese als bloße Fleischesmenschen (psychici) stolz von ihrer pneumatischen Höhe herabsahen, eine befreundete Erscheinung erblicken mußte und sich deßhalb ihrer Genossenschaft alsbald anschloß, um 203 oder 204, wenn nicht bereits etwas früher. Den Beweggrund zum Uebertritt vom Katholicismus zum Montanismus sieht Hieronymus in einer äußeren Ursache: dem Neide und dem Hasse der römischen Geistlichkeit („hic cum usque ad mediam aetatem presbyter Ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus“ . . . Hieron. de vir. ill. c. 53); allein es sind hiebei, wenn sich nicht überhaupt ein Bestreben darin zeigt, die Sache äußerlich zu erklären, doch ganz bestimmt die eigenen unangenehmen Gefühle des Hieronymus aus ähnlichen Berührungen mit dem römischen Clerus, bei allem sonstigen Hochhalten des Ansehens der römischen Kirche als solcher, wohl in Betracht zu ziehen und wenn derartige Anfeindungen allerdings auch die äußere Veranlassung gegeben haben mögen, so lag der Grund doch unverkennbar auch tiefer in der bezeichneten Richtung des Tertullian, der den Mangel natürlicher Milde selbst bitter empfindet, wenn er beim Lobe der christlichen Geduld auf seine eigene natürliche Ungeduld hinblickt: „Ita miserrimus ego, semper aeger caloribus impatientiae“ (de patientia c. 1). Alles, was Tertullian ergriff, trieb er mit ganzer Seele oder er wurde vielmehr von seinem Principe ergriffen und getrieben und verfolgte es bis in seine äußersten Consequenzen. Diese Principientreue ist es, die, bei aller sonstigen Verirrung, dem ernsten Streben des kräftigen Mannes immer Achtung erwirbt, auch da wo man sich den Ansichten desselben keinesweges ganz geneigt zeigen kann. — Mit demselben regen Eifer diente er jetzt als Schriftsteller den Montanisten, wie früher der Kirche, brachte Ordnung und einigen Halt in ihre Lehre, für welche seine Schriften als die ältesten und wichtigsten Quellen dastehen (vgl. d. Art. Montanus und die Montanisten). — Aber auch an die Gemeinschaft der Montanisten band sich sein strebsamer und unruhiger Geist nicht für immer; er stiftete selbst eine eigene montanistische Partei: die Tertullianisten,

welche sich noch bis ins fünfte Jahrhundert erhielt, deren Unterscheidungslehren indeß im Verhältniß zum Montanismus nicht weiter bekannt sind. Die Meinung Einiger, Tertullian sei später zur katholischen Kirche zurückgekehrt, ist eine Vermuthung, die, wenn auch gerade nicht ganz zurückzuweisen, doch in der Anlage und Entwicklung seines eigenthümlichen Charakters wenig gegründeten Anhalt hat. Tertullian erreichte ein hohes Alter und starb nach der gewöhnlichen Annahme um das Jahr 240 („Fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem.“ Hieron. l. c.). — Seine Schriften: Dem Lebens- und Entwicklungsgange Tertullians entsprechend, zerfallen auch seine Schriften in zwei Classen: die der katholischen und montanistischen Richtung. Da aber die Zeit seines Uebertritts und der Abfassung der einzelnen Schriften nicht genau feststeht, so sind wir für eine Sonderung und Abfolge derselben lediglich an innere Merkmale gewiesen. Eine solche ist mehrfach versucht worden; vgl. Hesselberg am Ende seiner Schrift: Tertullian's Lehre aus seinen Schriften entwickelt; Dorpat 1848, wo der Verfasser, außer seiner eigenen Ansicht der Reihenfolge, die Anordnung nach den Angabeu des Baronius mittheilt; ferner die von Pamelius; Cave — Die Allix'sche Ordnung mit geringer Abänderung; — endlich von Nösselt und Neander. — Entschieden der montanistischen Richtung gehören jene Schriften an, wo Tertullian die Katholiken Psychiker nennt, die Prophezeiungen des Montanus, der Maximilla und Priscilla rühmt, den Frauen erlaubt, kirchliche Handlungen zu verrichten, zu taufen und zu predigen; wo er eine im Vergleich zum Katholicismus übertriebene strenge Disciplin lehrt; z. B. über das Fasten, indem er mehrere Fastenzeiten annimmt; ferner hinsichtlich der zweiten Ehe, die er nicht bloß mit katholischen Schriftstellern im Vergleich zur ersten Ehe als minder vollkommen darstellt oder mißbilligt, sondern geradezu als Hurerei und Ehebruch verwirft, den Gefallenen die kirchliche Reconciliation verweigert, die Flucht in der Verfolgung verbietet u. s. f. So entscheidend nun aber auch diese Criterien im Ganzen sind, so genügen sie dennoch nicht durchweg, da die rigoristische Grundansicht des Tertullian sich auch sonst mehr oder minder geltend macht und derselbe Manches gegen gemeinsame Feinde der Kirche und des Montanismus geschrieben hat, wenn er nicht etwa selber ausdrücklich bemerkt, daß er dieses bereits früher unter einem anderen — dem katholischen — Gesichtspuncte behandelt habe. Wegen dieser Unsicherheit der Chronologie und des kirchlichen Standpunctes der einzelnen Schriften ist deßhalb eine Uebersicht derselben nach ihrem Inhalte entschieden vorzuziehen. — In allen Schriften indeß hat sich Tertullian ein bleibendes Denkmal seines kräftigen, originellen Geistes, seines scharfen und durchdringenden Verstandes, sowie seines glühenden Eifers für die Sache des Christenthums gesetzt; Geist und Form, Gedanke und Sprache harmoniren aufs Innigste; durchaus eigenthümlich, oft freilich hart und selbst derb, aber innerlich gediegen und folgerichtig. Mit Gründlichkeit und Energie seine Sache führend, sie erklärend und vertheidigend, setzt er den Gegnern mit schonungsloser Consequenz zu, indem er ihm die Haltungslosigkeit und den inneren Widerspruch nachweiset, ihn mit Ironie gleich einer beißenden Lauge überschüttet und durch die Evidenz seiner Beweisführung zu vernichten sucht. Am meisten und besten, weil seiner inneren Naturanlage und bisherigen Beschäftigung am entsprechendsten tritt dieses hervor in seinen: A. Apologetischen Schriften gegen Heiden und Juden: Unter ihnen ist die hervorragendste und vorzüglichste der Apologeticus (Apologeticum) aus der katholischen Periode des Verfassers, zu einer Zeit, wo Septimius Severus, mit der Unterdrückung des Anhangs seiner Nebenbuhler Pescennius Niger und Albinus beschäftigt, noch kein Verfolgunsedict gegen die Christen erlassen hatte (202), — um 198. Gerichtet an „die Vorsteher des römischen Reiches“ (Antistites Romani imperii) will sie diesen, namentlich den Statthaltern, Proconsulen der Provinzen, welche, auch ohne höheren Befehl in übertriebenem Amtseifer oder aus nachgiebiger Schwäche, wenn nicht eigener Abgeneigtheit gegen die Christen, die alten Pönal-

bestimmungen gegen dieselben in Anwendung brachten, die Ungerechtigkeit des Christenhasses nachweisen, da die Christen jene Vorwürfe durchaus nicht verdienen, welche ihnen heidnischer Seits so reichlich gemacht wurden. Keine Gnade, sondern Strenge, für Alle gleichmäßige Beurtheilung vor dem Gesetze, besonders in religiöser Beziehung, mit einem Worte religiöse Freiheit und Gleichberechtigung, keine augenblickliche Milde und Schonung, fordert Tertullian für seine Schutzbefohlenen auf Grund der Güte und Wahrheit ihrer Sache. Dafür spricht schon die Anlage des Ganzen, Ton, Charakter und das Salz der Sprache. „Nicht ungekannt“ soll die Religion der Christen „verurtheilt werden“ (c. 1). Damit rügt er zunächst die große Unkenntniß der Heiden in Sachen des Christenthums, tröstet sich aber zugleich damit, daß die Wahrheit zu aller Zeit gehaßt sei („Plane olim, id est semper, veritas odio est.“ c. 14). Hieran reiht sich die bemerkte Ungleichheit der Christen vor dem Gesetze gegenüber anderen Angeklagten (c. 2). Obgleich dem Namen und der Sache nach gut, werden die Christen doch um des bloßen Namens „Christ“ willen verfolgt (c. 3). Würde etwa heidnischer Seits die Auctorität des Gesetzes vorgeschützt, so möge man nicht vergessen, daß diese, wie sie gegeben, so auch modificirt oder abgeschafft werden können und müssen, da solches ohnehin mit anderen Gesetzen, die sich im Laufe der Zeit als unzweckmäßig oder grausam erwiesen, geschehen ist und die Römer selbst von den Gesetzen und Einrichtungen ihrer Vorfahren, die sie sonst mit so vielem Eifer vertheidigen, abgewichen sind (c. 6). „Wenn dein Gesetz irret, so glaube ich, es ist von Menschen gemacht; denn kein Gesetz fällt vom Himmel“ (c. 4). Sodann gehet er näher ein auf die bekannten Vorwürfe der Heiden gegen die Christen in Betreff thyesteischer Mahlzeiten und blutschänderischer Vermischung („de sacramento infanticidii et papulo inde, et post convivium incesto.“ c. 7), zeigt die Naturwidrigkeit und Unglaublichkeit solcher Verbrechen (c. 8), die vielmehr auf die Ankläger zurückzuweisen seien (c. 9). Weiterhin (c. 10 ff.) bespricht er den Vorwurf der Irreligiosität, der den Christen ebenfalls nicht zu machen sei, da sie deßhalb die heidnischen Götter zu verehren aufgehört haben, seitdem sie sich von ihrer Nichtexistenz überzeugt, und eingesehen haben, „daß alle jene Götter Menschen gewesen seien“ und ihre Bilder Werke von Menschen Hand, die sich in verächtliche Gefäße eben so leicht wiederum verwandeln ließen, wie sie oft aus ihnen entstanden sind. Der Einwurf, daß aber diese falschen Götter doch für die Heiden Götter sind („Sed nobis Dii sunt“), könne nicht gelten, da Menschen, nämlich der Senat, solche Götter entstehen ließen, die Heiden selbst sehr unehrerbietig gegen sie in Wort und That verführen und die Religion nur zum Gegenstande des Erwerbes und Bettels gemacht würde (c. 13). Darnach führt er sie zur Kenntniß des Einen wahren und lebendigen Christengottes, der die ganze Welt regiert, der sich im A. B. (c. 18—20), sowie nachher durch Christus, das göttliche Wort (c. 21) bezeugt und die Macht und Gewalt der Dämonen, welche auch von den heidnischen Philosophen anerkannt würden (c. 22), überwunden habe (c. 23). Dieser eine, wahre, lebendige und ewige Gott sei der Gott Aller, „dem wir angehören, wir mögen wollen oder nicht“ (c. 24). Nicht ihrer angeblichen Religiosität hätten die Römer die Größe und den Glanz ihres Reiches zu danken (c. 25), sondern der allmächtige Gott sei es (c. 28), dem der Mensch und sein Geschlecht sammt dem Erdkreise angehöre. Was das Verhältniß zum Staatsoberhaupte betreffe, so findet Tertullian es ganz begreiflich, wenn die Gegner den Kaiser mehr ehren, als den olympischen Jupiter und auf diese Weise den Lebendigen über den Todten setzen. „Schneller schwört man falsch bei Euch bei allen Göttern, als beim einzigen Genius des Kaisers.“ — Wir Christen rufen für den Kaiser nicht Götter an, die ihm ohnehin Nichts helfen können (c. 29), sondern den ewigen, wahren und lebendigen Gott (c. 30), der über den Kaisern steht, gegen welchen sie Nichts vermögen, dem sie vielmehr ihre

Herrschaft verdanken. Wir beten für sie (c. 31), da unsere Religion uns selbst für Feinde und Verfolger beten lehrt — und wer wäre dieses mehr als die Kaiser? — Wir nennen den Kaiser daher nicht Gott, um nicht zu lügen, da er es ohnehin selber nicht will und am Titel „Imperator" genug hat. Wird er als triumphirender Imperator doch auch von Euch erinnert: Er möge bedenken, daß er ein Mensch sei. Er ist um so größer, je mehr er sich Gott unterwirft" (c. 33). Auch nennen wir ihn nicht „Herr", da Einer unser Herr ist, Gott; der Kaiser ist: „Vater des Vaterlandes" (c. 34). Seid ihr denn wohl Freunde des Kaisers, da ihr stets eine Thronveränderung wünscht, selbst in jenem Augenblicke, wo ihr dem Kaiser zuruft: „Von unseren Jahren möge Jupiter dir mehren die deinigen!" Ihr entgegnet: das thut das Volk. Aber besteht dieß Volk nicht aus Römern, klagt es nicht die Christen an? — Selbst die höheren Stände sind dem Kaiser nicht treu, das beweiset das Beispiel eines Cassius, Niger, Albinus u. A. (c. 35). Wir hingegen wünschen nicht bloß dem Kaiser, sondern allen Menschen nur Gutes (c. 36). Wie wüthet man gegen uns und doch haben wir noch niemals Rache genommen an unseren Feinden, da eine einzige Nacht mit wenigen Fackeln hinreichen würde, uns Rache zu verschaffen. Wenn unsere Religion uns Derartiges nicht verböte, so könnten wir auch einen offenen Aufstand erregen, denn „obgleich wir erst von gestern sind, haben wir doch schon Alles erfüllt, eure Städte, Inseln, Castelle, Municipien u. s. f. Euch lassen wir nur die Tempel. In einer Provinz sind mehr Christen, als in allen euren Heeren zusammen Soldaten. Wenn wir uns von Euch trennen wollten, ihr hättet keine Bürger mehr und würdet ohne Zweifel vor eurer Einöde, dem Schweigen der Dinge, als wäre der Erdkreis ausgestorben, schaudern; es wären Euch mehr Feinde, als Bürger geblieben! (c. 37.) Politische Bewegungen sind uns fremd: „Wir erkennen Einen Staat für Alle an, die Welt" (c. 38). Verschont uns also mit dem Vorwurf: die Christen sind Feinde des Staates. — Zum Belege der Wahrheit seiner Worte, daß die Christen für den Kaiser, das Reich und dessen Angelegenheiten beten, führt Tertullian seine Leser nunmehr (c. 39) gleichsam in die Mitte der Christenversammlung, zu ihren incriminirten Liebesmahlen (Agapen), zeigt, wie sie mit der, den Heiden ebenfalls gehässigen, Benennung „Brüder" sich bezeichnen und mit einander in Liebe, Opfer und Gebet verbunden sind. Somit können die Christen nicht als eine „Faction" angesehen werden, die sich gegen die Guten verschwört (c. 40) und sich vom Leben feindselig trennt (c. 42), da sie, wenn auch ohne Theilnahme für den heidnischen Cultus, doch als Menschen, mitten unter Anderen wohnend, durch die gemeinsamen Bedürfnisse des Lebens mit ihnen verbunden bleiben. Nur solche, die schlechte und unsittliche Gewerbe treiben, Kuppler u. s. f. (c. 43) können sich etwa in Wahrheit über die Theilnahmlosigkeit der Christen beklagen. Wir bevölkern nicht die heidnischen Gefängnisse mit Verbrechern (c. 44.), da unser Sittengesetz von Gott, dem vollkommensten Lehrer und Wächter der Sittlichkeit ausgeht, während ihr nur menschliche Auctoritäten für Euch anführen könnt. Wenn ihr aber Eurerseits unsere Sittenlehren etwa den Lehren der Philosophen gleichachtet, warum gebt ihr uns denn nicht mit ihnen dieselbe Freiheit?! (c. 46.) Was dürfen sich diese erlauben, während man uns quält und verfolgt! Wendet uns nicht ein: ihr wollet ja gerne leiden! Allerdings leiden wir, etwa so, wie man auch den Krieg nicht gerne leidet; wir leiden in der Hoffnung auf den Sieg des ewigen Lebens (c. 50.). — Die Schrift 2) Ad nationes, in zwei Büchern, ebenfalls apologetisch-polemischen Inhalts und wahrscheinlich um dieselbe Zeit verfaßt, schließt sich im ersten Buche dem Inhalte und der Tendenz nach ganz dem Apologeticus an. Bald ausführlicher, bald kürzer oder in anderer Ordnung, weil dem Anscheine nach für einen anderen Leserkreis berechnet, vertheidigt sie die Christen gegen ihre Ankläger und die Willkür der Richter. Im zweiten Buche greift Tertullian, unter Zugrundelegung

des Werkes eines gewissen Varro, die Götterlehre und den Cult der Heiden an, indem er nach Varro's System die Ansichten der Philosophen, Dichter und des Volkes über die Götter in seiner gewöhnlichen ironischen Weise beleuchtet und dabei manches Interessante über heidnische Götterverehrung mittheilt. Der Text dieser Schrift wurde aus einer einzigen Handschrift des neunten Jahrhunderts zuerst von Jacob Gothofredus bekannt gemacht und zeigt daher noch viele Lücken, namentlich im zweiten Buche. — 3) De testimonio animae: Der Keim dieser Schrift liegt schon im Apologeticus (c. 17.). Hatten die christlichen Schriftsteller bis dahin fruchtlos versucht, in den Werken der besseren heidnischen Philosophen und Dichter auf die dem Christenthume verwandten Elemente hinzuweisen, um so die Heiden zur Anerkennung der christlichen Wahrheit als einer befreundeten hinzuführen; so weiset hier Tertullian auf ein noch Früheres und Ursprüngliches in der menschlichen Natur selber hin, die bei einer inneren oder äußeren Anregung ihrer eigenen, tieferen und wahreren Gefühle, aus der anerzogenen und angelernten Hülle hervorbricht und Gott nicht etwa mit Namen der Mythologie bezeichnet, sondern bei seinem einigen und alleinigen Namen. Da bricht die Seele in Ausrufe aus, wie folgende: „Gott ist groß!" — „Gott ist gut!" — „Möge doch Gott es geben!" — „Gott sieht es!" — „Ich stelle es Gott anheim!" — „Möge es mir Gott verleihen" und ähnliche. „O Zeugniß der Seele," fügt Tertullian erfreut hinzu, „die von Natur christlich ist." (Apologet. c. 17.). Diese Zeugnisse der Seele sind, je wahrer, desto einfacher; je einfacher, desto gewöhnlicher; je gewöhnlicher, desto allgemeiner; je allgemeiner, desto natürlicher; je natürlicher, desto göttlicher (de testim. animae. c. 5.). „Gewiß ist die Seele älter als der Buchstabe, die Rede älter als das Buch, früher der Gedanke als die Schrift, der Mensch als der Philosoph und Dichter." Deßhalb, fährt Tertullian fort, müssen wir ihnen Glauben schenken: „Wenn du den Büchern nicht traust, so lügt doch Gott, so lügt die Natur nicht. Um Gott und der Natur zu glauben, glaube der Seele, so wird es geschehen, daß du dir selber glaubst. — Nicht den Lateinern und den Griechen allein ist die Seele vom Himmel gefallen: Ein Mensch unter allen Völkern, wenngleich verschiedene Namen; eine Seele, mannigfaltige Sprachen; einem jeden Volke seine eigene, aber ein gemeinsamer Stoff allen Sprachen" (c. 6.). — 4) Was der Apologeticus bei den Vorstehern des römischen Staates insgesammt zu erreichen strebte, will die Schrift Ad Scapulam, um 211 geschrieben, bei dem Proconsul und Präses der Provinz Africa, Tertullus Scapula zu Carthago, im Besondern bewirken, der im Vergleich zu anderen, edleren und milderen Statthaltern die Christen mit Härte und Grausamkeit behandelte. Tertullian erinnert ihn deßhalb an das Beispiel dieser besser gesinnten Collegen und an das traurige Schicksal der Christenfeinde und fordert ihn auf, nicht wider Gott zu kämpfen (*μὴ θεομαχεῖν*. c. 4.). Du kannst deiner Pflicht als Richter genug thun und dabei doch der Menschlichkeit eingedenk sein. Uebrigens fürchten wir dich nicht: „Eure Grausamkeit ist unser Ruhm" (c. 5.). Wird der Proconsul in dieser Weise fortfahren, so wird er damit die göttliche Strafe über die Provinz und die Stadt herabziehen und diese der edelsten und besten Einwohner berauben. — 5) Die Schrift Adversus Judaeos, veranlaßt durch eine unterbrochene Disputation zwischen einem Christen und einem zum Christenthume übergetretenen Juden, bespricht das Verhältniß der Heiden zu den Juden, des mosaischen Gesetzes zum natürlichen und zum Evangelium und beweiset aus den Propheten, daß der erwartete Messias in Jesus Christus bereits erschienen sei. Beide Völker, Juden und Heiden, sind zum Heil berufen (c. 1.); das ursprüngliche Gesetz, welches Gott dem Adam und der Eva im Paradiese gegeben, ist die Mutter aller göttlichen Gesetze (c. 2.). Die dem Abraham gewordene Beschneidung (c. 3.) und die Feier des Sabbaths (c. 4.), sowie die alttestamentlichen Opfer (c. 5.) waren nur zeitliche Einrichtungen, die bei dem Eintritt der neuen Ordnung in Christo aufhörten (c. 6 ff.). — Ueber die

Semler'sche Annahme der Unächtheit des letzten Theiles dieser Schrift in Vergleichung mit dem dritten Buche gegen Marcion, siehe Neander: Antignosticus. 2. Aufl. S. 463. „Excurs über den letzten Theil der Schrift adv. Judaeos." — B. Apologetische und polemische Schriften gegen Häretiker: 1) De praescriptione haereticorum oder adversus haereticos. Wie schon der Titel dieses Werkes beurkundet, tritt der Verfasser hier in Sachen der Religion ganz als Jurist auf und führt vom katholischen Standpuncte aus das argumentum praescriptionis gegen die Häretiker, denen als den Späteren das Beweisgeschäft obliege. Die katholische Kirche hingegen brauche sich nach dieser seiner Anschauung mit den Häretikern in keinen Streit und keinen Beweis der Richtigkeit ihrer Lehre einzulassen; für sie spreche der Rechtstitel des verjährten Besitzstandes aus apostolischer Nachfolge, — eine Beweisform, welche schon Irenäus erfolgreich benutzt hatte, die nur von Tertullian weiter entwickelt und vollkommener angewandt wurde. Die allgemeine Durchführung dieses Verfahrens ist von Tertullian selber und erstreckt sich bis zum 44. Capitel, wo auch die besseren Handschriften abbrechen. Die specielle Widerlegung der einzelnen Häresien (c. 45—52.) ist nach dem Plane des Verfassers von einer späteren, nicht ungeschickten Hand hinzugefügt worden, wahrscheinlich veranlaßt durch die Schlußbemerkung des Tertullian: er wolle nach dieser allgemeinen Erörterung mit Gottes Beistande noch speciell einigen besonderen Irrlehren antworten. In seiner späteren montanistischen Zeit konnte der Verfasser diese Beweisart nicht mehr billigen und stellte deßhalb andere Grundsätze auf; vgl. darüber die Schrift de virginibus velandis (Unter C. Nr. 12.). — 2) De baptismo, eine apologetisch-dogmatische Abhandlung ebenfalls aus der vormontanistischen Zeit des Verfassers, gegen die Irrlehre der Quintilla, aus der Secte der Cainiten, gerichtet, welche die Taufe im Wasser, als einem äußerlichen, materiellen, damit für die Mittheilung göttlichen Geistes unwürdigen Dinge, verwarfen. Dem gegenüber weiset nun Tertullian hin auf das Wesen, die Kraft und Bedeutung der Taufe, ihre Materie und Wirkung (c. 1—6.), die selbst in den Initiationen der Isis- und Mithras-Mysterien nachgeahmt würde (c. 5.); ferner auf die sich der Taufe anreihende Salbung (c. 7.) und Handauflegung zur Anrufung des hl. Geistes (c. 8.) — d. i. die hl. Firmung, welche als eine Besiegelung und Bekräftigung der Taufe (σφραγὶς — βεβαίωσις confirmatio) angesehen wurde und sich ihr daher in der Regel unmittelbar anschloß, namentlich da die Getauften bereits Erwachsene waren. — An diese Auseinandersetzung Tertullians schließen sich die alttestamentlichen Vorbilder der Taufe und die anderweite Heiligung des Wassers durch Christus (c. 9.), die Bedeutung der Johannistaufe (c. 10.), welche zwar dem Auftrage, nicht aber der Wirkung nach allerdings eine göttliche gewesen, weßhalb auch die mit der Johannistaufe Getauften den göttlichen Geist nicht empfangen hätten (Act. 19.), der ja erst durch Christus gesandt sei. Die Johannistaufe sei eine vorbereitende Bußtaufe gewesen, wie Johannes selber bemerke (Luc. 3, 16.): er taufe nur mit Wasser, der nach ihm Kommende aber werde taufen im hl. Geiste und im Feuer. Hienach bespricht Tertullian die Nothwendigkeit der christlichen Taufe zur Erlangung des christlichen Heiles, ihre Ertheilung in der Zeit Christi und der Apostel (c. 11—14.) ihre Einheit und Unwiederholbarkeit (c. 15.), ihren Ersatz durch die Bluttaufe (c. 16.) und behandelt alsdann die Frage über den Ausspender (c. 17.), den Empfänger und die Zeit des Empfanges (c. 18.), wo er sich für einen Aufschub der Taufe, namentlich bei Kindern, erklärt: „sie mögen Christen werden, wenn sie Christum erkennen können. Was eilt das unschuldige Alter zur Nachlassung der Sünden?" — „Aus nicht minder wichtigem Grunde thun die Unverheiratheten gut, zu warten, bis sie entweder heirathen oder in der Enthaltsamkeit befestigt werden. Diejenigen, welche das Gewicht der Taufe kennen, werden mehr die Erlangung als den Aufschub derselben fürchten; der unversehrte Glaube ist des Heiles gewiß" (c. 18.). Als regelmäßige Zeit für den Empfang bezeichnet er, der

früheren Sitte gemäß, Ostern und Pfingsten, sonst jede andere Zeit und Stunde (c. 19.) und schließt mit der Lehre von der erforderlichen Disposition (c. 20.), wohin er namentlich häufige Gebete, Fasten, Wachen, Kniebeugungen und das Bekenntniß der früher begangenen Sünden rechnet, unter Hinweisung auf Matth. 3, 6., wobei er bemerkt: „wir können uns Glück wünschen, daß wir unsere Vergehen oder unsere Schande nicht öffentlich zu gestehen brauchen." — Vergl. hierzu die Artikel „Taufe" und „Ketzertaufe." — 3) Adversus Marcionem in 5 Büchern nach Tertullians eigener Angabe (I. 15.) im 15. Jahre des Septimius Severus, 208, geschrieben, also aus der montanistischen Zeit des Verfassers, aber sein gediegenstes apologetisch-dogmatisches Werk, gerichtet gegen die Grundsätze Marcions über Gott, Christus und ihre Beziehung zur Menschheit. Im ersten Buche weiset er die Einheit Gottes nach aus dem Begriffe des absoluten Wesens und dem natürlichen Gottesbewußtsein des Menschen, sowie der Güte des Weltschöpfers — sämmtlich Eigenschaften, welche auf den, vom Weltschöpfer unterschiedenen, früher unbekannten Gott Marcions keine Anwendung finden können. „Der Gott Marcions bricht in eine fremde Welt ein, entreißt Gott dem Menschen, dem Vater den Sohn, dem Erzieher den Zögling, dem Herrn den Knecht" u. s. f. (I. 23.). Im zweiten Buche zeigt er, wie der Weltschöpfer und der Gott des A. B. ein und derselbe sei, wahrhaft gütig und gerecht und daß die Güte und Gerechtigkeit nicht, wie Marcion meint, zwei absolute Gegensätze bilden. Im dritten Buche zeigt er aus der Person Christi, des von den Propheten vorherverkündeten Messias, die Identität des Weltschöpfers und Gottes beider Testamente und beleuchtet sodann im vierten und fünften Buche die von Marcion herausgehobenen „Antithesen" zwischen dem A. und N. Testamente. Obschon Tertullian (IV. 1.) die Verschiedenheit beider nicht verkennt, bemerkt er, daß dieselbe dennoch auf einen und denselben Gott zurückzuführen sei, der durch die Propheten voraus verkündigt habe, daß an die Stelle dieses A. B. der N. B. treten werde, ein ewiger Bund statt des zeitlichen. Sodann geht er weiter ein auf die Bedeutung und das Ansehen des Evangeliums nach seinen vier Berichterstattern, den Aposteln Johannes und Matthäus und den apostolischen Begleitern und Gehilfen Lucas und Marcus (c. 2.), wo dann im Verlauf namentlich das Evangelium des hl. Lucas dem Marcion gegenüber eine nähere Würdigung findet und daran nachgewiesen wird, daß Christus alle Verheißungen des A. B. in seiner Person erfüllt habe und somit die Behauptung des Marcion irrig sei, der zu den Zeiten des Tiberius von einem unbekannten Gotte zum Heile aller Völker kundgewordene Christus sei ein ganz anderer, als der von Gott dem Weltschöpfer im A. B. verheißene (c. 6 ff.). — Wie im vierten Buche aus dem Evangelium des hl. Lucas, so beweiset Tertullian im fünften aus den Briefen des hl. Apostel Paulus, welche Marcion gleichfalls für sich ausgebeutet hatte, daß der Apostel keinen andern Gott verkünde, als denjenigen, welcher sich bereits im A. B. wie im neuen offenbart habe. — (Eine Parallele beider Männer, des Tertullian und Marcion vgl. bei Neander a. a. O. S. 398 ff.) — 4) Adversus Hermogenem, ungewiß, ob aus der vormontanistischen oder späteren Zeit, eine Theodicee gegen den Maler Hermogenes zu Carthago, der gleich anderen Gnostikern den Ursprung des Uebels aus dem Dualismus erklärte, indem er neben Gott eine ewige Materie annahm, aus der die Welt gebildet sei. Nachdem Tertullian den Hermogenes zu Anfang seiner Schrift in einem sehr unvortheilhaften Lichte dargestellt — „pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius et cauterio et stylo, totus adulter" etc. — wendet er sich zur Widerlegung seiner Lehre und bemerkt ihm: er führe auf diese Weise zwei Götter ein, da er die Materie als gleich ewig neben Gott stelle. Dieser könne nur Einer sein. Auch würde Gott, wenn er an die Materie gebunden wäre, nicht allmächtig sein. Wäre die Materie schlecht und ewig, so würde das Uebel ein nothwendiges, unvermeidliches und Gott immerhin der Urheber des Bösen

sein; könne aber die Materie sich verändern und zum Guten hinwenden, so würde sie damit aufhören, ewig zu sein. — 5) Adversus Valentinianos: höchstwahrscheinlich aus der Zeit des Montanismus, da er darin (c. 5.) des Montanisten Proculus rühmend gedenkt, gegen die zu Anfang des dritten Jahrhunderts zahlreichste Secte der Gnostiker gerichtet („frequentissimum sane collegium inter haereticos" c. 1.). Auf die Arbeiten des Justin, Miltiades, Irenäus und Proculus gegründet, bespricht der Verfasser die bekannte Aeonenlehre dieser Secte und sucht namentlich ihren Hochmuth und ihre Geheimthuerei lächerlich zu machen: („nihil magis curant, quam occultare, quod praedicant." c. 1.) und weiset den Vorwurf der „Simplicität" zurück unter Hinweisung auf den Anfang des Buches der Weisheit, wo eine andere „Sophia," nicht die des Valentinus, sondern des Salomo lehre: „denket gut vom Herrn und suchet ihn in Einfalt des Herzens!" und die Lehre des Heilandes (Matth. 10, 16.): „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben," sowie die Lehre des Apostels (1 Cor. 14, 20.). Die Taube sei von Anfang ein Bote des göttlichen Friedens gewesen, während die Schlange zur Versuchung gereizt habe. — 6) Die Lehre der Gnostiker, namentlich der eben bezeichneten Valentinianer, welche die armen Martyrer des Christenthums, die sich so muthvoll dem Tode opferten, bedauern, und die Zaghaften in ihre Secte zu locken suchen, wirke wie Scorpionengift, — daher der Titel seiner, nach dem Uebertritt zum Montanismus, zur Zeit der heftigsten Verfolgung herausgegebenen Schrift: Scorpiace, worin er zum standhaften Bekenntniß des christlichen Glaubens ermuntert und gegen die Lehre der Feinde gleichsam ein Gegengift zu bereiten sucht. („Magnum de modico malum scorpios terra suppurat: tot venena, quot genera, tot pernicies, quot et species; tot dolores, quot et colores." initio.) (Vergl. die Schrift Ad martyres unter C. Nr. 4.) — 7) Adversus Praxeam, einen in Phrygien geborenen Bekenner, der in Rom bei Papst Victor die beabsichtigte Aufnahme der Montanisten in die Kirchengemeinschaft hintertrieb, selbst aber hinsichtlich des Trinitätsdogma's irrte durch seine Lehre: der Vater sei Mensch geworden und habe gelitten, oder, wie sich Tertullian ironisch ausdrückt: „in Rom zwei Geschäfte abmachte, die Prophezie austrieb und die Häresie einschleppte, den Paraclet ausjagte und den Vater kreuzigte." — Aus der Zeit des Montanismus, aber ohne Differenz in diesem Puncte. — 8) De anima, gleichfalls montanistisch, wie die beiden folgenden, indem sich der Verfasser (c. 21.) ausdrücklich auf sein, in montanistischer Zeit geschriebenes Werk gegen Marcion beruft. Nachdem er schon früher eine, für uns verlorene Schrift de censu seu origine animae gegen Hermogenes geschrieben, geht er hier umfassender ein auf alle, zwischen Philosophen, Christen, Rechtgläubigen und Häretikern ventilirte Fragen über die Seele, ihr Wesen, ihre Kräfte und ihr Schicksal und legt darin überhaupt seine eigenthümlichen anthropologischen Ansichten nieder. Die Seele ist ihm etwas Körperliches („corpus ... propriae qualitatis et sui generis." c. 9.), mit innerem Sinn und Sinnesorganen versehen, wofür er den Beweis nicht bloß speculativ, sondern auch biblisch zu führen sucht. Seele (anima) und Geist (spiritus) sind nicht unterschieden (c. 10 und 11.) und was wir animus oder mens — *νοῦς* — nennen, ist nur eine angeborne natürliche Function derselben (c. 12.). Er bestreitet die Ansicht von der Präexistenz der Seele, ferner der Aufnahme durch das erste Einathmen nach der Ansicht der Stoiker, bekämpft die *μετεμψύχωσις* der Platoniker und Pythagoräer und *μετεμσωμάτωσις* des Empedocles: Seele und Leib werden nach Tertullian zugleich empfangen, sind mit besonderer Geschlechtlichkeit versehen und haben von da an einen gemeinsamen und gleichmäßigen Entwickelungsgang. Die Seele des ersten Menschen war die Quelle aller folgenden und pflanzte sich mit dem Leibe fort: (hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta." c. 19.) = propagatio animarum per traducem = Traducianismus (vgl. d. Art. Seele.). Anfangs war die Seele in Adam noch eine

einförmige (c. 21.), die Mannigfaltigkeit des Besonderen erzeugte sich erst allmählig durch Individualisirung der in Adam vorhandenen Keime der Menschheit. Auf diese Weise pflanzte sich mit der Seele aus Adam auch die Sünde fort, verdunkelte das Göttliche im Menschen, ohne es indeß ganz auszutilgen: „denn was von Gott ist, wird nicht sowohl verlöscht, als nur verdunkelt; es kann verdunkelt werden, weil es nicht Gott ist, es kann nicht verlöscht werden, weil es von Gott ist. So wie daher ein Licht, wenn es durch irgend eine Finsterniß gehemmt worden, bleibt, aber nicht scheint wenn das Hemmende zu dicht ist, so ist das vom Bösen unterdrückte Gute in der Seele nach seinem eigenthümlichen Wesen entweder ganz müßig, indem das Licht verborgen bleibt, oder, wo es gegeben wird, strahlt es durch, indem es die Freiheit findet. So gibt es Einige, welche sehr schlecht und sehr gut sind und doch sind alle Seelen Eine Gattung. So ist auch in dem Schlechtesten etwas Gutes und in dem Besten etwas Schlechtes, denn Gott allein ist ohne Sünde und als Mensch allein Christus, weil Christus auch Gott ist" (c. 41.). — 9) De carne Christi hängt, wie die folgende mit der vorhergehenden zusammen und ist gegen Marcion und andere Gnostiker gerichtet, welche in der Materie den Ursprung des Bösen sahen, daher die Menschwerdung Christi, die Annahme dieser Materie in der Leiblichkeit, als etwas Gottes Unwürdiges verwarfen und ihm deßhalb entweder einen bloßen Scheinleib oder einen animalischen, aus der Seele entwickelten, oder endlich einen aus dem Stoff der Gestirne gebildeten, asterischen Leib beilegten, wie der Gnostiker Apelles lehrte (c. 6.). Hiegegen zeigt Tertullian, daß die Menschwerdung Gottes weder unmöglich und unpassend, noch Gottes unwürdig und thöricht sei (c. 4.), und daß Christus, wie nicht dem Scheine nach geboren, so auch nicht scheinbar gestorben und begraben sei (c. 5.). — 10) De resurrectione carnis: eine weitere Folgerung aus der vorhergehenden. An die Leugnung der Incarnation im kirchlichen Sinne sowie der Auferstehung Christi mußte sich natürlich auch die Leugnung der Auferstehung der Leiber schließen. Tertullian macht nun seinerseits geltend: daß das Fleisch ein göttliches Gebilde sei (c. 5—7.), das Organ zur Aufnahme himmlischer Gnade in den Sacramenten (c. 8.) und daß die Auferstehung die Macht Gottes nicht überschreite (c. 11.). Alles in der Natur weise auf einen Wechsel hin (c. 12.). Beide, Leib und Seele, seien im Leben innig mit einander verbunden und würden zusammen ihre Vergeltung empfangen (c. 14 ff.). — C. Practische, das Leben und die Disciplin der Christen betreffende Schriften: 1) De poenitentia: gleich der Schrift de baptismo (unter B. Nr. 2.) und der folgenden de oratione (C. Nr. 2.) zu den Erstlingsschriften Tertullians gehörig, wie nicht allein der Inhalt, die katholische Lehre von der Buße gegen den Rigorismus der Montanisten, sondern auch der blühende Styl der Schrift beweisen, so daß Erasmus von Rotterdam und Beatus Rhenanus sie aus letzterem Grunde dem Tertullian nicht zueignen wollten. Zunächst handelt er von der Buße im Allgemeinen, ihrer Nothwendigkeit (c. 1 ff.) und bemerkt, daß allen Sünden, mögen sie im Fleische oder Geiste, durch die That oder den Willen begangen sein, Nachlassung werden könne. Die Buße ist das Leben, dem Tode der Sünde gegenüber. „So bereue deine Irrthümer, da du die Wahrheit gefunden, bereue, daß du dasjenige geliebt hast, was Gott nicht liebt" (c. 4.). Alle bedürfen der Buße, sowohl die Katechumenen (c. 6.), als auch die nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen. Danach bezeichnet er (c. 9.) die einzelnen Theile derselben: zunächst das Geständniß der Sünden (Exomologesis, die dem Ganzen den Namen gab), da aus dem Geständniß die Reue erwächst und durch die Reue Gott besänftigt wird. Sofort bezeichnet er die Exomologesis als die „prosternendi et humilificandi hominis disciplina" und schildert sie näher in folgenden Zügen: „auf Sack und Asche liegen, den Körper mit Schmutz umhüllen, die Seele in Schmerz niederbeugen; durch Fasten das Gebet nähren, seufzen, weinen und wehklagen (mugire) Tag und Nacht zum Herrn deinem Gott, vor den Priestern

dich zu Füßen werfen (advolvi) und die Freunde Gottes kniefällig bitten (adgeniculari) und alle Brüder um ihre Fürbitte angehen.“ Manche scheuen die Buße oder schieben sie auf, indem sie dabei mehr ihrer Scham eingedenk sind, als des Heiles (c. 10.) oder die körperlichen Unannehmlichkeiten, welche damit verbunden sind, schrecken sie ab: daß sie ungewaschen, schmutzig, ohne Freude leben müssen, in Sack und Asche und Fasten. Aber sollte es sich wohl ziemen, daß wir in Scharlach und Purpur für unsere Sünden Abbitte thun? (c. 11.) Denke an die Gehenna in deinem Herzen, welche die Buße auslöscht (c. 12.). — 2) De oratione, eine kleinere aber vortreffliche Schrift aus der katholischen Zeit des Verfassers, erklärt im ersten Theile, c. 1—9. das Gebet des Herrn und gibt im zweiten c. 10 ff. Regeln über die Vorbereitung zum Gebete, die äußere Haltung u. s. f. Vor Allem soll jeder Haß nach der Mahnung des Herrn (Matth. 5, 23.) aus der Seele geschafft werden (c. 11.); von aller Verwirrung soll die Seele frei sein und rein, wie derjenige ist, zu welchem das Gebet gesandt wird (c. 12—14.). Sodann folgen Bemerkungen über das Sitzen oder Stehen u. s. f. beim Gebet (c. 16.), die Haltung der Hände und des Blickes (c. 17.); das Gebet mit den Brüdern an Fasttagen und die damit verbundene Ertheilung des Friedenskusses, den Tertullian als das „signaculum orationis“ bezeichnet (c. 18.); über das Fasten an den Stationstagen (feria IV. u. VI.) — statio de militari exemplo nomen accipit, nam et militia Dei sumus, (2 Cor. 10, 4. 1 Tim. 1, 18.) — c. 19; über das Verhalten der Weiber (c. 20 ff.) namentlich ihre Verschleierung (vgl. unter C. Nr. 12.). Sodann handelt er über die Kniebeugung beim Gebet, namentlich an den Fast- und Stationstagen, während man an Sonntagen, zum Andenken an die Auferstehung, das Gebet stehend verrichtete (c. 23.); über den Ort (c. 24.) und die Zeit (c. 25.) des Gebetes; den Friedenswunsch „pax huic domui“ (Luc. 10, 5.) beim Eintritt in ein Haus und dessen Erwiderung (c. 26.); über die Hinzufügung des Alleluja (c. 27.) — 3) De patientia. In dieser Schrift sucht Tertullian, von Natur zur Ungeduld und Heftigkeit geneigt, sich selbst in gemäßigter Sprache die Tugend der Geduld zu empfehlen, indem er (c. 2—4.) zunächst auf die Geduld und Langmuth Gottes und Christi gegen die Menschen, sowie auf die Folgen und den Lohn dieser Tugend (c. 10 ff.) hinweiset. Im Hinblick auf seine eigene Ungeduld bemerkt er: „Es wird also ein Trost für mich sein, von dem zu reden, was mir zu genießen nicht gegeben wird; gleichwie die Kranken, obgleich sie der Gesundheit ermangeln, doch von den Gütern derselben nicht schweigen können.“ Am vollkommensten und herrlichsten leuchtet uns die Geduld in Christus entgegen: er heilt Undankbare, weicht denen, die ihm nachstellen, zürnt der Stadt nicht, die ihn nicht aufnehmen will, duldet seinen Verräther neben sich, wird wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt, ohne seinen Mund zur Klage zu öffnen. „Der in der Menschengestalt sich verhüllen wollte, ahmte von der Ungeduld des Menschen doch nichts nach. Daran, ihr Pharisäer, hättet ihr besonders den Herrn erkennen sollen! Solche Geduld konnte kein Mensch üben“ (c. 3.). Wie durch Christus erst das vollkommenste Muster der Geduld aufgestellt wurde, so konnte auch erst der N. B. gegenüber dem A. B. diese Tugend zu ihrer vollen Erscheinung bringen. „Christus hat seine Geduld als Hilfe vorangestellt, um das Gesetz zu erweitern und zu erfüllen, weil zur Lehre der Gerechtigkeit sie allein bisher gefehlt habe. Denn ehemals wurde Auge um Auge, Zahn um Zahn wiederverlangt. Die Geduld war noch nicht auf Erden, weil der Glaube noch nicht auf Erden war“ (c. 6.). Diesen Geist der Geduld müsse der Christ nun auch gegen Andere, namentlich die nach der Taufe gefallenen Brüder, an den Tag legen. „Denn die Liebe ist das größte Heiligthum des Glaubens, ein Schatz des christlichen Namens“ (c. 12.). Wir sehen, daß Tertullian hier noch weit entfernt ist von seiner spätern übergroßen Strenge. — 4) Ad Martyres, eine Ermunterung an die eingekerkerten christlichen Bekenner zur Standhaftigkeit im Glauben, indem er sie auf das Ewige und Unvergängliche des

Martyriums hinweiset und sie daran erinnert, daß die Welt ja selber ein Kerker sei, dem sie entronnen, daß sie Geringes hingegeben um Größeres zu gewinnen. Die Welt hat noch größere Finsterniß, schwerere Ketten, schlimmere Unreinigkeit, nämlich die Begierden der Menschen und sie erwartet nicht das Urtheil eines Proconsul, sondern Gottes (c. 2.). Schon bei der Taufe sind wir ja zum Kriegsdienste Christi berufen (c. 3.). Das Fleisch ist aber nach den Worten des Herrn schwach, deßhalb muß ihm der Geist widerstehen. Zugleich verweiset er sie auf die Standhaftigkeit der Heiden, einer Lucretia, eines Mutius, einer Dido, auf das Beispiel des Regulus, der Cleopatra und der heidnischen Philosophen Heraclit und Empedocles (c. 4.). Endlich kommt noch so manches Unglück über den Menschen durch das Schicksal, das er nothwendig ertragen muß, Brand, Feinde, wilde Thiere, Räuber u. dgl. (c. 6.). — Schriften gegen die Betheiligung an heidnischen Einrichtungen und Gebräuchen: 5) De spectaculis, mit Rücksicht auf die nach dem Siege des Septimius Severus über seine Nebenbuhler zu Rom und in den Provinzen angeordneten Säcularspiele (198), denen die Christen, von den Heiden dazu noch besonders ermuntert, beiwohnen zu können glaubten, indem ja die hl. Schrift solches nicht verbiete. Diese Ansicht der Dinge scheint dem Tertullian unzulässig, da die Schauspiele sowohl ihrem Ursprunge, als ihrer Einrichtung nach, mit der Idololatrie zusammenhängen und dem christlichen Leben schaden. „Wird Einer an Gott denken zu einer Zeit und an einem Orte, wo Nichts von Gott ist?" (c. 25.). „Von daher geht man zur Wuth und zur Zwietracht und zu allem Dem über, was den Priestern des Friedens nicht gestattet ist" (c. 16.). „Gott hat uns geboten, den hl. Geist, der seinem Wesen nach ein zarter und sanfter Geist, mit Ruhe und Sanftmuth, mit Stille und Frieden zu behandeln, ihn nicht durch Wuth, Zorn und Schmerz zu beunruhigen. Wie kann ein solcher Geist sich mit den Schauspielen vertragen?" (c. 15.). Namentlich muß in dieser Beziehung das Amphitheater schädlich wirken (c. 19.). Die Christen sollen sich fernerhin der Unkeuschheit enthalten, — eine Trennung mehr vom Theater, das er geradezu ein „privatum consistorium impudicitiae" nennt, wo Nichts gebilligt wird, als was anderwärts keine Billigung empfängt. Der Senat sollte darüber erröthen (c. 17.). „Jeder läßt sich, wenn er ins Schauspiel geht, Nichts mehr angelegen sein, als zu sehen und gesehen zu werden. Bei dem Ausruf im Trauerspiel wird er wohl an die Aussprüche eines Propheten denken und unter den Melodien eines verweichlichten Schauspielers einen Psalm sich ins Gedächtniß zurückrufen?" (c. 25.). — 6) De idololatria folgte der vorhergehenden Schrift (vgl. c. 13.) und behandelt gleichfalls den Gegensatz des Heidenthums; manche Christen glaubten es mit ihrer Religion verträglich, wenn sie nur keinen unmittelbaren, directen Antheil am heidnischen Cultus nahmen, wohl aber hielten sie die Verfertigung und den Verkauf von Idolen, Betheiligung am Tempelbau u. s. f., in geschäftlicher Beziehung, für erlaubt. Hiegegen behauptet Tertullian, es sei nicht allein unerlaubt, den Göttern Weihrauch zu streuen oder zu opfern, ein heidnisches Priesterthum zu übernehmen u. dgl., sondern wer nur in irgend einer Weise, als Bildhauer, Maler, Goldarbeiter, Weber, Götzenbilder verfertige, mache sich der Idololatrie schuldig (c. 2 u. 3.). Gott verbiete nicht nur die Verehrung, sondern auch die Anfertigung solcher Idole (c. 4.), und die dagegen vorgebrachte Entschuldigung: „Ich habe sonst nicht zu leben" sei ungenügend, da sie auch sonst gelten würde und wir so Alle in unseren Sünden bleiben könnten (c. 5.). Haben wir nicht in der Taufe dem Teufel und seinen Engeln widersagt? Kannst du mit der Zunge leugnen, was du durch die Hand bekennst; mit der Zunge niederreißen, was du mit der Hand aufbaust; einen Gott verkündigen, da du so viele verfertigst, den wahren Gott lehren, der du falsche machst?" (c. 6.) „Und von diesen Götzenbildern willst du in die Kirche kommen, aus der Werkstatt des Teufels in das Haus Gottes, deine Hände zu Gott dem Vater erheben, welche die Mutter der Götzenbilder sind?" (c. 7.) Doch die

Verfertigung dieser Bilder ist es nicht allein, es gehört dahin auch das mit ihnen Verbundene: die Aufrichtung von Tempeln, Altären, die Ausarbeitung von Insignien u. dgl. Die eine Kunst steht mit der andern in Verbindung; es gibt so viele Adern der Künste, als Begierden der Menschen (c. 8.). An die Künste reihen sich noch andere Beschäftigungen: die Ausübung der Magie und die Astrologie (c. 9.), das niedere und höhere Lehramt, da es ebenfalls mit dem Heidenthum verbunden ist und den Glauben an dasselbe aufbaut und stützt (c. 10.). Dem Handel ist Tertullian ohnehin nicht sehr geneigt, da er die Begierde als Wurzel aller Uebel reizt; dazu kommt fernerhin die Lüge, als Dienerin der Begierde; der falsche Eid u. s. f. (c. 11.). Während eine Partei der Christen die Annahme obrigkeitlicher Aemter unbedenklich fand, wenn man sich nur vom Götzendienste frei halten könne durch List oder durch irgend eine Vergünstigung, wie ja Joseph in Aegypten und Daniel in Babylonien obrigkeitliche Aemter bekleidet und deren Insignien getragen hätten; so ist Tertullian dagegen anderer Meinung, indem er auf die Verschiedenheit des deßfallsigen Standpuncts im A. und N. B. aufmerksam macht und meint: „es möge wohl einmal Einem glücken, daß er von einem solchen Ehrenamt nur den Titel trage, daß er nicht opfere, keine Opfer unter seiner Auctorität verrichten lasse, keine Opfer verpachte, Keinem die Aufsicht über die Tempel übertrage, über die Tempelabgaben keine Controle führe, keine Schauspiele gebe auf seine oder öffentliche Kosten und über deren Anstellung keine Aufsicht zu führen habe, daß er keine heidnische Festlichkeit anordne oder bekannt mache; daß er nicht einmal schwöre, kein Todesurtheil, kein Urtheil über Infamie fälle, nur über Geldsachen zu urtheilen habe, Keinen fesseln, ins Gefängniß setzen und foltern lasse, — wenn es glaublich ist, daß dieß geschehen könne" (c. 17 u. 18.). Auch der Militärstand hat seine Bedenken. „Es läßt sich der göttliche und menschliche Diensteid, die Fahne Christi und des Satans nicht mit einander verbinden; es kann unser Leben nicht Zweien angehören, Gott und dem Kaiser" (c. 19.). Selbst der heidnischen Betheuerungsformeln, wie Me Hercule, Me Dius fidius u. a. soll sich der Christ nicht bedienen (c. 20.). — 7) De corona: über die Sitte der Bekränzung bei feierlichen Gelegenheiten, veranlaßt durch einen christlichen Soldaten, der bei der Belohnung der siegreichen Armee nach dem parthischen Feldzuge durch Septimius Severus und seinen Mitaugustus Caracalla, die corona castrensis nicht auf dem Haupte, sondern in der Hand trug und sich so dem Tribune zum Empfang des Soldes näherte. Die Entschuldigung des Soldaten, seine Religion verbiete ihm solches, ward nicht angenommen; man stieß ihn aus dem Heere und kerkerte ihn ein. Viele tadelten das Benehmen desselben und fürchteten schlimme Folgen aus diesem Auftritte für die Christen; indeß der zum Montanismus übergetretene Tertullian fand das Verhalten desselben ganz in der Ordnung, weil der christlichen Sitte entsprechend, und verfaßte die vorliegende Schrift: de corona (militis.). Er bemerkt, die Natur habe den Blumen eine ganz andere Bestimmung gegeben als zur Bekränzung des Hauptes; dieses sei eine heidnische Sitte; kein Patriarch, Prophet, Levit, Priester, Apostel, Verkünder des Evangeliums oder Bischof wurde bekränzt gefunden (c. 9.), und der Kranz passe schlecht zur Dornenkrone Christi (c. 14.). Zugleich hält er hier, wie de idol. c. 19. den Kriegsdienst, abgesehen von der Idololatrie, dem Geiste des Christenthums widersprechend. — Mit dieser Schrift steht die folgende in Verbindung: 8) De fuga, als eine Antwort auf die in Gesellschaft aufgeworfene Frage eines Freundes: ob der Christ sich der Verfolgung durch die Flucht oder durch Loskaufung mit Gelde oder in anderer passender Weise entziehen dürfe? Tertullian beantwortet die Frage im Geiste des Montanismus verneinend und sucht die Stelle Matth. 10, 23. durch die Bemerkung zu entkräften, daß man Nichts in so unbestimmter Allgemeinheit auffassen, sondern unterscheiden müsse, unter welchen Zeitumständen, zu welchen Personen und in welcher besonderen Beziehung es gesagt sei (c. 6.). Wenn man sich etwa darauf berufen

möchte, daß Christus den Vater gebeten habe, er möge den Leidenskelch vorübergehen lassen, so entgegnet Tertullian: die Verfolgten möchten aber auch beten im Sinne und Geiste Jesu Christi „nicht fliehend, sondern stehend im Kampfe," so daß sie gleich ihm aussprächen: Nicht unser Wille, sondern dein Wille geschehe! Die Erkaufung der Ruhe durch Geld nennt er eine „nummaria fuga" (c. 12.) und setzt ironisch hinzu: „Diese Grundsätze haben wohl die Apostel für die Verwaltung der bischöflichen Würde aus Vorsicht verordnet, damit sie ihre Herrschaft unter dem Vorwande der Sorge für den Frieden sicher genießen könnten? Einen solchen Frieden, der von den Soldaten durch Neujahrsgeschenke erkauft werden sollte, ließ Christus wohl zurück, als er hinging zum Vater?" Der Einrede der Gegner: aber wie sollen wir den Gottesdienst alsdann halten? begegnet er mit den Worten: „Auf solche Art, wie die Apostel, welche durch ihren Glauben, nicht durch ihr Geld sicher waren. Wenn der Glaube einen Berg versetzen kann, so vermag er es noch eher mit einem Soldaten. Finde deine Sicherheit nicht in der Bestechung, denn du wirst auch nicht gleich vor dem Volke sicher sein, wenn du die Militärbehörde bestochen hast" (c. 14.). — Schriften, welche die Ehe und Verwandtes betreffen: 9) Ad uxorem: eine Art Testament an seine Frau in zwei Büchern, worin er im Sinne der ersten Kirche, welche die zweite Ehe als minder vollkommen betrachtete und ihre Eingehung nicht gerne sah, seine Frau auffordert, im Falle seines früheren Ablebens sich nicht wieder zu verheirathen, sondern nach dem Rathe des Apostels den Wittwenstand zu wählen (Buch I.). Sollte sie sich aber wiederum vermählen wollen, dann möge sie doch keine gemischte Ehe mit einem Heiden eingehen (Buch II. c. 1—6.), als etwas Unreines (c. 3.), der Religion Feindliches „da sie den Knecht des Teufels zur Seite hat" (c. 4.) und leicht zum heidnischen Leben verführt wird (c. 6.). Im Leben solcher Eheleute würde es an aller Harmonie fehlen: „Wenn die Frau einen Stationstag zu halten hat, wird der Mann den Tag gerade ins Bad gehen wollen. Wenn ein Fasten gehalten werden soll, wird der Mann ein Gastmahl geben wollen" u. s. f. Ganz anders verhält es sich mit einer Ehe, wo beide gleichen religiösen Glaubens sind: „Wie sollen wir es vermögen, die Glückseligkeit der Ehe zu schildern, welche die Kirche schließt, das Opfer bestätigt, der Segen besiegelt, die Engel verkündigen, der Vater als giltig annimmt, da selbst auf Erden die Söhne sich nicht ohne Einstimmung ihrer Väter mit Fug und Recht verheirathen. Welche Verbindung zweier Gläubigen, die Gemeinschaft einer Hoffnung, einer Lebensordnung, desselben Gottesdienstes! Beide Bruder und Schwester, beide Mitknechte, keine Trennung des Geistes und Fleisches. Wahrlich zwei in Einem Fleische; wo Ein Fleisch, auch Ein Geist. Sie beten zugleich, sie werfen sich zugleich nieder, sie fasten zugleich; sie belehren, sie ermahnen, sie tragen einander gegenseitig. Sie sind mit einander zusammen in der Kirche Gottes, bei dem Mahle des Herrn; sie theilen mit einander Noth, Verfolgung, Freude; Keines verbirgt etwas vor dem Anderen, Keines meidet den Anderen, Keines ist dem Anderen lästig, frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt, Almosen werden ohne Pein gegeben, Opfer ohne Bedenken dargebracht; der tägliche christliche Eifer findet kein Hinderniß, man braucht das Zeichen des Kreuzes nicht geheim zu halten, man braucht nicht schüchtern die christliche Freude auszusprechen, kein stummer Segen, Psalmen und Hymnen ertönen unter beiden und sie wetteifern mit einander, wer besser seinem Gotte singe" (c. 9.). — Sehr ähnlich ist die Schrift: 10) De exhortatione castitatis, in welcher er einen katholischen Freund nach dem Tode seiner Frau zu überreden sucht, sich nicht wieder zu verheirathen. Gott habe ihm durch den Tod seiner Frau einen Fingerzeig gegeben zum ehelosen Leben. Die Einheit der Ehe liege schon in dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts (c. 5.). Das dagegen angeführte Beispiel der Patriarchen könne nicht maßgebend sein, da Gott im Anfang Derartiges zur Ausbreitung des menschlichen Geschlechtes zugelassen habe, etwa wie man einen Wald wachsen lasse, um ihn dereinst zu fällen

(c. 6.). Warum man denn nicht lieber auf andere Beispiele hinweise, die mit Späterm in Beziehung stehen? Dahin rechnet er die Bestimmung für die Priester des A. B. (Levitic. 21, 14.), ferner die neutestamentliche Anordnung Tit. 1, 6. und bemerkt: der Laie irre, wenn er glaube, es sei ihm erlaubt, was dem Priester verboten sei und fügt hinzu: „Sind nicht auch wir Laien Priester?“ Es möge allerdings jetzt erlaubt sein, sich wiederum zu verheirathen, aber nicht Alles, was erlaubt ist, frommt (1 Cor. 6, 12.). Genau genommen, sei die zweite Ehe eine Hurerei (c. 9.) — ein Satz, der in der nächsten Schrift in aller Schärfe hingestellt und durchgeführt wird, während Tertullian sich hier offenbar etwas mäßigt, wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Freund, den er für seine Ansicht zu gewinnen hofft. — Die gewöhnliche Rechtfertigung solcher Ehen durch häusliche Nothwendigkeit (c. 12.) genüge nicht; auch bei den Heiden stehe die Monogamie in hoher Ehre (c. 13.). „Bei der zweiten Ehe umgeben zwei Frauen denselben Mann, die eine dem Geiste, die andere dem Fleische nach. Denn du kannst die frühere nicht hassen, für welche du auch eine desto heiligere Liebe bewahrst, weil sie schon zum Herrn aufgenommen ist; für deren Seele du betest, für welche du das jährliche Opfer darbringst. Du wirst also bei Gott stehen mit so vielen Frauen, als du in dem Gebete erwähnst, und du wirst opfern für zwei, und beide empfehlen durch den Priester, der von Einer Ehe geweiht oder auch aus dem ehelosen Leben geheiligt ist, der umgeben ist von Jungfrauen und einmal Verehelichten?“ (c. 11.) Was das Hauswesen betreffe, so äußert er ironisch: „Es steht wohl nur gut mit den Häusern der Verehelichten? Verloren ist das Hauswesen der Ehelosen, derer, die sich um des Himmelreichs willen verschnitten haben, das Vermögen der Soldaten oder der Wanderer ohne Frau? Sind denn nicht auch wir Soldaten; nicht Wanderer in dieser Welt?“ (c. 12.) — 11) De monogamia. Hier behandelt Tertullian denselben Gegenstand, im Ganzen mit denselben Ideen und Beweisführungen, nur in einer bei Weitem schärferen Weise. Die Gegner des Montanismus bezeichnet er als fleischlich Gesinnte (psychici), da ihr fleischlicher Sinn die Offenbarungen des neuen Geistes nicht zu würdigen und anzuerkennen vermag: „den Psychikern, welche den Geist nicht aufnehmen, gefällt nicht, was des Geistes ist“. Die Häretiker verwerfen die Ehe durchaus, die Psychiker erheben sie über Gebühr und wünschen ihre Vervielfältigung. Wir (Montanisten) kennen nur Eine Ehe, wie wir nur Einen Gott kennen (c. 1). Kein Wunder also, daß sie die Monogamie verketzern. Zuerst muß Einer in Beziehung auf Gott ein Häretiker sein und dann wird das Häretische sich auch auf die Einrichtungen des Lebens verbreiten (c. 2). Ob die Monogamie lästig sei, möge die unverschämte Schwäche des Fleisches beurtheilen. Die Sittenlehre der spiritualen Montanisten sollte mithin nach der Ansicht ihres Vertheidigers die Mitte halten zwischen gänzlicher Verwerfung der Ehe und ihrer Vervielfältigung. Wenn nun aber auch der Paraclet durch die neuen Offenbarungen der Sinnlichkeit nicht so weit Nachsicht gewährt hätte, die Ehe überhaupt zuzulassen, sondern geradezu die Virginität vorgeschrieben wäre, so würde dieses nach der Ansicht Tertullians doch nicht als etwas Neues zu betrachten sein, da der Herr bei Matth. 19, 12. den Ehelosen das Himmelreich öffne und er selbst ehelos geblieben sei (c. 3). Auf die alttestamentliche Leviratsehe könne man sich gegnerischer Seits nicht berufen, um die Giltigkeit der zweiten Ehe darzuthun, da hierin der Standpunct beider Testamente verschieden sei und die Absicht der Verbreitung des Reiches Gottes durch die Fortpflanzung des Geschlechtes nicht mehr vorherrsche. Tertullian beschuldigt die Gegner des inneren Widerspruchs mit sich selbst, da sie bald das Gesetz des A. B. durch Christus für aufgehoben erklärten, bald aber, wie im vorliegenden Falle, sich wiederum auf dasselbe beriefen, ohne dabei zu erwägen, daß er sich selbst in der gleichen Lage befand, wie ihm dieses oft von seinen Gegnern vorgeworfen wurde. Er glaubt, nach der Bestimmung Christi, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen, unterscheiden zu müssen zwischen dem, was durch Christus aufgehoben und dem, was

durch ihn vervollkommnet sei. Wenn die Gegner sich ferner darauf beriefen, daß das Gesetz der Monogamie nur vor denen gelte, welche zu geistlichen Aemtern befördert werden sollten, so macht Tertullian wiederum die Idee vom allgemeinen Priesterthum aller Christen geltend (c. 12), wie dieß bereits in der vorhergehenden Schrift geschehen war. Auch die Stelle Röm. 7, 2 könne nicht als Gegenrede vorgebracht werden, da hier der Apostel vom Standpunct des mosaischen Gesetzes rede. „Das neue Gesetz hat die Scheidung hinweggenommen; das neue Prophetenthum hat die zweite Ehe hinweggenommen, welche nicht minder eine Scheidung der früheren war. Aber leichter wich Christo die Herzenshärtigkeit, als die Schwäche des Fleisches“ (c. 14). Wie alles Uebrige, so habe Christus als der zweite Adam, auch die Ehe auf ihre ursprüngliche Form der Einheit, zurückgeführt (c. 5). 12) De virginibus velandis, gleichfalls in montanistischem Geiste gehalten. Die vom Apostel 1 Cor. 11, 5 vorgeschriebene Verschleierung der Frauen ward nicht überall beobachtet, namentlich waren die Jungfrauen, zumal wenn sie das Keuschheitsgelübde abgelegt, von dieser Regel ausgenommen. Einen solchen Gebrauch bekämpft Tertullian in der vorliegenden Schrift als Mißbrauch, da unter dem Worte „Weib“ auch die Jungfrauen zu verstehen seien, denen eine derartige Auszeichnung ebenso wenig zustände, als Männern, welche das Gelübde der Keuschheit ablegten. Im Gegensatze zu seinen früher aufgestellten Grundsätzen über die Präscription der Kirche (s. oben B. 1.) sagt er im Eingang dieser Schrift: „Die Verschleierung der Jungfrauen erfordere die Wahrheit, der Niemand präscribiren könne. „Was immer der Wahrheit widerstrebt, das ist Häresie, selbst die alte Gewohnheit.“ (c. 1.) „Die wahre, ganze und reine Virginität fürchtet nichts mehr, als sich selber; auch den Blick der Frauen mag sie nicht ertragen; sie flieht zum Schleier, wie zu einem Helme und Schilde gegen alle Versuchungen.“ (c. 15.) Nichts gefällt Gott mehr, als die Demuth, nichts ist ihm lieber, als die Bescheidenheit, nichts ihm verhaßter, als das Streben nach Ruhm und dem Beifall der Menschen (c. 16). 13) De cultu feminarum in zwei Büchern (sonst auch de habitu mulieris et de cultu feminae citirt). Im ersten Buche erinnert Tertullian die Frauen daran, wie ihre Stammmutter Eva alles Unglück über die Menschheit gebracht habe durch den Sündenfall, da sie zuerst das göttliche Gesetz verlassen und den überredet hätte, welchen der Teufel nicht anzugreifen wagte: deßhalb zieme ihnen eher Trauer, als Schmuck, Gold und Silber und kostbare Steine, die Hauptstoffe des weltlichen Pompes (c. 5 u. 6), sowie prachtvolle Gewänder (c. 8). Alle diese Dinge würden nur ihrer Seltenheit wegen und als fremde geschätzt, während sie in ihrem Vaterlande nicht so hoch geachtet würden (c. 7). Im zweiten Buche zeigt ihnen Tertullian den edleren und besseren Schmuck eines reinen christlichen Sinnes und lauteren Wandels: Wir Alle sind Tempel des hl. Geistes; „Der Hüter und Vorsteher dieses Tempels ist die Keuschheit, die nicht gestattet, daß etwas Unreines und Profanes hineingebracht werde.“ (c. 1.) Die Furcht sei die Grundlage des Heiles; sie schließt die Gefallsucht aus, welche sich und Andern Gefahr bereitet (c. 2); der Christ soll sich nicht im Fleische rühmen (c. 3). Die Frauen würden ihren Männern in dem Grade gefallen, als sie nicht Anderen zu gefallen sich bestrebten (c. 4). Durch den inneren Schmuck geziert, sollen die christlichen Frauen sich jener Mittel des Schmuckes enthalten, deren sich das Heidenthum bediente (c. 5 ff.). — In der ganzen Richtung und Haltung des Buches spricht sich, trotz mancher schönen und treffenden Stellen, die finstere und bis zum Extrem getriebene Ansicht des Montanisten aus. Wie er dem Geschlechte der Eva Eingangs seiner Schrift zugerufen hatte, daß auf ihm der Urtheilsspruch Gottes ruhe sammt der Schuld: „Du bist die Thüre des Teufels; du die Entsieglerin jenes Baumes“, ... „wegen deines Verdienstes, welches der Tod ist, mußte auch der Sohn Gottes sterben und du willst dich noch schmücken über deinen aus Fellen gemachten Kleidern?“ — so legt er ihnen zum Schlusse noch

die Frage vor: „Ob der an Spangen gewöhnte Arm den Druck der Ketten ertragen werde oder der mit Seide umkleidete Fuß den Block aushalten werde? Er fürchte, der mit Perlen und Smaragd bedeckte Nacken lasse keinen Raum für das Richtschwert" (c. 13). 14) De pudicitia: Nachdem Tertullian im Eingange der Schrift die Keuschheit sehr zart als „die Blume der Sitten, die Ehre der Leiber, die Zierde der Geschlechter, die Reinheit des Blutes, das Fundament der Heiligkeit" u. s. f. bezeichnet, die zwar selten, nicht leicht vollkommen, und kaum immer dauernd gefunden werde, bemerkt er: „diese Schrift wird gegen die Psychiker gerichtet sein, die Genossen meiner eigenen Denkweise, als ich früher zu ihnen gehörte, weßhalb sie mir dieses desto mehr als Tadel der Leichtfertigkeit vorwerfen." Indeß könne das Lossagen von einer Gesellschaft Niemandem als Schuld angerechnet werden, als ob es nicht leichter sei, mit der Mehrheit zu irren, als die Wahrheit mit Wenigen zu lieben (c. 1). — Früher hatte Tertullian ganz andere Ansichten über die Buße aufgestellt (siehe oben C. Nro. 1.), als sie hier, anknüpfend an die Sünden gegen das sechste Gebot vorgetragen werden. Einige Sünden, meint er, seien nach dem Zeugniß der hl. Schrift nachlaßbar, andere hingegen nicht; dahin werden gerechnet: Abfall in der Verfolgung, Mord, Ehebruch. Derartige Sünder seien dem Gerichte Gottes zu überlassen. Die Gleichnisse der hl. Schrift von der verlorenen Drachme (c. 17) und dem verlorenen Sohne (c. 8 u. 9) gelten nicht vom christlichen Sünder, sondern nur vom bekehrten Heiden; auch der Stelle 1 Cor. 5, 1 ff. vom Blutschänder sucht er die Beweiskraft zu entziehen, indem er aus anderen Stellen der Corintherbriefe und der hl. Schrift überhaupt (c. 15—20) Gegenbeweise zu führen sich bemüht. Allerdings läßt die Kirche Sünden nach, aber die Kirche des Geistes durch den geistigen Menschen, nicht die Kirche, die da besteht aus der Zahl der Bischöfe; das Recht und die Befugniß gebührt dem Herrn und nicht dem Diener, Gott selbst und nicht dem Priester (c. 21). Auch die Verdienste der Martyrer helfen nicht, denn diese haben nur im eigenen Blute die eigenen Sünden abzuwaschen (c. 22). 15) In gleichem Geiste ist die Schrift über die Fasten: de jejuniis adversus psychicos abgefaßt, die nach seiner eigenen Bemerkung (c. 1) ein nothwendiges Gegenstück zu dem Buche de monogamia bildet („monstrum enim heberetur libido sine gula.") Die Gegner treten dem Montanus, der Priscilla und Maximilla nicht etwa deßhalb in den Weg, als ob diese einen andern Gott lehrten oder Jesum Christum aufhöben (1 Joh. 4, 3), sondern ihrer strengen Disciplin wegen, „weil sie öfter fasten, als heirathen lehren." Die Montanisten wollten nämlich das Fasten an den Stationstagen, welches bis dahin eine freie, durch die Sitte eingeführte, Uebung war, zum Gesetze erhoben, über die gewöhnliche Zeit, bis zur neunten Stunde oder drei Uhr Nachmittags ausgedehnt und alsdann nach Art der Asceten mit einer dürftigen Nahrung, sogenannten Xerophagien, geschlossen wissen. Dagegen wurde nun bemerkt: die Tage, an denen der Bräutigam hinweggenommen sei, wären die einzig legitimen Fasttage der Christen, da die alttestamentliche Satzung über diesen Punct aufgehoben sei. Im Uebrigen müsse das Fasten jedem Einzelnen, nach Maßgabe von Zeit und Umständen überlassen bleiben. Zugleich wies man hin auf das eigene Beispiel des Herrn (Matth. 11, 19) und seine Worte bei Marc. 7, 15, sammt der Lehre des Apostels, 1 Cor. 8, 8, was Tertullian als Eingebungen der Sinnlichkeit („carnalium commodorum suasoriae") abweiset und sich dem anderweit schon gemachten Vorwurfe: die Secte stelle sich damit auf den Boden des A. T. durch die Bemerkung zu entziehen sucht: nur wo sie wollten, erkannten die Gegner an, was die Worte; „„Gesetz und Propheten gehen bis zum Johannes"" (Luc. 16, 16) zu bedeuten hätten. Allerdings hat Paulus gestattet, von Allem zu essen; wenn er dir aber auch zu dem Speisemarkte die Schlüssel gegeben, so hat er in dem Speisemarkte doch nicht das Himmelreich eingeschlossen! Wohl hat auch der Herr gegessen und getrunken, aber auch gefastet, die Hungernden selig gepriesen, eine Speise versprochen, die zum ewigen Leben führt

und uns um Brod bitten gelehrt, nicht aber um attalische Reichthümer" (c. 15). Nicht bloß die Juden, sondern auch die Heiden hatten Fasten in allgemeiner Noth. Der Heide bringt nur seine Begierde dem Idol zum Opfer und du willst sie Gott nicht zum Opfer bringen? — Dein Gott ist der Bauch, die Lunge dein Tempel, der Magen dein Altar, der Koch dein Priester u. s. f. (c. 16). Ihr Psychiker erinnert uns immer an das Beispiel des Esau, der seine Erstgeburt verkaufte. Wer ist heiliger bei Euch, als der, welcher sich häufig beim Gastmahle einfindet, und mit den Bechern umzugehen weiß? Warum prediget ihr denn nicht lieber geradezu: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben" (1 Cor. 15, 32); während wir hingegen einschärfen: „lasset uns fasten, Brüder, damit wir morgen nicht sterben! Nicht nach dem Gewichte theilt Gott das Fleisch aus, wie den Geist nicht nach dem Maße. Wenig Fleisch geht leichter durch die enge Pforte ein und ersteht leichter aus dem Grabe." Die eigene Person des Tertullian betrifft die Schrift: 16) De pallio: Tertullian hatte aus Gründen, die uns nicht weiter bekannt sind, die römische Toga mit dem Mantel der griechischen Philosophen (τριβών, pallium) vertauscht und sich dadurch den Neckereien seiner Mitbürger zu Carthago ausgesetzt: „et toga ad pallium!" hieß es (c. 5). Nun wohl, entgegnet Tertullian, die ganze Natur ändert ja ihr Kleid, Thiere und Menschen. Andere haben schon Reich und Scepter mit der Philosophie vertauscht. Keineswegs habe er durch Ablegung der Toga, dem Kleide seiner geschäftigen Mitbürger, einem thätigen fruchtbringenden, Leben entsagen wollen, um sich nur der philosophischen Muße und ascetischen Betrachtung hinzugeben: „Ich pflege vor jeder Straßenecke, vor jedem Altare Heilmittel für die Sitten vorzutragen, welche dem Gemeinwesen, den Staaten und Reichen weit glücklicheren Erfolg, als deine Thätigkeit, bereiten werden" (c. 5). Freue dich Pallium und frohlocke, eine bessere Philosophie hat dich nun gewürdigt, seitdem du angefangen, die Christen zu bekleiden (c. 6). — Als Abfassungszeit dieser Schrift ist das Jahr 208 anzunehmen nach der Andeutung im zweiten Capitel, daß das Reich von drei Kaisern, — Septimius Severus, Bassianus Caracalla und Geta — beherrscht würde; der Inhalt würde sonst weniger bestimmen, ob sie in die montanistische oder vormontanistische Periode falle. — Hieran schließen sich endlich noch D. Verlorene und unterschobene Schriften; a) verlorene: Unter den Schriften Tertullians wurden einige in griechischer Sprache abgefaßt: de baptismo (vgl. c. 15) von der Giltigkeit der Ketzertaufe. — de spectaculis, (vgl. de corona c. 6.) — de vel. virg. (c. 1), und de corona (Cave. hist. litter. T. I. p. 93). — Im Buche de anima gedenkt er ferner einer Schrift de paradiso, vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode; verspricht (c. 20) eine Schrift de fato et de libero arbitrio und erwähnt (c. 1 u. 55) die Schrift de censu animae gegen Hermogenes (Vgl. oben B. Nro. 8). Dann nennt er im Werke gegen Marcion (3, 24) ein Buch de spe fidelium und de carne Christi (c. 8, womit zu vgl. Vincentii Lerinensis Commonitorium c. 24) eine Schrift gegen den Apelles. Im zweiten Buche gegen Marcion (c. 27) wird einer Schrift über das Richteramt Gottes gedacht. — Auch der hl. Hieronymus legt ihm noch mehrere Schriften bei, zunächst ein polemisches Werk de extasi in sieben Büchern, von denen das siebente gegen Apollonius, den Widersacher der Montanisten und angeblich auch gegen Papst Soter gerichtet war. Es sollte die Behauptung widerlegen: die Propheten hätten im Zustande der Sinnenbetäubung und Bewußtlosigkeit gesprochen (Hieron. catal. c. 53). Derselbe nennt ferner folgende Abhandlungen: de vestibus Aaronis — de circumcisione — de animalibus puris et impuris — de virginitate — de molestiis nuptiarum (eine Jugendarbeit). — Vgl. Hieron. ep. 128. ad Fabiolam. 125. ad Damas. 124. it. — Ep. 18, 22. ad Eustoch. Adversus Jovinian. I. 7). Eine alte Handschrift legt ihm endlich noch bei: de animae summissione — de superstitione saeculi — de carne et anima. Vgl. Migne's patrologiae cursus completus. Series I. Tom. II. Appendix III. et IV. p. 1118 ff. (Parisiis 1844.)

b) Unterschobene Schriften: Nach der Angabe des hl. Hieronymus (catal. c. 70) hätte eine Schrift de trinitate von Tertullian existirt; allein die, unter seinen Werken befindliche, in welcher des Sabellius gedacht wird, ist vermöge des Inhalts und der Schreibart, auf einen anderer Verfasser, den Presbyter Novation zurückzuführen. Deßgleichen die Schrift de cibis judaicis. Ebenso ist das Buch de definitionibus fidei et dogmatum ecclesiasticorum aus einer späteren Zeit. Ueberdieß finden sich unter Tertullians Werken mehrere Gedichte, ein größeres gegen die Grundsätze des Marcion gerichtet in fünf Büchern 1) de deo unico, 2) de concordia V. et N. T. 3) de concordia patrum V. et N. T. 4) de Marcionis antithesibus; 5) de variis Marcionis haeresibus; offenbar ein von einem späteren Leser des Werkes gegen Marcion, nach Analogie der tertullianischen fünf Bücher und mit Berücksichtigung des dort gegebenen Materials geschriebenes Werk; von Fabricius in einem alten Codex entdeckt und herausgegeben. — Daran schließen sich noch mehrere kürzere Gedichte: ein zweites de judicio domini, beschreibt das jüngste Gericht, das dritte de genesi die Erschaffung Adams, seinen Fall und Kains Brudermord; das vierte de Sodoma den Untergang dieser Stadt; das fünfte: de Jona et Ninive, das Schicksal Beider; das sechste: ad Senatorem ist an einen abgefallenen Senator gerichtet: derselbe war früher Christ und Consul und nachher Diener der Isis („Dea erravi ignosce, redivi"). Das Gedicht spricht die Hoffnung der einstigen Rückkehr aus. Ein siebentes Gedicht endlich handelt über den Baum des Lebens de ligno vitae. — Indeß innere und äußere Gründe sprechen gegen die Authorschaft: einmal scheinen derartige Producte überhaupt weniger in der Natur des Tertullian gelegen zu haben; und weder er selbst, noch Andere erwähnen etwas davon; Styl und Inhalt sprechen nicht dafür. Vgl. diese Gedichte bei Migne l. c. p. 1051 bis 1114. (Appendix I. — App. II. enthält ein Frgm. de execrandis gentium diis, erutum e bibl. Vatic. a Josepho Maria Suaresio Avenionensi.) — Ausgaben und Hilfsmittel: Die Eigenthümlichkeit des Tertullian in seiner Darstellung und Latinität veranlaßte manche Abweichungen und Textesschwierigkeiten, die trotz vieler Bemühungen von den Kritikern nicht alle und mit gleichem Erfolge gehoben sind. Die erste Ausgabe des Tertullian lieferte Beatus Rhenanus, Basel 1521 (enthält 22 Schriften); die zweite daselbst 1528 (verbessert und mit neun Schriften vermehrt, fol.); am besten 1539 und 1550 fol. durch Sigismund Gelenius. Ihnen folgten; Renatus Laurentius de la Barre; Parisiis 1580 fol. — Jac. Pamelius; Antwerpen 1579, fol., ebenfalls mehrfach wiederholt, am besten Franekerae 1597. c. nott. Francisci Junii — Ludwig de la Corda. S. J. Paris 1624, 1630, 1641 in 2 Bänden (unvollendet; enthält viele Erklärungen). Alle übertraf Nicol. Rigaltius Paris 1628 (enthält einige Schriften); vollständig 1634, fol. und besser 1641; a Phil. Priorio 1664 u. 1675 fol; Venetiis 1744 fol. — Tertullianus redivivus, ein Commentar zum Tertullianus in 3 Bänden, Paris 1646—50 (ohne Kritik), von Georgius von Ambois, Capuciner. — Tertulliani omniloquium alphabeticum rationale tripantitum, Paris 1658, vom Augustiner Moreau (Bd. 1. enthält die Werke und Abhandlungen über die vermeintlichen und wirklchen Irrthümer Tertullians; der zweite und dritte in alphabetischer Ordnung die loci communes aus demselben). Daran schlossen sich die Venetianer Ausgaben 1701 u. 1708 (mit auserlesenen Noten) und die Cölner 1716; besser die von Giraldi, Venedig 1744. — Eine Handausgabe lieferte Semler, Halle 1769—1773 in 5 Bd. 8. nach der Baseler Ausgabe von 1521; der 6. Band von Schütz enthält gute Wort- und Sachregister. — Letztere Ausgabe benutzte Oberthür, latein. K. Väter, Bd. 1 u. 2. — Vollständiger und besser als die Ausgabe von Caillau, Mailand 1821, ist die von Gersdorf, 1839. Daran reihet sich Migne, patrologiae cursus completus. Series I. (a Tertulliano ad Gregorium Magnum). Parisiis 1844. (vollständig und gut). Die neueste Ausgabe besorgte Franc. Oehler, Leipzig bei Weigel 1853, in 3 Bänden, mit kritischen und erklärenden Anmerkungen. — Ausgaben einzelner Schrif-

ten: Apologeticus von Havercamp, Leyden 1718 — Ritter, Elberfeld, 1828. — und Oehler, Halae Saxonum 1849 (enthält zugleich die beiden Bücher ad nationes). — De oratione von Pancerolli und Muratori in Tom. III. Anecdot. lat. Paviae 1713. — de praescriptionibus von Lupi, Brüssel 1675. — de pallio von Richer, Paris 1600. — von Theodor Marsilius 1614, von Salmasius, Leyden 1622. — ad nationes von Jac. Godofredus, Genf 1625 u. A. Vgl. noch Hefele in der Tübinger Quartalschrift 1838, S. 30—82: Tertullian als Apologet. — Möhler's Patrologie. Regensburg 1840. S. 700—789. — Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. Zürich 1842, Bd. I. Abth. 1. S. 270—374. — Hesselberg: Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt, Dorpat 1848. — Neander: Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einl. in dessen Schriften. 2. Aufl. Berlin 1849. [Laufköther.]

Terz, s. **Brevier**.

Testacte, s. **Suprematseid** und **Großbritannien**.

Testament, s. **Letztwillige Verfügungen**.

Testament, **altes und neues** (Wortbedeutung und Eintheilung). Altes und neues Testament ist eine häufige Benennung der biblischen Schriften, je nachdem sie aus der vorchristlichen (a. T.) oder christlichen Zeit (n. T.) herrühren. Die Bedeutung dieser Benennung ergibt sich aus ihrer Entstehung. Testament (Testamentum) ist nämlich die Uebersetzung des griechischen διαθήκη und dieses wiederum die Uebersetzung des hebräischen בְּרִית. Letzteres bedeutet Bund, und wird namentlich auch gebraucht von der vorchristlichen oder mosaischen Heilsanstalt, sofern diese als ein Bund zwischen Jehova und Israel betrachtet und demgemäß auch bezeichnet wurde, wie wenn z. B. das mosaische Gesetzbuch das Buch des Bundes Ex. 24, 7. 2 Kön. 23, 2 und der Decalog die Worte (Gebote) des Bundes (Exod. 3, 28.) genannt werden. Auf ähnliche Weise wird aber auch schon von den Propheten die zu ihrer Zeit noch erwartete und erst durch den Messias zu gründende neue Heilsanstalt ein Bund genannt, und zwar im Gegensatz zum früheren ein neuer Bund (Jerem. 31, 31). Altes und neues Testament ist mithin s. v. a. alter und neuer Bund, oder alte (vorchristliche) und neue (christliche) Offenbarung und Heilsanstalt. Tropisch wird aber dann der Ausdruck auch gebraucht von den Schriften, in denen die Stipulationen des alten und neuen Bundes enthalten sind, also von den Bundesschriften oder Bundesurkunden; so schon vom Apostel Paulus, wenn er von einem Lesen des alten Testamentes von Seite der Juden redet (2 Cor. 3, 14). Und in diesem Sinne wird fortan das Wort im kirchlichen Sprachgebrauche allgemein üblich, so daß man unter altem Testament die hl. Schriften des alten Bundes, und unter neuem Testament die hl. Schriften des neuen Bundes versteht. Die ersteren zerfallen zunächst in zwei große Classen, die protokanonischen und die deuterokanonischen Schriften (s. **Bibel** und **Kanon**), und beide sind wiederum von dreierlei Art, nämlich theils historische, theils prophetische, theils poetische Schriften. Die historischen Schriften des ersten Kanons sind: der Pentateuch, die Bücher Josua, Richter und Ruth, Samuel und Könige, Chronik, Esra, Nehemia und Esther; die prophetischen sind: Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Daniel und die zwölf kleinen Propheten; die poetischen sind: die Psalmen, die Sprüchwörter, das Buch Job, das Hohelied, der Prediger und die Klaglieder Jeremia's. Die historischen Schriften des zweiten Kanons sind: die zwei Bücher der Maccabäer, die Bücher Tobiä und Judith und die Zusätze zum Buche Esther; die prophetischen sind das Buch Baruch und die Zusätze zu Daniel (sofern sie einem prophetischen Buche angehören): die poetischen sind das Buch der Weisheit und das Buch Sirach. Von den Juden werden jedoch die alttestamentlichen Bücher anders eingetheilt, nämlich in die drei Classen: Gesetz (תורה), Propheten (נביאים) und Hagiographen (כתובים). Das Gesetz ist der Pentateuch, der aus fünf Büchern besteht und deßwegen zuweilen auch die fünf Fünftheile des Gesetzes (חמשה חומשי התורה) genannt wird; die Propheten

werden eingetheilt in die ersten und letzten, und diese wieder in die großen und kleinen (s. Propheten, Bücher). Die Hagiographen (כתובים, eigentlich Schriften, sind: die Psalmen, die Sprüchwörter, das Buch Job, das Hohelied, Ruth, die Klaglieder, der Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia und die zwei Bücher der Chronik. Ueber den Grund der Benennung כתובים oder Hagiographa s. Bath-Kol. Die neutestamentlichen Schriften zerfallen ebenfalls in drei Classen, sie sind nämlich theils historisch, theils epistolarisch-didactisch, theils prophetisch. In die erste Classe gehören die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, in die zweite die vierzehn paulinischen und die sieben katholischen Briefe, die dritte enthält nur ein einziges Buch, die Offenbarung Johannis. [Welte.]

Testament der zwölf Patriarchen, s. Apocryphenliteratur.

Testeid, s. Suprematseid und Großbritannien.

Testes synodales, s. Sendgerichte, Kirchenvisitation, Synode und Synodalzeugen.

Testimonialien (literae testimoniales). Ueber den im canonischen Sprachgebrauche eigenthümlichen Begriff dieser Zeugnisse und deren Unterschied von den sog. Empfehlungsschreiben s. d. Art. Commendatitiae litt. (Bd. III. S. 705.)

Testirfreiheit der Geistlichen. Ueber dasjenige Vermögen, welches ein Geistlicher bereits vor der Uebernahme einer Kirchenpfründe besessen, oder auch während seines Amtes, aber aus privatrechtlichem Titel durch Schenkung, Erbschaft oder sonstwie civiliter erworben hatte, konnte er von jeher sowohl bei Lebzeiten als auch testamentarisch frei verfügen (c. 1. 2. c. XII. qu. 3; c. 9. 12 X. De testam. III. 26; c. 1 X. De success. ab intest. III. 27); nur wenn er keine Verwandten hatte, succedirte die Kirche, an der er angestellt war, und wenn er successiv an mehreren Kirchen bepfründet gewesen, jede nach Verhältniß der von ihr gezogenen Einkünfte, in seinen Nachlaß (l. 20 Cod. De episc. I. 3; c. 7. c. XII. qu. 5). Anders aber war es bezüglich seines Beneficialrücklasses d. i. desjenigen Vermögens, welches er aus seinem geistlichen Amtseinkommen erübriget hatte; dieses sollte nach dem älteren canonischen Rechte alles wieder an die Kirche zurückfallen (c. 1. 4. c. XII. qu. 5; c. 1. 7 X. De testam. III. 26). Nur theilweise Widmungen zu frommen und milden Zwecken, und wohl auch mäßige Schankungen an dürftige Verwandte und Dienerschaft waren erlaubt (c. 8. 9. 12 X. De testam. III. 26). Es gab zwar in Teutschland schon frühe manche von diesen canonischen Bestimmungen abweichende Provincialgewohnheiten (z. B. Conc. Altheim. an. 916. c. 37; Henric. I. Conv. ad Confluent. an. 922. c. 9; Frider. I. Const. an. 1165); allein diese Ausnahmen wichen mit der Zeit größtentheils wieder dem gemeinen Rechte. Erst seit dem XIV. Jahrhunderte wurde den geistlichen Pfründebesitzern auch über ihre Beneficialverlassenschaft allmählig eine mehr oder weniger beschränkte Testirfreiheit zu Gunsten ihrer Verwandten eingeräumt (Conc. Herbipol. an. 1298. c. 12; Conc. Trevir. an. 1310. c. 78; Conc. Colon. an. 1662. P. II. tit. 13. c. 3. § 1). Nur mußten sie der Kirche gewöhnlich einen bestimmten Theil zuwenden, der in den Diöcesanstatuten häufig unter dem Namen Ferto vorkömmt (Statut. Argent. an. 1435; Vratislav. an. 1456, Basil. an. 1502); auch bedurfte das Testament eines Geistlichen regelmäßig der bischöflichen Bestätigung (Statut. Warmiens. an. 1495; August. an. 1565, Prag. an. 1605; Osnabrug. an. 1628), wofür dann eine bestimmte Taxe (ein, zwei, fünf Procent; daher nummus centesimus, quinquagesimus, vigesimus) aus der Verlassenschaft erhoben wurde. Aber auch dieses verlor sich zuletzt, und heutzutage ist die volle auch auf die erworbenen Früchte aus dem geistlichen Amte sich erstreckende Testirfreiheit des Säcularclerus und der Exreligiosen der aufgelösten Klöster in Teutschland überall staatsgesetzlich ausgesprochen (Oesterr. Hofdecr. vom 18. Juli 1772; Preuß. Allg. L.-R. Thl. II. Tit. 11. §§ 99—101; Bayer. Allh. Verord. v. 13. und 17. Nov. 1803; u. a.). Vgl. hierzu d. A. Notherben. [Permaneder.]

Tetraditen, s. Monophysiten und Origenistenstreit.

Tetrapolitana, s. Confessio Tetrapolitana.

Tetrarch (*Τετράρχης*, Tetrarcha) heißt im spätern Sprachgebrauche des römischen Staatsrechtes ein Vasallenfürst, welchem man nicht den Titel eines Königs, doch dessen souveraine Rechte lassen wollte. Der Name kam ursprünglich von Thessalien her, das zur Zeit Philipps des Macedoniers in vier Landschaften (*τετραρχίαι*, Landviertel, Dem. Phil. 3. c. 26) zerfiel. In ähnlicher Weise hatten sich die drei celtischen Volksstämme, die Trockmer, Tolistobojer und Tectosager, welche aus Gallien in Thracien eingefallen und von da nach Galatien übergesiedelt waren, in je vier Gruppen mit einem eigenen Fürsten (Herzoge, also zwölf an der Zahl) getheilt, welche von den Griechen passend *τετράρχαι* (Strabo. 12, 567) genannt wurden, eine Bezeichnung, die ihnen blieb, als ihrer nur mehr drei und zwei und selbst noch Einer waren. Weil Tetrarch überhaupt einen kleineren Fürsten bezeichnet, so nannte man sie im ungenauern Ausdrucke auch „Könige" vgl. Matth. 14, 9, oder gebrauchte das verb. *βασιλεύειν*, obgleich Luc. 3, 1 das genauere *τετραρχεῖν* anwendet. Ueber die im N. T. aufgeführten Tetrarchen: Herodes Antipas, Philippus und Lysanias vergl. die entsprechenden Artikel.

Tetzel, Johann, der bekannte Dominicaner und Ablaßprediger in Teutschland, wurde nicht in Pirna, sondern in Leipzig zwischen 1450—1460 geboren; sein Vater war Johann Dietze, ein Bürger und Goldarbeiter in Leipzig. Nach vollendeten niedern Studien besuchte er seit 1482 die Universität seiner Vaterstadt, wo er philologische, philosophische und theologische Vorlesungen hörte, sich auch in der Dialectik übte und unter Conrad Wimpina vorzüglich der Beredtsamkeit sich widmete, zu der er von Natur aus Anlage verbunden mit Geistesgegenwart, Kühnheit und imponirender Gestalt besaß. Für seine Fortschritte in den Studien spricht, daß er 1487 mit 55 Candidaten, worunter er der sechste war, das philosophische Baccalaureat erhielt. Im J. 1489 trat er in das Dominicanerkloster St. Pauli zu Leipzig ein und erwarb sich durch seinen Fleiß sehr bald die Gunst seines Priors Martin Adam. Da er sich bald als Volksredner hervorthat, so übertrug man ihm von verschiedenen Seiten her schon seit Anfang des 16. Jahrhunderts das Geschäft des Ablaßpredigens, das er überall mit großen, wohl auch oft übertriebenen und ärgerlichen Lobpreisungen des Ablasses und mit sehr einträglichem Erfolg betrieb. Daß er dabei jetzt schon (und nachher) die zur Gewinnung eines Ablasses gehörige und in allen päpstlichen Ablaßbriefen und Ablaßinstructionen aller Zeiten und auch der damaligen ausdrücklich geforderte Verpflichtung der reumüthigen Beicht und Besserung des Lebens gänzlich weggelassen und die angekauften Ablaßscheine als vollgültige Freibriefe selbst für künftige Sünden angerühmt habe, ist bis zur Stunde noch unerwiesen geblieben, denn die einseitigen parteiischen Berichte seiner Gegner und die Berichte auf bloßes Hörensagen hin, erst nach dem Ausbruch der Reformation abgefaßt, haben wohl nur wenige Beweiskraft. Ebensowenig ist noch durch sichere Nachrichten der Beweis geliefert worden, daß Tetzel an vielen Orten, wo er bis zum J. 1516 den Ablaß predigte, allerlei frommen Betrug und Unsittlichkeiten bis zum Ehebruch sich habe zu Schulden kommen lassen, denn was Hofmann (Lebensbeschr. des Ablaßpredigers Dr. Johann Tetzel, Leipzig 1844, siehe S. 37, 43, 48—49, 51) und die ihm vorausgegangenen lutherischen Biographen Tetzels Hecht, Vogel u. A., die er ausgeschrieben, darüber berichten, muß bis auf weiteres dahin gestellt bleiben. Gewiß ist es aber, daß Tetzel jetzt schon bei Verkündung der Ablässe mancherlei Widersprüche fand, theils weil er, sowie auch andere Ablaßprediger, wirklich oft in marktschreierischer und ärgerlicher Weise den Ablaß anrühmte und, ob auch die Ablaßzettel den Armen umsonst ertheilt werden mußten, sich von der Sucht viel Geld zusammenzubringen dahinreißen ließ und bittere Klagen über das Gehen des Geldes aus dem Lande hervorrief, theils weil er in Concurrenz mit andern Ablaßpredigern trat und sie beeinträchtigte, wie dieß 1508 zu Erfurt geschah, theils weil man über das Wesen und die Wirkungen des Ablasses selbst unter den

Gelehrten noch nicht im Reinen war, wie ja auch Luther bekannte, er habe als er seine Sätze gegen den Ablaß veröffentlichte, nicht verstanden, was denn der Ablaß eigentlich sei, theils weil die Leichtgläubigkeit und der Unverstand des großen Haufens sich noch viel Größeres unter den Ablässen vorstellte, als durch die Anpreisung derselben eigentlich gemeint war. Mit dem Jahre 1516 begann Tetzel zuerst als Subgeneralcommissär des päpstlichen Nuntius Giovanni Angelo Arcimboldi und dann als Subgeneralcommissär des Erzbischofs Albrecht von Mainz, in dessen Auftrag er das Pallium in Rom geholt und der ihm die päpstliche Vollmacht zur Verkündung des Ablasses in ganz Teutschland erwirkte, jene verhängnißvolle Ablaßverkündigung zum Behufe des Fortbaues der Peterskirche in Rom, wodurch die große Kirchentrennung zunächst veranlaßt und auf den rauchenden Trümmern der kirchlichen Einheit von Luther und Consorten ein Ablaß verkündet wurde, gegen welchen der von Tetzel gepredigte ein Kinderspiel war, nämlich daß der Glaube allein ohne die Werke selig mache. Daß Tetzel wie früher so auch jetzt bei Verkündung des Ablasses sich ärgerliche Uebertreibungen, woraus nur zu sehr der Geist der Geldspeculation hervorroch, habe zu Schulden kommen lassen, kann nicht in Abrede gestellt werden; die große Besoldung ferner, die er jährlich aus den eingetriebenen Ablaßgeldern bezog, ließ ihn auch nicht in glänzendem Lichte erscheinen, und der Pomp, den er auf seinen Reisen und bei dem Ablaßpredigen als päpstlicher und erzbischöflicher Bevollmächtiger entfaltete, harmonirte zwar nach dem damaligen Brauche mit dem Amte und der Würde eines solchen Bevollmächtigten, wurde ihm aber geichfalls vielseitig zum Verbrechen angerechnet. Aber theils unwahr, theils unbewiesen sind eine Menge anderer Beschuldigungen, womit vorzugsweise sein Ablaßpredigen seit 1516 gebrandmarkt wird. So z. B. soll sich fast überall eine Buhlerin mit zwei Kindern in seiner Gesellschaft befunden haben — eine schändliche Verläumdung, weil sich dafür kein Beweis aufbringen läßt: so soll er wie früher so auch jetzt wieder die Ablaßzettel selbst für zukünftige Sünden ertheilt und sich bis zur Blasphemie verstiegen haben zu behaupten, er besitze so große Gewalt vom Papste, daß wenn auch Jemand die jungfräuliche Mutter des Herrn geschändet und geschwängert hätte, er dieses Verbrechen nachlassen könne. Ist bezüglich der Ablässe für künftige Sünden die Anecdote von dem Edelmann, der um gutes Geld sich einen Ablaßschein für künftige Sünden von Tetzel kaufte und diesen dann bald darauf überfiel, beraubte und durchprügelte mit den Worten: „Das ist die zukünftige Sünde, die du mir im Voraus vergabst“ als eine grundlose Erfindung anzusehen, weil sie aller historischen Basis entbehrt, so hat andererseits der Protestant Seidemann zwei von der weltlichen und geistlichen Obrigkeit zu Halle 1517 auf Tetzels Gesuch ausgestellte Urkunden veröffentlichet, worin erklärt wird, sie hätten so etwas (i. e. er könne selbst die Schänder der Mutter des Herrn lossprechen) nie von Tetzel gehört noch auf geschehene Erkundigung erfahren, daß Jemand Solches aus dessen Munde vernommen habe (s. Meuser im Art. Tetzel d. a. K. Lex. v. Aschbach; Seidemanns Carl v. Miltitz, Dresden 1844). Für Tetzel läßt sich auch noch manches Andere anführen, wie z. B. seine 1517 verfaßte instructio summaria sacerdotum ad praedicandas indulgentias, worin zur Gewinnung des Ablasses ausdrücklich Reue und Beicht erfordert wird; ingleichen des Erzbischofs Albrecht instructio summaria pro subcommissariis, poenitentiariis etc. in welcher außer der reumüthigen Beicht und der Communion auch Fasten, Besuch der sieben Kirchen, in welchen das päpstliche Wappen aufgehängt war, u. A. m. vorgeschrieben und den Subcommissarien befohlen ist, ein anständiges Leben zu führen, Wirthshäuser zu vermeiden und sich überflüßiger Ausgaben zu enthalten (s. Hofmann S. 63—69). Hienach muß es auch sehr zweifelhaft erscheinen, ob Tetzel wirklich unter Anderm auch geprediget habe, daß sobald der Pfenning im Kasten klinge, sogleich die Seele aus dem Fegfeuer fliege. So viel also ist gewiß: Tetzels Treiben bot viele Blößen dar, aber es ist auch Viel über ihn gedichtet und gelogen worden, und Vieles von Dem, was das unwissende Volk

über die Kraft des Ablasses fabelte, hat man ungerechter Weise auf Tetzel selbst übertragen. Es mißfiel daher wohl keinem Gutdenkenden, als Luther in seinen am 31. Oct. 1517 publicirten Thesen gegen die Mißbräuche des Ablaßwesens zu Felde zog; allein in diesen Thesen ward bereits Tetzel, ohne gerade genannt zu werden, als der allgemeine Sündenbock aller mit den Ablässen getriebener oder möglicher Mißbräuche hingestellt, obgleich Luther ihn niemals hatte predigen hören; was aber noch viel bedenklicher war, durch diese Thesen schienen schon die Lehren durch, mit welchen er bald darauf gegen die alte Kirche losstürmte. Da Luthers Thesen sich schnell verbreiteten und er auch von der Kanzel herab gegen den Ablaß predigte, trat Tetzel gegen ihn auf, aber leider auf eine Weise, die den zornmüthigen Charakter Luthers schwer verletzte: er ließ einige Male in der Woche auf öffentlichem Markte zu Jüterbok einen Scheiterhaufen anzünden zum Zeichen, daß er als Inquisitor (wozu ihn Leo X. gemacht) die Macht habe, Irrlehrer zu verbrennen, und übergab hier auch Luthers Thesen öffentlich dem Feuer. Bald darauf vertheidigte Tetzel zur Erhöhung seines Ansehens und Erlangung des Licentiats und Doctorats in der Theologie zu Frankfurt an der Oder eine Anzahl von Sätzen, welche gegen Luthers Thesen gerichtet waren und den damaligen Rector der Universität Frankfurt und ehemaligen Lehrer Tetzels, Conrad Wimpina, zum Verfasser hatten; die Studenten der Universität Wittenberg antworteten auf Tetzels Sätze damit, daß sie 800 Exemplare derselben auf öffentlichem Markte verbrannten, nachdem sie in einem Anschlage am schwarzen Brett feierlichst dazu eingeladen hatten. Der unerschrockene Tetzel aber ließ sich dadurch nicht einschüchtern, sondern schrieb jetzt (im Monat Mai 1518) eine Widerlegung des von Luther verfaßten Sermons von Ablaß und Gnade, die den Titel führte „Vorlegung wider einen vermessenen Sermon von zwanzig irrigen Artikeln päpstlichen Ablaß und Gnade belangend;“ mit Recht vertheidigt er unter Anderm in dieser Widerlegung, daß der Ablaß nicht bloß die Kirchenstrafen nachlasse und daß derselbe recht gebraucht die Ausübung der guten Werke nicht hemme, sondern vielmehr befördere (s. Hofmann S. 114). Leider war es aber schon zu weit gekommen, als daß Tetzels Stimme bei seinen immer zahlreicher werdenden Gegnern auch nur die geringste Berücksichtigung gefunden hätte; Luther goß in Strömen die Schalen seines Spottes und Ingrims über ihn aus und trat täglich klarer mit s e i n e m Ablaß hervor, der dem teutschen Reiche und der gesammten Christenheit gewiß mehr kostete als die von Tetzel gepredigten Ablässe. Außerdem, daß Tetzels Name mit Schimpf und Schande bedeckt wurde, war er nunmehr auch seines Lebens nicht mehr sicher, wie er in einem Schreiben vom 31. Dec. 1518 an den päpstlichen Nuntius Miltiz (s. d. A.) berichtet, der ihn zu sich nach Altenburg berufen hatte; in diesem Schreiben bemerkt Tetzel auch, er habe sich vorlängst wegen der ihm angedichteten Lästerung der hl. Jungfrau mündlich und schriftlich entschuldiget, aber demungeachtet fahre Luther fort, ihn als einen Ketzer und Gotteslästerer zu verschreien. Wie viel Tetzel auszustehen hatte, geht auch aus dem Briefe seines Ordensprovincials Hermann Rab vom 3. Jan. 1519 hervor, worin es unter Anderm heißt: „Nescio revera, si inveniatur similis ei, qui tot, talia et tanta pro sanctissimae sedis excellentia et fecit et passus sit et nunc patiatur ... Qualibus autem confusionibus, m e n d a c i i s, q u a e i n i n f i n i t u m c o f i n g u n t u r, de eo profundatur, omnes anguli platearum clamant etc.“ (s. Hofmann, S. 139.) Miltiz hatte inzwischen überaus freundlich mit Luthern gethan und von ihm das kaum ernstlich gemachte Versprechen erhalten, er werde von den streitigen Lehrsätzen schweigen, wenn auch seine Gegner schweigen würden; hingegen zog er, noch im Januar 1519 nach Leipzig gekommen, mit großer Schärfe den Tetzel zur Rechenschaft und bedrohte ihn mit dem Zorne des Papstes. Diesen Triumph Luthers von dieser Seite her überlebte Tetzel nicht lange; er starb noch im J. 1519 im Monat Juli. Merkwürdig ist, daß Luther, wie er versichert, dem erkrankten Tetzel ein Trostschreiben zusendete! Vielleicht reute es ihn doch, den Mann so arg mit-

genommen zu haben. Würdig schließt Hofmann sein Machwerk über Tetzel, indem er S. 149 in einer Note nach Dreßer bemerkt: „Man sagt, Tetzel habe seine Predigten mit der leisen Aeußerung begonnen: Mundus vult decipi, und dann laut fortgefahren: darum bin ich hie". [Schrödl.]

Teufel. Die Lehre von dem Teufel, an sich ziemlich einfach und verständlich, hat sich gleich vielen andern unter den Händen der Theologen vielfach verwirrt und dem Verständniß entzogen. Die folgende Abhandlung wird in demselben Grade an Bestimmtheit und Deutlichkeit gewinnen und auch in demselben Grade befriedigende Einsicht gewähren als ihr gelingen wird die Masse des hieher gehörigen theologischen Apparates von sich abzuhalten. Dieser Enthaltsamkeit werden wir uns aber um so mehr befleißen, als ein nicht zu überwindendes unheimliches Gefühl die Beschäftigung mit dem Teufel möglichst abzukürzen antreibt. Zu vorläufiger Orientirung indessen haben wir einige Bemerkungen vorauszuschicken. Fürs Erste ist zu bemerken, daß der Teufel viele Namen führe. Dieselben sind größtentheils von dessen Wesen und Wirken, zum Theil aber auch von bestimmten historischen Anläßen hergenommen und werden uns im Folgenden von selbst gelegentlich begegnen. Die hauptsächlichsten derselben sind Satan, ein hebräisches Wort welches Widersacher, Verfolger bedeutet, Diabolus, ein griechisches Wort das den Teufel als Verläumder und verläumderischen Ankläger bezeichnet, und Daemon, auch Daemonion, gleichfalls ein griechisches Wort, womit man den Teufel ganz allgemein als höhere geistige Macht mit dem Charakter des Unheimlichen, Finstern, Gefährlichen bezeichnet. Der teutsche Ausdruck hiefür ist Unhold (vom gothischen unhuldho), während das Wort Teufel wahrscheinlich von Diabolus abgeleitet ist (franz. diable, engl. devil — spr. dev'l). Sodann wird von dem Teufel in der Regel so gesprochen, als ob es nur einen gäbe. Jedermann weiß aber, daß deren viele existiren. Jene Art sich auszudrücken ist entweder darin gegründet, daß man Concretes und Abstractes verwechselnd Teufel sagt, wo genau zu sprechen Teuflisches, teuflische Macht u. dgl. gesagt werden müßte, oder darin, daß man auf den Fürsten der Teufel zurückführt, was unmittelbar von einem oder mehreren anderen, von jenem aber mittelbar, nämlich insofern ausgeht als er der Träger aller denkbaren Bosheit ist. Gerade diesem aber entsprechend hat sich die Benennung des und der Teufel eigentlich gestaltet; und dieß ist nun das Dritte, was wir noch zu bemerken haben. Sagt man Teufel schlechthin, so versteht man darunter theils den Fürsten, theils die Gesammtheit der Teufel oder das Teuflische überhaupt; will man von irgend einem oder einigen bestimmten Teufeln reden, so ist es irgendwie näher zu bezeichnen. In der teutschen Sprache indessen tritt diese Unterscheidung nicht so deutlich und bestimmt zu Tage, da wir uns des Wortes Teufel ebenso in der Mehrzahl wie in der Einzahl bedienen und demgemäß den Fürsten und die Gesammtheit der Teufel den, die einzelnen Teufel dagegen die Teufel nennen. Die Worte Satan und Diabolus dagegen werden stets in der Einzahl und dem entsprechend zur Bezeichnung theils des obersten Teufels theils der Gesammtheit der Teufel oder der teuflischen Macht überhaupt gesetzt; will man von einzelnen Teufeln reden, so bedient man sich des Wortes Daemones, böse finstere Geister, Unholde, auch Angeli satanae, Engel d. h. Boten, Gesandte, Diener des Teufels. Diese Bemerkungen mußten wir vorausschicken um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen und Wiederholungen zu vermeiden. I. Stellen wir nun zunächst das Dogma d. h. das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein in Betreff des Teufels dar. Vor allem ist die Kirche der Ueberzeugung, daß es viele Teufel gebe. Diese Ueberzeugung ist überall da ausgesprochen, wo von einem Anhang des Teufels, von einem satanischen Reiche die Rede ist und ohnehin wo Daemones, Spiritus immundi u. dgl. genannt werden. Nach den vorangeschickten Bemerkungen darf man sich durch den Umstand nicht beirren lassen, daß in den Gebeten und Exorcismen, worin die Kirche die satanische Gewalt und Einwirkung von sich abwehrt und auch selbst in directen Lehrbestimmungen in der Regel nur von einem oder dem Teufel, Diabolus

und Salanas, die Rede ist. Sodann erkennt die Kirche die Teufel als böse und verworfene Geister, Spiritus mali s. immundi et maledicti d. h. Geister, die sich von Gott getrennt, mithin keinen Theil mehr an dem wahrhaft Seienden, an dem Guten haben und folglich, da sie dennoch existiren, ein durch und durch nichtiges und unglückseliges Leben führen. So gestaltet sind die Teufel nicht von Gott geschaffen, sondern geworden. Ursprünglich waren sie reine gute Geister, Engel gleich denjenigen, die wir jetzt als heilige gottwohlgefällige Geister verehren und anrufen. Diese Ueberzeugung hat die Kirche wiederholt entschieden als die ihrige ausgesprochen, namentlich den Manichäern und den Priscillianisten gegenüber, welche den Teufel zu einem eigenen, aus und für sich selbst seienden Principe machten. So sagt das Conc. Bracar. I. (an. 560 oder 563) c. 7: „Si quis dicit diabolum non fuisse prius angelum bonum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt: a. s.“, das Conc. Later. IV. aber can. 1: „Diabolus et daemones alii a Deo quidem naturâ creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali“ (vgl. auch Leo M. Ep. 15. ad Turrib.). Also sind die Teufel bösgewordene oder wie man zu sagen pflegt gefallene Engel. In den Worten des Lateranconcils „Diabolus et alii daemones, der Teufel und die anderen bösen Geister findet Bestätigung, was wir oben angegeben; daß es erstens viele Teufel gebe, daß dieselben zweitens wesentlich gleich seien, dabei aber drittens einer derselben die Stelle eines Hauptes oder Führers einnehme. Das Weitere nun ist, daß die so beschaffenen Teufel durchaus verderblich wirken, daß sie die ganze Schöpfung Gott zu entfremden, des Guten d. h. des wahrhaft Seienden zu berauben, insbesondere den Willen des Menschen zu verkehren, d. h. in Widerspruch mit dem göttlichen Willen zu setzen, so die Vereinigung des Menschen mit Gott zu verhindern und damit die Quelle des Heils und der Seligkeit zu verstopfen suchen. Selbst gottlos, verworfen und unglückselig sind sie bestrebt den übrigen Creaturen das nämliche Loos zu bereiten. Für den Menschen insbesondere suchen sie dieß zu bewirken 1) durch Verderbniß dessen, wessen sich der Mensch bedient, wessen er zur Nahrung und sonstigem Gebrauch bedarf, 2) durch directen Angriff in Versuchung und Verführung, tentatio und deceptio, 3) durch Verwirrung und mögliche Zerstörung seines Selbstbewußtseins in der sog. Besitzergreifung, obsessio. Frägt man uns nach Documenten, worin alles dieses als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins beurkundet sei, so haben wir hunderte vorzulegen; es sind alle jene Kirchengebete, worin wir Gott um Schutz gegen satanische Anfechtungen bitten, und alle jene Exorcismen und Benedictionen, welche die Gewalt des Teufels an Naturgegenständen wie an Menschen brechen und die so befreiten Gott zurückgeben. Was insbesondere die Besessenheit betrifft, so sei auf den Art. Besessene verwiesen. Ueber die Versuchungen aber hat sich der Catech. romanus P. IV. c. 15 qu. 1—10, auch qu. 18 und c. 14 qu. 7 so schön und befriedigend erklärt, daß keinerlei Zweifel in Betreff der kirchlichen Ueberzeugung bleiben. (S. übrigens d. Art. Versuchung.) Nehmen wir noch Conc. Trident. S. V. c. 1 und VI. cap. 1, auch S. XIV. de extr. unct. prooem. und einige andere gelegentliche Aeußerungen dazu, so haben wir als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins den Gedanken, daß in Folge der Sünde der Mensch sammt der ihn berührenden Welt geradezu in die Gewalt des Teufels gekommen und daß nun dieser auch noch jetzt, nachdem Christus Wiederherstellung der Menschheit bewirkt, der damals gewonnenen Stellung gemäß wirke, d. h. ohne Unterlaß und von allen Seiten her auf den Menschen einwirke, um ihn in Verbindung mit sich, und von Gott getrennt zu erhalten. Diese Einwirkung ist nicht minder ununterbrochen und manigfaltig als die Einwirkung dessen, was unmittelbar und unzertrennlich mit dem Menschen verbunden ist, des Fleisches und der Welt. Darum, sagt der römische Katechismus, ist es, daß wir aufgefordert sind, täglich zu beten: „führe uns nicht in Versuchung“. Der Unterschied zwischen ehemals und jetzt besteht

nur darin, daß wir jetzt, durch die in Christo uns gewordene Gnade, im Stande sind, den Versucher zu überwinden, das Böse ferne zu halten, das er uns zuzufügen bestrebt ist. Hiebei jedoch ist wohl zu bemerken, daß der Teufel nicht nur nicht die Macht besitze, das Böse zu schaffen, das er uns zufügt, sondern auch nicht einmal die Macht, frei über dasselbe zu verfügen. Hätten wir nicht durch frei vollbrachte Sünde Schuld auf uns geladen, so gäbe es kein Uebel für uns; ist aber dieses in die Hand des Teufels gelegt, damit er es uns zufüge, so haben wir darin göttliche Anordnung zu erblicken, deren Zweck ist, uns zu prüfen oder auch zu strafen (vgl. das oben erwähnte Conc. Bracar. I, c. 8: „Si quis dicit quod aliquas immundas creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua autoritate faciat, sicut Priscillianus dicit, a. s.“ cf. auch c. 12). Fügen wir den vorgeführten Bestimmungen endlich noch bei, daß die Gottentfremdung der Teufel ewig und mithin deren Verdammung und Unseligkeit ohne Ende sei, eine Bestimmung die in den antiorigenistischen Anathematismen (VII. und IX.) ausgesprochen ist und entschieden als kirchliche Ueberzeugung zu gelten hat, gleichviel ob jene Anathematismen einem öcumenischen oder einem Particularconcilium angehören (s. d. A. Origenistenstreit Bd. VII. S. 849 f.): so haben wir alle Bestimmungen genannt, welche die Momente des den Teufel betreffenden Dogma's ausmachen. Dasselbe ist, wie man sieht, einfach und bestimmt; und läßt es auch Raum für diese und jene Frage, so gibt es doch demjenigen genügenden Aufschluß, der sich mit dem Nothwendigen begnügt. Gehen wir daher ohne uns hiebei länger aufzuhalten zu der Frage über, ob das Dogma historisch begründet sei. — II. Wenn irgend eine Frage, so ist diese unbedingt zu bejahen. Nicht nur ist in der Kirche stets dasselbe Bewußtsein vorhanden gewesen, welches unser Dogma ausspricht, sondern auch die unmittelbaren Urkunden der göttlichen Offenbarung, die hl. Schriften des alten und des neuen Testamentes, sind voll von Zeugnissen, die den Teufel genau in der Gestalt erscheinen lassen, wie er Inhalt des kirchlichen Bewußtseins ist. 1) Beginnen wir mit den Schriften des A. T. Dieselben führen uns den Teufel sogleich im Beginn der Weltgeschichte vor die Augen, indem sie erzählen, wie er in der Gestalt einer Schlange erscheinend den Menschen bald nach dessen Erschaffung verleitet habe, dem göttlichen Willen Trotz zu bieten und sich dadurch Verderben zu bereiten (1 Mos. 3). Etwaige Zweifel, ob unter jener Schlange wirklich der Teufel zu verstehen sei, müssen völlig verschwinden, wenn wir an andern Orten der hl. Schrift lesen, „durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen“ (Weish. 2, 24) und „ich fürchte es möchte wie die Schlange durch ihre List die Eva verführt hat, so euere Gesinnung verderbt werden und sich von Christus abwenden“ (2 Cor. 11, 3), ferner „es ist hingeworfen worden jener große Drache, die alte Schlange die auch Teufel und Satan (*διάβολος καὶ σατανᾶς*) genannt wird und die ganze Welt verführt“ (Offb. 12, 9; vgl. auch 20, 2). Dieser ersten Angabe entsprechend erscheint der Teufel überall im A. T., wo von ihm die Rede ist, als Widersacher der Menschen, als ein Geist, der den Menschen Uebel zuzufügen bestrebt ist. Eben darum wird der Teufel, wenn nicht von irgend einem bestimmten Dämon, sondern von dem Teufel überhaupt die Rede ist, Satan genannt, d. i. der Feindselige, der Verfolger, Nachsteller &c. (von שָׂטַן = befeinden, verfolgen). Uebrigens erscheinen die einzelnen Dämonen, wo solche vorgeführt werden, in dem nämlichen Charakter. Worin aber die Feindseligkeit des Teufels gegen die Menschen zu Tage tritt, ist vorzugsweise dreierlei: 1) Verleitung zur Sünde (1 Chron. 21, 1: Satan gibt dem David ein, das Volk zu zählen vergl. auch 2 Kön. 19, 22 und Matth. 16, 23); 2) Verkleinerung, Verläumdung, Denuntiation (Job 1 und 2; Zach. 3, 1 vgl. auch Offb. 12, 10: accusator fratrum); 3) Zufügung physischer Uebel (Job und Tob. 3, 8; 6, 14). Hiebei ist nur zu bemerken, es sei nicht in eigener Machtvollkommenheit, sondern mit Zulassung, ja Anordnung Gottes, daß der Teufel das Uebel wirkt, das er den Menschen zufügt. So wenn er nach 1 Chron.

21, 1 dem David eingibt, das Volk zu zählen, so werden wir durch 2 Kön. 24, 1 belehrt, es sei dieß auf Anordnung Gottes geschehen; Gott wollte Israel bestrafen und bediente sich hiezu des Satans. Ebenso hat er den Job nur in Folge ausdrücklicher Erlaubniß Gottes und nur insoweit zu peinigen vermocht, als jene Erlaubniß sich erstreckte. Gott hat es zugelassen, um den Job zu erproben. Nicht anders hat auch Asmodi (s. d. A.) die sieben unglücklichen Bräutigame der Tochter Raguels nur darum zu erwürgen vermocht, weil sie das Brautgemach in niedrig gemeiner Gesinnung, zur Befriedigung lüsterner Begierden betreten hatten (Tob. 6, 17). Dem Tobias vermochte er nichts anzuhaben, weil derselbe die Ehe mit Sara in Gottesfurcht schloß und das eheliche Leben mit Gebet begann (6, 18 u. 8, 1 ff.). Wenn aber auf diese Weise der Teufel Gott als Werkzeug dient, so ist er doch nichts weniger als Diener Gottes. In fraglicher Erscheinung tritt uns nur die Thatsache vor die Augen, daß die Sünde durch Sünde bestraft, die Bosheit durch Bosheit gebrochen wird. In allem, was der Teufel thut, erweist er sich als Gegner Gottes, feindselig dem göttlichen Willen zuwider sinnend und handelnd. Daß er deßungeachtet göttlichen Willen verwirkliche, ist nicht sein Wille. An allen citirten Stellen, sowie an allen weitern, wo von ihm die Rede ist, erscheint er als ein gottentfremdeter und Gott feindselig gegenüber stehender Geist. So 1 Kön. 16, 14., wo erzählt ist, Saul sei, sobald der Geist Gottes von ihm gewichen, von einem bösen Geist, spiritus nequam (רוּחַ-רָעָה) regiert worden; so schon 3 Mos. 16, 8. 10. 16., wo Azazel (s. d. A.) als ein böser Geist Gott gegenüber steht; so endlich und vorzugsweise in der Thatsache, daß die fremden Götter (die Götzen) als Dämonien bezeichnet werden, d. h. als Glieder des satanischen Reiches (vgl. Ps. 95, 5. 105, 37. Bar. 4, 7 u. 35), daß insbesondere derjenige Götze, der als Hauptgegner des wahren Gottes erscheinen mußte, nämlich Baal, Belzebub (worüber sogleich Näheres), als Oberster der Teufel dargestellt wird. Wollte man einwenden, im Hebräischen heißen die Götzen nicht daemonia, so ist dieß freilich eine handgreifliche Wahrheit; aber gerade daraus, daß die griechischen Uebersetzer die hebräischen Worte (שֵׁדִים, אֱלִילִים u. dgl.) mit *δαιμόνια* wiedergaben, ist zu sehen, was jene hebr. Namen bedeuten. Mit dem Angeführten stimmt gut zusammen, daß das A. T. den Dämonen die Wüste als Wohnort anweist (3 Mos. 16. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3); es ziemt sich, daß die Feinde Gottes und der Menschen, die Feinde und Verderber alles Guten in der Wüste, fern von der Gesellschaft, fern vom Leben weilen. — Hat schon das Bisherige den Teufel als umgeben von vielen gleichgesinnten Geistern oder auch als ein Ganzes vieler böser Geister erkennen lassen, so empfangen wir, dieß betreffend, vollends genügenden Aufschluß, wenn wir Jes. 24, 21 hieher ziehen dürfen. Daselbst heißt es nämlich, der Herr werde heimsuchen das Heer des Himmels in der Höhe und die Könige der Erde, und sie werden in einen Büschel zusammengebunden und in dem Kerker verschlossen und nach vielen Tagen heimgesucht werden; und wir nehmen allerdings keinen Anstand, diese Beziehung für berechtigt zu halten. Die Könige der Erde, gegen welche die Drohung geht, sind Feinde des Volkes Israel, mithin auch Feinde Gottes. Also können wir auch unter dem Heer des Himmels (militia coeli in excelso) nichts anderes verstehen als eine Truppe höher gestellter Feinde Gottes, feindseliger Geister. Damit aber steht ein satanisches Reich, eine Vielheit von Teufeln vor uns, die in dem Hasse und der Anfeindung Gottes einig sind. Damit aber ist die Belehrung des A. T. über den Teufel insoweit vollständig, als sie nur mehr die eine Frage übrig läßt, woher der Teufel gekommen, welches sein Ursprung sei. Daß die hl. Schrift des A. T. auch diese Frage beantworte, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit behaupten. Man beruft sich auf Jes. 14, 12 und Ezech. 28, 17. An erster Stelle wendet sich Jesaias gegen Babylon mit den Worten: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern (Lucifer), der du früh aufgingest, und wie bist du zu der Erde gestürzt, der du die Völker schlugest“;

an der zweiten spricht Ezechiel ähnlich gegen Tyrus: „Es erhob sich dein Herz ob deiner Schönheit, durch deine Schönheit verlorest du deine Weisheit. Nun stürze ich dich zu Boden und stelle dich den Königen vor Augen“ u. s. w. Der buchstäbliche und nächste Sinn dieser beiden Stellen ist klar und einer Erläuterung nicht bedürftig. Aber die katholischen Theologen waren von jeher überzeugt, daß die Worte der Propheten nicht allein an Babylon und Tyrus, sondern nebenbei zugleich auch an den Teufel gerichtet seien, und damit hatten sie als Lehre des A. T. die Angabe, daß der Teufel ursprünglich ein guter Geist, ja einer der ausgezeichnetsten gewesen sei. Dieser Deutung der angeführten Stellen verdankt nebst der bekannten Annahme der Theologen, daß der Teufel der vornehmste oder einer der vornehmsten Engel gewesen und eben darum in Eitelkeit gefallen sei, insbesondere die Bezeichnung des Teufels als Lucifer (Lichtbringer, Morgenstern, d. h. einer der ausgezeichnetsten Engel) ihren Ursprung. Ist aber die Frage, ob sie statthaft sei, so glauben wir nicht, daß man Wohlbegründetes dagegen vorzubringen vermöge; die Schriften des A. T. sind ja voll von Stellen, die auf solche Weise einen mehrfachen Sinn enthalten. Des seltsamen Einfalles, worauf die protestantische Wissenschaft gerathen ist, daß die Juden eigentlich nichts von einem Teufel gewußt und die Vorstellung desselben erst in dem babyl. Exil von den Persern empfangen haben, und daß mithin jene vorexilischen Stellen des A. T., welche vom Teufel reden, entweder für nachexilische erklärt oder umdeutet werden müssen (vgl. z. B. Winer, biblisches Realwörterb.) — dieses seltsamen Einfalles erwähnen wir nicht, um kritische Bemerkungen daran zu knüpfen; wer mag, wer kann sich mit derartigen Abgeschmacktheiten abgeben! sondern um gelegentlich zu zeigen, wohin eine Wissenschaft gerathe, wenn sie Negation des Wirklichen ihr vorzüglichstes Interesse sein läßt. — 2) Indem wir zu den Schriften des N. T. übergehen, ist es billig vor allem das hervorzuheben, was das A. T. wenigstens einigermaßen ungewiß gelassen hat, den Ursprung des Teufels. Hierüber gibt uns das N. T. vollkommen genügenden Aufschluß. Petrus sagt, die Teufel seien Engel, welche gesündigt und sich dadurch Strafe, nämlich Verstoßung in die Hölle zugezogen haben (2 Pet. 2, 4). Worin jene Sünde bestanden, hat Petrus nicht angegeben; was auch insofern nicht nöthig war, als die Sünde überhaupt und mithin jede mögliche Sünde nichts anderes ist, als ein dem göttlichen Willen widerstrebender creatürlicher Willensact. Christus aber deutet an, jene Engel haben bestimmter dadurch gesündigt, daß sie sich nicht als das erhalten haben, als was Gott sie erschaffen, daß sie sich ein anderes Wesen als das wirklich seiende angedichtet, gelogen haben (Joh. 8, 44: in veritate non stetit . . . mendax est et pater mendacii); und daß die Aeußerung Christi wirklich so zu verstehen sei, ersehen wir aus dem Briefe Judä, wo es V. 6 heißt, ein Theil der Engel habe das Ursprüngliche nicht bewahrt (non servaverunt suum principatum — *οὐκ ἐτήρησαν τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν*), d. h. habe sein Wesen alterirt und sei dafür dem Gerichte überantwortet worden. — An diese Auskunft reiht sich eine Darstellung der Gestalt, in der der Teufel erscheint. Auch in diesem Puncte ist das N. T. viel bestimmter und deutlicher. Zunächst erfahren wir auf's Bestimmteste, daß der gefallenen Engel viele seien. Bei Marc. 5, 9 und Luc. 8, 30 nennen sich derartige Geister, die sich zusammen eines unglücklichen Menschen bemächtigt haben, geradezu Legion, um anzudeuten, daß sie in großer Anzahl vorhanden seien. Das Weitere sodann ist, daß an der Spitze dieser vielen bösen Geister einer als deren Oberster steht. Dieser heißt Teufel schlechthin, während die anderen seine Engel, d. h. Boten, Diener, Untergebene desselben genannt werden — diabolus et angeli ejus (Matth. 25, 41). Es führt aber der Oberste der Teufel auch ein Paar Eigennamen. Dieselben sind, wie schon früher erwähnt, Belzebub (auch Beelzebub und Beelzebul) und Belial (auch Beliar). Den ersten dieser Eigennamen betreffend, der sich Matth. 10, 25. 12, 24 u. 27. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15 ff. findet, s. d. Art. Baal. Zweifelhafter ist der Ursprung

des Wortes Belial. Im A. T. findet sich dasselbe an mehreren Stellen, nämlich 5 Mos. 13, 13. Richt. 19, 22. 1 Kön. 1, 16. 2, 12. 10, 27. 25, 17. 2 Kön. 16, 7. 20, 1. 22, 5. 3 Kön. 21, 10. 2 Chron. 13, 7. Nah. 1, 15.; im N. T. dagegen nur einmal, nämlich 2 Cor. 6, 15. Die Bedeutung nun dieses Wortes ist an allen diesen Stellen klar genug. An den cit. alttestamentl. ist größtentheils von Kindern Belials (בְּנֵי בְלִיַּעַל) die Rede, und darunter sind gemeint verruchte und verworfene Menschen, Blutmenschen, Ungerechte, Unzüchtige u. dgl., so daß also Belial als Princip der Schlechtigkeit oder besser als personificirte Gottlosigkeit und Verworfenheit erscheint, d. h. als Gegner Gottes schlechthin. In dieser allgemeinen Bedeutung sofort ist es, daß der Apostel Paulus a. d. a. St. das Wort gebraucht, indem er Christus und Belial als unverträgliche Gegensätze bezeichnet. Nicht so ausgemacht ist aber, ob sich das Wort ebenso wie Belzebub auf Baal (= Bel) beziehe oder, was etymologisch wahrscheinlicher, eine allgemeine Benennung sei (am nächsten unserem nichtsnutzig entsprechend). Wie immer, zu den Zeiten der Apostel wurde, wie wir aus 2 Cor. 6, 15 sehen, das Wort Belial ebenso wie Belzebub als Eigenname zur Bezeichnung des Obersten der Teufel oder des Teufels schlechthin gebraucht. Da es sich aber mit dem Teufel und den Teufeln auf die angegebene Weise verhält, so gibt es ein satanisches Reich im Gegensatz gegen das göttliche Reich. Wenn die Teufel auch nichts weniger als einig und friedlich unter einander sind, so ist doch der Haß und das feindselige Wirken gegen Gott allen gemeinsam, und dieß sowie ihre Unterwerfung unter ein Oberhaupt gibt den vielen die Gestalt eines abgeschlossenen Ganzen. Damit aber erscheinen sie zusammen als ein Reich. Es gehören zu demselben zunächst die gefallenen Engel (Offb. 12, 7—9. vgl. 20, 9. Eph. 6, 12), dann aber nicht minder auch diejenigen Menschen, die sich unter die Botmäßigkeit des Teufels begeben haben, um ihm zu dienen (Matth. 12, 25—29) und so im Grund die ganze vor- und außerchristliche Welt (Col. 1, 13), weßhalb der Teufel geradezu Fürst dieser Welt, princeps hujus mundi, auch Gott der gegenwärtigen Welt, deus hujus saeculi, genannt wird (Joh. 12, 31. 14, 30. 2 Cor. 4, 4. Eph. 2, 2. vergl. Luc. 4, 5 und 6). Damit erscheint von selbst das Reich des Teufels als Gegensatz des göttlichen Reiches, der Teufel als ein Geist, dem wesentlich ist, dem göttlichen Willen entgegen zu wirken. Hiemit sind wir bei der Wirksamkeit des Teufels angekommen. Dieselbe ist im N. T. ganz ebenso wie im A. T., nur ausführlicher und bestimmter dargestellt. Was der Teufel will, ist Förderung des Bösen und Hintertreibung des Guten in jeder Gestalt. Er ist dermaßen Urheber der Sünde und mit der Sünde identisch, daß jeder Mensch, welcher sündigt, als Abkömmling des Teufels zu bezeichnen ist — qui facit peccatum ex diabolo est quoniam ab initio diabolus peccat (1 Joh. 3, 8. vgl. Apg. 13, 10). Worin aber sein Sündigen bestehe, ersehen wir daraus, daß er Lügner und Mörder genannt wird (Joh. 8, 44); er sucht die Wirklichkeit Gottes in Abrede zu stellen, die von Gott gesetzte Ordnung zu stören, das Wirklichseiende und Lebendige zu vernichten. Darum steigert er seine Thätigkeit seit der Incarnation; er setzt alles daran, die bevorstehende Restauration des Menschengeschlechts zu hintertreiben. Ist auch der Kindermord von Bethlehem nicht ausdrücklich als Werk des Teufels bezeichnet, so kann doch kein Zweifel herrschen, daß er es gewesen. Nachdem dieser erste und wahrscheinlich noch mehrere Versuche mißlungen, worüber uns nicht berichtet ist, und nachdem sich das Erlösungswerk mit der Taufe des Erlösers zu vollziehen begonnen hat, wendet sich der Satan mit allseitiger Versuchung an letztern in der Absicht, denselben zum Aufgeben des begonnenen Werkes zu verleiten (Matth. 4. Luc. 4. Marc. 1). Nachdem auch dieser Versuch fehlgeschlagen, verfolgt Satan den Herrn mit grimmigem Hasse, einem Hasse, der sich darin vollendet, daß jener dem Judas eingibt, den Heiland zu verrathen (Luc. 22, 3. Joh. 13, 2). Vielleicht bezweckte er dabei zugleich, dem Tod des Herrn das Wesentlichste zu benehmen,

wornach er ein Werk freiwilligen Gehorsams ist (vgl. Matth. 26, 38 ff.). Trotz der Niederlage, die er auch in diesem letzten Kampf erlitten, setzt der Teufel sein Bemühen fort, dem Werke Christi entgegenzutreten, um wenn auch nicht das Ganze fruchtlos zu machen, doch so viel als möglich zu verderben, vor allem setzt er den Aposteln zu, um schon das Fundament der neuen Welt zu verderben (Luc. 22, 3), dann aber den Gläubigen überhaupt, denen er den Glauben, die Liebe, die Wahrhaftigkeit zu nehmen, die er auf alle Weise zu täuschen und von Christus zu trennen sucht (Apg. 5, 3. Eph. 4, 27. 6, 11. 1 Thess. 3, 5. 1 Tim. 3, 6 und 7. 1 Cor. 7, 5. 2 Cor. 2, 11. 11, 14. 2 Tim. 2, 26. Jacob. 4, 7 und besonders 1 Petri 5, 8); stets begleitet er die von Christus gesandten Boten des Evangeliums, um dem guten Samen, den sie ausstreuen, Unkraut beizumischen (Matth. 13, 19. vgl. Luc. 8, 12); und wenn ihm auch dieses nicht gelingt, so kann er doch nicht unterlassen, die Gläubigen zu plagen und zu necken (1 Thess. 2, 18. Offb. 2, 10). Mit einem Wort, der Teufel ist ununterbrochen bemüht, die Kirche Christi anzufeinden, zu verfolgen, möglichst zu beschädigen (Matth. 16, 18). Insbesondere wären noch die Obsessionen hervorzuheben, welche zwar zu allen Zeiten, außerordentlich zahlreich aber zur Zeit Christi und der nächstfolgenden vorgekommen und uns anschaulich machen, bis zu welcher Höhe die Kraftanstrengung, bis zu welcher Wuth die Feindseligkeit der Hölle in Folge der Incarnation gestiegen (s. d. Art. Besessene). Alle diese Anstrengung war und ist erfolglos. Christus hat den Teufel nicht bloß in persönlicher Begegnung und einmal, sondern an sich und darum ein für allemal besiegt, vicit eum, dissolvit opera ejus (1 Joh. 3, 8); er sah ihn wie einen Blitz vom Himmel fallen (Luc. 10, 18. vgl. Joh. 12, 31. 16, 11. Col. 1, 12. 13. 2, 15. Hebr. 2, 14. 15. Jac. 4, 7 u. 8. Eph. 6, 16); darum sind auch die Christen im Stande, ihn zu überwältigen und brauchen vor dessen Anfechtungen nicht bange zu sein; Wachsamkeit und Benützung der verliehenen Gnade gewähren genügende Sicherheit. Wie der Apostel Paulus, so kann jeder Diener Christi versichern, er sei berufen und befähigt, Jeden, der nicht widersteht, aus der Gewalt des Teufels zu Gott, de potestate satanae ad Deum, zu führen (Apg. 26, 18). Fügen wir Vorstehendem jetzt noch bei, daß das N. T. die Teufel als ewig verdammt, als in die Hölle verstoßen bezeichne (s. d. Art. Hölle), so werden wir von dem, was als Lehre der hl. Schrift über den in Frage stehenden Gegenstand anzusehen ist, nichts Wesentliches übergangen haben. Nur in Betreff des zuletzt Berührten möge noch eigens auf 2 Petri 2, 4 und Judä V. 6 verwiesen werden, weil die Theologen an diese Stellen die Frage geknüpft haben, ob die Teufel die volle Strafe, die sie sich zugezogen, schon jetzt zu erdulden, oder erst nach dem Tage des letzten Gerichtes zu erwarten haben. Wir glauben bei dieser Frage nicht verweilen zu sollen; sie scheint uns nicht sowohl schwierig als unnütz und interesselos zu sein. — Ueberblicken wir nun aber, was Vorstehendes uns als Lehre der hl. Schrift gegeben hat, so ist dasselbe mit dem, was uns das Dogma als Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseins der Kirche kennen gelehrt, so offenbar identisch, daß nicht nur nicht geläugnet, daß nicht einmal bezweifelt werden kann, es sei, was den Inhalt des gegenwärtigen kirchlichen Bewußtseins bildet, rein geoffenbarte Wahrheit. Darum muß man auch von vornherein und ohne nähere Untersuchung überzeugt sein, das kirchliche Bewußtsein in Betreff des Teufels sei zu allen Zeiten dasselbe gewesen, ohne je eine wesentliche Aenderung zu erleiden. Scheint dieser Behauptung der Umstand zu widersprechen, daß uns bei den Trägern der christlichen Wissenschaft verschiedene Anschauungen begegnen, so ist zu bemerken, fragliche Verschiedenheit sei erstens nicht eine Verschiedenheit des kirchlichen Bewußtseins, sondern der Privatmeinungen und habe zweitens um so weniger zu bedeuten, als sie auch an sich nicht das Wesen der Sache, sondern nur Accidentelles berührt. Wir werden indessen nicht umhin können, hierüber wenigstens so viel mitzutheilen, als zur Erhärtung des soeben Behaupteten unumgänglich ist. — 3) In der Ueber-

zeugung, daß die Teufel gefallene ursprünglich gut gewesene Engel seien, daß es deren viele gebe und daß sie unter einem Oberhaupte stehend ein förmliches Reich bilden, daß ferner all ihr Sinnen und Wirken auf das Gegentheil dessen gehe, was Gott gewollt, geschaffen und geordnet hat, daß also Feindseligkeit gegen Gott geradezu ihr Wesen und Bosheit ihre einzige Triebkraft sei, daß sie von Gott verstoßen, auf ewig verdammt und ewiger Pein überliefert seien, also in dem, was wir als das Wesentliche unseres Dogma's erkannt haben, sind nicht nur alle Urkunden und Zeugnisse des kirchlichen Bewußtseins, sondern auch alle Träger der christlich-kirchlichen Wissenschaft durchaus einig; nur einige wenige Häretiker, Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten, auch wie es scheint, spätere Origenisten hegen hierüber abweichende Meinungen. Worin die Träger der christlichen Wissenschaft auseinder gehen, sind nur die drei Fragen: 1) welches ist die sozusagen physische Beschaffenheit und Gestalt der Teufel; 2) worin bestand und in welche Zeit fällt ihre erste Sünde und 3) welches ist ihr Aufenthalt und Zustand in der Gegenwart, d. h. in der Zwischenzeit zwischen ihrem Falle und dem letzten Gerichte — drei Fragen, welche offenbar ganz der Wissenschaft anheimfallen und das Dogmatische der Lehre kaum oder gar nicht berühren; und auch selbst die hierin herrschende Differenz ist mehr scheinbar und angeblich als wirklich. Wir gewinnen eine ziemlich genaue Anschauung der Sache schon durch die bekannte Aeußerung des Origenes de princ. praef. n. 6: „De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit quoniam sunt quidem haec; quae autem sint aut quomodo sint non satis clare exposuit; apud plurimos tamen ista habetur opinio quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.“ Was die erste Frage betrifft, so beschränkt sich dieselbe nicht auf die Teufel; sie erstreckt sich auch auf die guten Engel und geht kurz dahin, ob die Engel rein körperliche Geister seien oder nicht. Die Alten konnten sich fast durchgängig die Engel nicht anders denken, denn als irgendwie körperlich gestaltet; nur vereinzelte Stimmen aus der patristischen Zeit weisen auf den Begriff rein geistiger Substantialität zurück, und auch hiebei scheint die Geistigkeit mehr nur in dem Abgehen grober Materialität erblickt zu werden. Ja noch tief im Mittelalter ist mit der Engelvorstellung die Anschauung körperlicher Gestalt verbunden (Bernhard, Hugo von St. Victor). Man dachte sich die englischen Körper aus feiner Materie, Luft, Aether &c. bestehend. S. Petav. Theol. dogm. de angelis lib. I. c. 2—4. Damit war von selbst gegeben, daß man auch die Teufel körperlich gestaltet dachte. Leicht erklärlich aber gab man den Teufeln gröbere Materie, als den guten Engeln; es legte sich nämlich der Gedanke nahe, in Folge der Sünde seien die betreffenden Engel in die Region der groben Materialität herab gesunken und sofort mit solcher auch umgeben worden. In dieser Vorstellung gingen viele Väter, voran Justin, sogar so weit, daß sie eine fleischliche Vermischung der Dämonen mit menschlichen Frauen für möglich hielten. Nachdem sich aber einmal die Vorstellung befestigt hatte, daß die dämonischen Körper aus gröberer Materie bestehen als die englischen, so konnte nicht fehlen, daß von Einzelnen die Frage aufgeworfen werde, ob überhaupt die dämonische Körperlichkeit derselben oder einer andern Substanz sei als die englische — eine Frage, welche noch den hl. Augustin beschäftigt hat. Während dann in der lateinischen Kirche vom 13. Jahrhundert an alle Engel, die bösen wie die guten, als rein geistige Substanzen, ohne alle Körpergestalt, begriffen wurden, hat sich in der griechischen Kirche die Ansicht ausgebildet, es entbehren wohl die guten, nicht aber die bösen Engel aller Materialität. S. Petav. l. c. lib. III. c. 1. Wie ist nun diese Differenz zwischen der ehemaligen und unserer gegenwärtigen Vorstellung zu beurtheilen? Wie bedeutend sie auch zu sein scheint, sie hat in Wahrheit nichts zu bedeuten. In Betreff des **Wesens** der Dämonen (wie der Engel überhaupt) besteht zwischen uns und den Alten keine Differenz; diese betrifft nur die **Erscheinung** fraglicher Crea-

turen, nur die Art und Weise der Existenz. Die Jedermann bekannte Thatsache, daß uns außerordentlich schwer, fast unmöglich ist, irgend etwas Existirendes ohne bestimmte Gestalt und solche Gestalt ohne sinnliche Bestimmtheit, d. h. Körperlichkeit zu denken, hat sich bei den Alten mehr als bei uns geltend gemacht, und bedenkt man, daß den Engeln unbestreitbar räumliche Existenz oder Existenz im Raume zukomme, so ist nicht nur leicht zu begreifen wie die Alten sagen konnten, es gebe außer Gott nichts rein Körperloses, sondern man muß auch sehr Anstand nehmen, ihre Anschauung ohne weiteres zu verwerfen. Zu Letzterem können wir uns um so weniger verstehen, als sich diese Anschauung auf einen Gedanken stützt, der der Wahrheit viel näher steht und viel mehr Beachtung verdient, als man heutzutage einzuräumen gemeiniglich geneigt ist. Die Alten sahen nämlich das Heidenthum, Polytheismus, Opfer, Götzendienst aller Art und die damit verbundenen Gräuel keineswegs ausschließlich als Product subjectiver Täuschung und intellectueller und ethischer Verirrung, sondern zugleich als eine Erscheinung an, die auf objective Wirklichkeit als Grund zurückzuführen sei. Die heidnischen Götter sind ihnen nicht, wenigstens nicht allein Erzeugnisse einer kranken Phantasie oder einer verderbten Vernunft, sondern zugleich wirkliche objective Existenzen, eben die Dämonen, die Teufel; sie machten mehr, als wir zu thun pflegen, Ernst mit dem Prädicate „Fürst dieser Welt", das der Herr dem Teufel gegeben. Sind es nun aber hiernach die Dämonen selbst, welche wie das heidnische Leben, so insbesondere z. B. auch die Opfer veranstaltet haben, liegt dann nicht der Gedanke nahe, jene Dämonen erfreuen sich an, ja ernähren sich von dem Blut und Opferdampf? Was Augustin hiegegen bemerkt, daß sich die Dämonen nicht an Blut und Opferdampf, sondern an der damit verbundenen Gottlosigkeit erfreuen, ist nicht stichhaltig; es läßt sich dagegen bemerken, theils sie haben außerdem Gottlosigkeit genug gehabt, sich davon zu sättigen, theils die Gottlosigkeit sei eben in der concreten Gestalt zu nehmen, in der sie aufgetreten — in der Unzucht, den Opfern rc., wo man dann immer wieder auf das Alte zurückkommt. Der Umstand aber, daß auch bei den Juden ähnliche Opfer wie bei den Heiden stattgefunden, bereitet keine Verlegenheit, denn bei diesen Opfern war auf's Bestimmteste das Bewußtsein festgehalten, daß das Materielle daran völlig gleichgültig und nichts bedeutend sei. Doch es sollte hier nicht eine Apologie der Alten gegeben, sondern nur ihre Anschauung einigermaßen erklärt und dabei zugleich einleuchtend gemacht werden, daß die Differenz, die zwischen uns und ihnen besteht, eine lediglich wissenschaftliche Frage betreffe und das Wesen des Dogma's nicht berühre. — Viel bedeutender wäre es, wenn in Betreff der zweiten Frage Differenzen unter den Trägern der christlichen Wissenschaft oder gar in den directen Urkunden des kirchlichen Bewußtseins beständen. Wir meinen die Frage, worin die Sünde der gefallenen Engel bestanden habe. Aber eben darum ist auch wichtig zu wissen, daß derartige Differenzen in Wahrheit nicht bestehen, daß die Gelehrten solche ganz der Wahrheit zuwider statuirt, d. h. aus den alten Urkunden fälschlich herausgelesen haben. Petavius gibt an, und zwar unter Beibringung einer großen Anzahl von Citaten, es haben sich fraglichen Punct betreffend drei Ansichten bei den Alten geltend gemacht; die Einen haben, 1 Mos. 6, 1 ff. mißverstehend, unzüchtigen Umgang eines Theils der Engel mit menschlichen Frauen, Andere dagegen, unter Berufung auf Weish. 2, 24, Neid, eine dritte Classe endlich, der Wahrheit näher kommend, Stolz für die Sünde der gefallenen Engel gehalten. Als Vertreter der ersten Ansicht nennt er Justin, Athenagoras, Clemens von Alex., Tertullian, Lactantius, Minucius Felix, Methodius und Ambrosius; als Vertreter der zweiten Irenäus, Methodius, Gregor von Nyssa, Anastasius Sinaita, Tertullian, Cyprian und Lactantius, wohl auch Paulinus, ja halb und halb sogar Augustin; als Vertreter der dritten endlich Athanasius, Eusebius, Theodoret, Cyrill von Alex., Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus u. s. w. bis zu Bernhard herunter. Diese Angabe

wurde sofort von den spätern Theologen ohne weitere Untersuchung als richtig hingenommen und ist wie es scheint bis auf den heutigen Tag kein Zweifel dagegen erhoben worden. Wenigstens findet sie sich unverändert, als ob es eine ausgemachte Sache wäre, noch in dem allerneuesten dogmatischen Lehrbuch (Schwetz, Theol. dogmat. cathol. Vol. I. p. 459. vgl. auch Klee, Dogmengesch. I. 261). In Wahrheit aber ist sie nicht nur ungenau, sondern geradezu falsch. Es genügt zur Würdigung derselben schon eine einfache Hinweisung auf die Gedankenlosigkeit, die darin liegt, daß man einen und denselben Schriftsteller, wie Methodius, Tertullian, Lactantius, als Vertreter zweier der vorgeführten Ansichten namhaft macht. Oder will man den Muth haben, vielmehr jenen ehrwürdigen Vätern die Gedankenlosigkeit zuzutrauen, zwei oder mehrere verschiedene Sünden als die eine erste Sünde der Engel zu bezeichnen? Die Alten haben so gut als wir gewußt und gesagt, es sei durch Widerspruch gegen den göttlichen Willen, durch Stolz, Selbsterhebung, Eitelkeit oder worin immer jener Widerspruch gegen den göttlichen Willen einen Ausdruck findet, daß sich ein Theil der Engel versündigt habe. Dann aber waren sie, und zwar durchgängig, weiter der Ansicht, jene erste Sünde habe weitere und zwar stufenweise schwerere zur Folge gehabt und diesem entspreche stufenweise wachsendes Verderbniß der Sünder selbst, welches nach und nach soweit gegangen, daß diese grob materiell und eines unzüchtigen Umganges mit Frauen fähig geworden. Darauf gründeten endlich einzelne Schriftsteller die allerdings unrichtige aber nahe liegende und jedenfalls unschädliche Ansicht, daß die Teufel nicht schon nach der ersten Sünde gänzlich verworfen und verloren gewesen. Wir glauben die allgemeine Anschauung am getreuesten in Tatians Darstellung ausgedrückt zu sehen. Tatian aber spricht den höchst einfachen Gedanken aus: der vornehmste der Engel habe sich in dummem Hochmuth wider Gott erhoben, indem er selbst nach göttlicher Ehre gestrebt. In Folge hievon sei er Dämon geworden. Mehrere Engel niederer Ordnung haben ihn nachgeahmt und sofort dasselbe Schicksal gehabt als er; diese seien nun das Heer der Dämonen. Dämonen geworden seien diese Unglücklichen mit der gröberen Materie in Berührung gekommen und ein Theil derselben so tief gesunken und so grob materiell geworden, daß er bis zur Asotie und Schlemmerei gelangt sei. Die nächste Veranlassung oder Stoff zu weiterem Sündigen, zu tieferem Fallen nach Vollzug der ersten Sünde habe den Dämonen der Mensch geboten; sie haben sich nämlich an diesen gemacht, ihn von Gott abgewendet, sich selbst von ihm vergöttern lassen und sofort ihn zu Frevel und Gräuelthaten aller Art angeleitet u. s. w. (Or. ad Gr. c. 7. 8. 12). So werden nun, wenn von der Sünde oder den Sünden der Teufel die Rede ist, allerdings Neid, Unzucht und viele andere zu nennen sein; aber die erste Sünde derselben ist und bleibt der Hochmuth, der dem göttlichen Willen widerstrebt und die damit verbundene Dummheit, die der Creatur beilegt, was dem Schöpfer zukommt, *παράβασις καὶ ἄγνοια*, wie sich Tatian kurz und gut ausdrückt. Aber hat nicht Petavius zahlreiche Stellen aus den Schriften fraglicher Väter beigebracht, welche die Correctheit seiner Classification unwiderleglich darthun? Die uns gebotene Rücksicht auf den Raum gestattet nicht, auf die Schriften sämmtlicher genannten Väter einzugehen. Es sollte aber auch schon, wie uns wenigstens scheint, genügen, wenn uns der Beweis gelingt, daß sich jene beiden Ansichten, die wir als den Kirchenvätern unterschobene bezeichneten, selbst bei jenen Vätern nicht finden, welche Petavius und dessen Gläubige als deren Hauptrepräsentanten, gewissermaßen als deren Erfinder hinstellen. Diese Väter sind Justin und Irenäus, jener als der Erste, der die Unzuchtstheorie, dieser als der Erste, der die Neidtheorie, nach Petavius, vorgetragen. Werfen wir daher auf diese beiden einen Blick, soweit es nöthig ist. Von Justin citirt man Apol. II. 5. Daselbst sagt der Martyrer, Gott habe die Welt, nachdem er sie erschaffen und geordnet, Engeln zur Ueberwachung anvertraut — *ἀγγέλοις παρέδωκεν*. Dann heißt es von letztern wörtlich so: „*οἱ δ' ἄγγελοι παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν γυναι-*

κῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἱ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες." Das scheint allerdings schlagend zu sein. Oder könnte deutlicher, als hier geschehen, gesagt werden, die Sünde der Engel, ihre *παράβασις*, sei eben fleischlicher Umgang mit Weibern gewesen? Vielmehr aber ist es eine Gedankenlosigkeit, diesen Sinn in die Worte hinein zu legen, und wäre dieß auch dann wenn es schwer hielte, die Worte anders zu interpretiren; denn Justin hat so gut wie wir gewußt und entschieden gelehrt, daß schon der erste Mensch durch den Teufel verführt worden sei (vgl. z. B. Dial. c. Tr. c. 88 und 125), folglich kann er den Teufel nicht erst mehr als 1000 Jahre nach dem ersten Menschen entstehen lassen (jener Umgang von Engeln mit Weibern ist nämlich dem Justin wie auch den übrigen Vätern nichts anders als die 1 Mos. 6, 1 ff. erzählte Vermischung der Söhne Gottes (Sethiten) mit den Töchtern der Menschen (Kainiten), welche kurz vor der Sündfluth stattgefunden). Dieser Betrachtung hat Semisch (Justin II, 378 f.) Rechnung getragen und behauptet, den Satan lasse Justin allerdings schon früher gesündigt und als dessen Sünde werde er wohl Hochmuth betrachtet haben; die Ursünde der übrigen Engel aber setze er später, nämlich eben in die 1 Mos. 6, 1 ff. angedeutete Zeit — eine Auskunft, die zwar wegen ihres Scharfsinnes Anerkennung verdient, im übrigen aber nicht nur völlig grundlos, sondern aus den Schriften des Justin direct zu widerlegen ist. An vielen Stellen nämlich spricht Justin von dem Teufel und dessen Engeln so, daß man sieht, er habe, das Verhältniß der Unterordnung abgerechnet, beide in allem als einander gleich betrachtet und namentlich in Betreff der Engel des Teufels dafür gehalten, sie seien durch Nachahmung des letztern geworden, was sie sind (vgl. Dial. c. Tr. c. 45: *ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι*). Semisch selbst kann nicht umhin, einzuräumen, daß Justin Satan, Engel des Satans und Dämonen zwar unterschieden, dabei aber doch in allem Wesentlichen identificirt habe. Haben aber die Engel des Teufels diesen nachgeahmt und sind sie durch diese Nachahmung eben Teufel geworden, dann war die von Justin ihnen zugeschriebene Hurerei nicht ihre erste Sünde, sondern eine spätere und erst in Folge der ersten ihnen möglich gewordene. Aber die Worte Justins in Apol. II. 5? Man übersetze sie nur richtig, so geben sie einen ganz andern als den ihnen unterschobenen Sinn. Die Worte *οἱ δ' ἄγγελοι παραβάντες* u. s. w. heißen ja offenbar nicht „die Engel aber übertraten diese Ordnung, indem sie sich mit Weibern vermischten" rc., sondern „die Engel aber, welche oder nachdem sie oder weil sie diese Ordnung übertreten (verletzt, d. h. gesündigt) hatten, wurden bis zur Vermischung mit Weibern erniedrigt und zeugten Kinder" rc.; und damit haben wir nun genau dieselbe Anschauung, die uns nach Obigem Tatian, der Schüler Justins, überliefert hat. So ist es mit dem Hauptrepräsentanten der Unzuchttheorie bestellt. Nicht anders mit dem der Neidtheorie. Von Irenäus führt man zum Beweise, daß er die invidia als die erste Sünde der gefallenen Engel begriffen habe, vorzugsweise folgende zwei Stellen an: 1) adv. haer. IV. 40, 3. und 2) V. 24, 4; und in Wahrheit diese Stellen scheinen so etwas zu besagen; die erste lautet: *ἐκ τότε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος αὐτοῦ* (s. *οὗτος*) *καὶ ἐχθρός, ἀφ' ὅτε ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ*" *κλ.*; die zweite „Quemadmodum autem si quis apostata regionem aliquam hostiliter capiens perturbet eos qui in ea sunt, ut regis gloriam sibi vindicet apud ignorantes quod apostata et latro sit: sic etiam diabolus quum sit unus ex angelis his qui super spiritum aëris praepositi sunt . . . invidens homini apostata a divina factus est lege; invidia enim aliena est a Deo". Hätten wir nichts als diese zwei Aeußerungen von Irenäus, so wäre ein Widerspruch gegen Petavius immerhin mit einiger Schwierigkeit verbunden. Wenn wir aber adv. haer. IV. 41, 1 vernehmen, der Teufel sei ursprünglich gut gewesen, wie andere Engel, und sofort n. 2 wörtlich lesen: „Quum igitur a Deo omnia facta sunt et diabolus sibimetipsi et reliquis factus est abscissionis causa, juste scriptura eos qui in abscissione perseverant semper filios diaboli et angelos dicit

maligni", ferner IV. 16, 2: „angeli transgressi deciderunt in terram"; ähnlich IV. 36, 4: „angeli transgressores commixti erant hominibus" vgl. auch V. 29, 2; lauter Aeußerungen, worin die Ansicht ausgesprochen ist, die Teufel seien mit den Menschen erst nach begangener Sünde und in Folge derselben in Berührung gekommen; wenn endlich Irenäus V. 24, 3 über die Fähigkeit und Macht der Creaturen redend, vom Teufel sagt: „Diabolus autem, quippe apostata existens angelus, hoc tantum potest quod detegit in principio, seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda praecepta Dei", wornach offenbar der Teufel zuerst apostata und erst in zweiter Linie bestrebt ist, die Menschen unglücklich zu machen: so kann kaum einem Zweifel unterliegen, die zwei in Frage genommenen Stellen müssen einen andern Sinn haben, als der ihnen gemeinhin unterlegt wird. Sehen wir sie genauer an. Schon auf den ersten Blick muß man sehen, in IV. 40, 3 wolle Irenäus nicht angeben, seit wann der Teufel Apostat, sondern seit wann er ἐχθρὸς, Feind der Menschen sei. Es ist nämlich von dem feindseligen Menschen die Rede, welcher, während die Leute schlafen, Unkraut unter den Waizen mischt (Matth. 13, 25); und nachdem nun Irenäus die Worte des Herrn angeführt, setzt er erklärend hinzu: „ἐκ τότε γὰρ" κλ., und darnach sind diese Worte ohne Frage zu übersetzen entweder: „denn von jener Zeit an ist sein (oder, wie der alte Uebersetzer gibt: dieser) Engel Apostat und Feind der Menschen (d. h. nicht nur von Gott abtrünnig, sondern auch feindselig gegen die Menschen gesinnt), seitdem er das Gebilde Gottes beneidet hat" u. s. w., oder wahrscheinlicher: „denn von jener Zeit an ist dieser abtrünnige Engel auch Feind (der Menschen), seitdem" u. s. w. Nach der einen wie nach der andern Uebersetzung (eine dritte aber ist nicht möglich) spricht die Stelle den Gedanken aus, daß der Teufel Apostat gewesen, noch ehe er die Menschen zu beneiden und anzufeinden begonnen; darnach aber ist die invidia nicht seine erste, sondern seine zweite Sünde. Noch deutlicher wo möglich ist die zweite Stelle (V. 24, 4), selbst abgesehen von der oben angeführten entscheidenden Erklärung, die derselben unmittelbar vorangeht (V. 24, 3), denn da außer Frage ist, daß der politische Empörer, mit dem der Teufel verglichen wird, bereits Empörer sei ehe er das Volk dem rechtmäßigen Herrscher zu entführen sucht, so muß auch vom Teufel dasselbe angenommen werden; und beachten wir überdieß, was den angeführten Worten folgt, so wird die Sache vollends klar. Es folgt: „Et quoniam per hominem traducta est apostasia ejus et examinatio sententiae ejus homo factus est, ad hoc (εἰς τοῦτο = propterea) magis magisque semetipsum contrarium constituit homini, invidens vitae ejus" u. s. w. D. h. in der Beneidung des Menschen ist die Apostasie des Teufels offenbar geworden (nachdem sie bis dahin innerlich gewesen), weßhalb sich auch der Urtheilsspruch, der über ihn ergangen, hieran geknüpft. Darum heißt es auch im Vorhergehenden nicht invidens homini apostata a Deo, sondern apostata a divina factus est lege. Irenäus sagt also ganz dasselbe, als Cyprian, der de zelo et liv. (Edit. Pam. p. 189. a.) erklärt, der Teufel habe den Menschen erst dann beneidet und sofort zu Grunde gerichtet, nachdem er selbst ruinirt gewesen, postquam ipse quoque id quod prius fuerat amisit (woraus wir zugleich gelegentlich ersehen, daß auch Cyprian nichts von der Neidtheorie wisse). Indem wir aber hiernach die in Frage stehenden Theorien oder Anschauungen gerade bei deren angeblichen Hauptvertretern nicht finden und davon das Recht ableiten, sie überhaupt als nicht vorhanden zu betrachten, wollen wir doch keineswegs in Abrede stellen, der Schein sei vielfach und zwar selbst bei den gewichtigsten Vätern, wie z. B. Clemens von Alex. so sehr gegen uns, daß wir die gegentheilige Meinung nicht nur als leicht erklärlich erkennen, sondern bis auf einen gewissen Grad sogar für entschuldbar halten. — An die hiemit abgehandelte Frage hat sich indessen, gleichsam zur Fortspinnung derselben, eine weitere geknüpft: haben fragliche Engel längere Zeit als gute Engel gelebt oder haben sie schon am ersten Tage ihrer Existenz gesündigt? Aber eine Beantwortung

dieser Frage entbehrt so sehr jeglichen Grundes und die Frage selbst ist so interesselos, daß wir ein Eingehen darauf für völlig überflüssig halten. — Die dritte Frage endlich, deren wir noch Erwähnung zu thun haben, ist gewesen, welches der gegenwärtige Zustand der Teufel sei, wo sie sich aufhalten etc. Diese Frage betreffend, liegt ein unübersehbares historisches Detail vor uns. Wir halten aber dafür, es sei unnöthig, darauf einzugehen und genügend, nur ganz kurz die Hauptgedanken zu nennen, die sich in dieser Beziehung geäußert haben. Daß unter den Alten mehrere der Ansicht gewesen, es habe sich die Gottlosigkeit und Verworfenheit der Teufel nicht mit einem Male vollendet, ist bereits erwähnt. Diese Ansicht konnte dann näher eine doppelte Gestalt annehmen; entweder hielt man dafür, jene Vollendung könne und werde irgendwann im Laufe der Zeiten oder aber, sie werde erst am Ende der Zeiten, mit dem Tage des Gerichtes eintreten. In dem einen wie im andern Falle hatte man Grund für die Ansicht, daß es eine Zeit gegeben habe und gebe, wo die Teufel noch nicht die volle Strafe zu leiden haben, die ihnen bestimmt ist und wo sie folglich auch noch nicht geradezu in die Hölle verstoßen seien. Letztere Ansicht findet sich aber auch bei Denen ausgesprochen, welche ersterer nicht gehuldigt und ist so überhaupt von jeher sententia communis gewesen. Dabei hat man, wohl mit Rücksicht auf Eph. 2, 2., den Teufeln die Luft als Wohnort angewiesen. Die scheinbar entgegenstehenden Aeußerungen 2 Petri 2, 4 und Judä 6 deutete man so, daß man entweder unter dem Abgrund eben die Luft, nämlich die untere, dichte, dunkle Luft verstand, oder annahm, es sei nur ein Theil jener Engel sogleich und für immer in die Hölle, der andere Theil aber in die untern und dunkeln Luftschichten verstoßen worden, oder auch, es wolle daselbst nur gesagt werden, die gefallenen Engel erwarte überhaupt die Hölle. Andere sagten wohl auch, mit Berufung auf Offb. 20, 1 ff., nur der Oberste der Teufel sei einmal für immer in die Hölle verstoßen worden, die übrigen dürfen sich bis zum Tage des Gerichtes frei in der Welt bewegen. Thomas sagt sehr gut, als Bestandtheile der Welt haben die Teufel so lange an dem Leben der Welt Theil zu nehmen, so lange in den Gang der Dinge einzugreifen, als die Welt überhaupt bestehe; mithin dürfen sie erst nach dem Aufhören der Weltgeschichte, erst nach dem Tage des Gerichtes gänzlich in die Hölle verschlossen, außer Thätigkeit gesetzt und lediglich der ihnen bestimmten Strafe überantwortet werden. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß in allen diesen Ansichten und Meinungen, wie weit sie auch an sich auseinander gehen, keine Differenz vorliege, welche das Wesen der Sache beträfe; daß die Teufel von der ersten Sünde an unwiederbringlich verloren gewesen, ist die Ueberzeugung aller, selbst auch jener, welche wohl dafür gehalten, es wäre dem Teufel nach der ersten Sünde Umkehr und Rettung an sich wohl noch möglich gewesen. Letztere Meinung sprach sich übrigens äußerst selten und kaum vernehmlich aus, so daß sie keine Beachtung verdient. Die allgemeine Ueberzeugung ging von jeher dahin, daß schon die erste Sünde des Teufels eine Bekehrung ausgeschlossen. Im Allgemeinen wurde diese Ueberzeugung durch die Hinweisung darauf begründet, daß die Teufel nicht durch Versuchung von Außen noch durch sinnliche Reize zur Sünde verleitet worden, daß diese also ganz ihr eigen Werk und ganz geistige That sei, d. h. ein Verderbniß des Wesens involvire. Die Annahme aber, daß die Teufel sämmtlich oder theilweise erst nach dem Tage des Gerichtes die volle Strafe werden zu erdulden haben, die für sie bestimmt ist, steht mit dem Dogma, daß die Menschen sogleich nach dem Tode, also bereits in der Gegenwart vollständig empfangen, was ihnen gebührt, darum nicht im Widerspruch, weil von den Engeln nicht nothwendig dasselbe gilt, als von den Menschen. — III. Hiemit können wir die historische Erörterung schließen. Alles Weitere, was etwa noch beizubringen wäre, liegt dem Wesen der Sache mehr oder weniger ferne. Zu weiterer Erläuterung aber und wissenschaftlichen Verständigung haben wir wenig vorzutragen. Die Rechtfertigung des den Teufel betreffenden Glaubens führt sich auf die That-

sache zurück, daß Gott nicht bloß den Menschen und die Natur, sondern auch reine Geister geschaffen hat. Mit dem Dasein solcher Geister war zwar nicht die Nothwendigkeit, wohl aber die Möglichkeit gegeben, daß Teufel werden. Jede Creatur als solche kann sündigen, d. h. einen Willen geltend machen, der dem göttlichen zuwider, dessen Object nicht das Sein, sondern das Nichtsein ist. That nun aber dieses einer jener Geister, so war er in demselben Augenblick ein völlig anderer, als er von Gott geschaffen worden, mithin durch und durch böse, denn ein reiner Geist geht als einfache Substanz in jeder seiner Handlnngen gänzlich auf. Daß aber viele derselben so gehandelt, ist nicht zu verwundern; vielmehr wäre das Gegentheil geradezu unbegreiflich. Damit ist nun alles erklärt: zunächst die Bildung eines satanischen Reiches und die Verfassung desselben, was damit von selbst gegeben ist, daß unter den Engeln Ordnungen bestanden, höhere und niedere; sodann die Wirksamkeit der Teufel, die ganz im Bösen aufgeht, ganz und allein auf Böses, Nichtiges, dem Willen Gottes Widerstrebendes gerichtet ist und keinen andern Zweck hat, als Zerstörung der von Gott geschaffenen und geordneten Wirklichkeit; und endlich die Ewigkeit des so gesetzten Zustandes der Teufel und der Folgen desselben. Sündigt der Mensch, so kann er bekehrt und in die Verbindung mit Gott zurückgebracht werden, denn da er nicht bloß Geist, sondern auch Natur ist, so geht in keiner seiner Handlungen sein ganzes Wesen auf; es bleibt, wenn er auch böse wird, immer noch etwas Gutes, etwas wahrhaft Seiendes an ihm, und damit ist ein Anknüpfungspunct für eine Restitution gegeben. Dieß fällt bei den reinen Geistern weg. Warum aber Gott nicht vorgezogen, Geister, die er zum Voraus als bleibend boshaft und mithin ewig unglückselig erkannte, gar nicht zu erschaffen, wird der Art. Theodicee zu erörtern haben. Hier haben wir nur mit wenigen Worten noch der Stellung zu gedenken, die der Protestantismus zu dem in Frage stehenden Moment des christlichen Bewußtseins eingenommen hat, und zwar deßhalb, weil es da und dort Katholiken gibt, die den protestantischen Lucubrationen wo nicht Beifall zollen so doch einiges Gewicht beilegen. Daß nun der Protestantismus gegen fragliches Moment des christlichen Bewußtseins, gegen das Bewußtsein von dem Teufel protestire, versteht sich von selbst und wäre an sich nicht weiter in Betracht zu ziehen. Das Allgemeine dieser Protestation ist, daß man sich theils den Teufel anders denkt, als er in Wahrheit ist, theils ganz wegdenkt und sofort, um dennoch als evangelisch zu erscheinen, entweder die hl. Schrift so erklärt, daß sie theils gar nichts mehr, theils ganz anderes vom Teufel lehrt, als sie in Wahrheit lehrt, oder geltend macht, Christus und die Apostel haben sich wo nicht selbst geirrt so doch den irrigen Vorstellungen ihrer Zeitgenossen accommodirt. Weil aber die Lehre von dem Teufel practisch äußerst wichtig ist, hat man zur Stützung jener Protestation ausgezeichneten Scharfsinn angewendet. Die Argumente finden sich concentrirt bei Schleiermacher (Der christl. Glaube § 44 und 45). Sie sind folgende: 1) Läßt sich der sog. Fall der Engel nicht begreifen; wie wäre möglich, daß so vollkommene Wesen sündigen, als welche man die Engel denken soll! 2) Läßt sich nicht begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht (die dem Teufel zugeschrieben wird) sollte bestehen können, denn vermöge seiner Einsicht mußte der Teufel wissen, daß er nichts wider Gott vermöge und sofort von seinem Beginnen ablassen, d. h. aufhören boshaft, aufhören Teufel zu sein. 3) Falls aber der Teufel durch die Sünde wirklich so dumm geworden, wie man annehmen müßte, so ließe sich nicht begreifen, wie er so gefährlich sein sollte, als man ihn darstellt. 4) Läßt sich nicht begreifen, warum nur ein Theil der Engel, warum nicht alle gesündigt haben sollen. 5) Läßt sich nicht begreifen, wie die Teufel dazu kommen, stets thätig zu sein, stets Gott zu widerstreben, da sie hiedurch immer ihre Pein vermehren. Man sollte erwarten, daß sie um sich einige Erleichterung zu verschaffen in gänzlicher Unthätigkeit zubringen. Endlich 6) läßt sich ein Reich wie das satanische nicht begreifen. Für's Erste nämlich müßte das

Oberhaupt desselben Allwissenheit besitzen, um immer zum Voraus zu wissen, was ihm Gott gestatten werde und welche Maßregeln zu ergreifen seien, und für's Andere würde sich in solchem Reiche das Böse selbst aufheben — nach der Erfahrungsthatsache, daß nicht nur das meiste Böse in Einem Menschen dasselbe in Anderen, sondern auch in jedem Ein Böses das andere zurückdränge. Aus allen diesen Unbegreiflichkeiten folge unwiderleglich, daß es Teufel nicht geben könne. Es kommt aber zum Ueberfluß noch dazu, daß die Schleiermachersche Frömmigkeit des Teufels in keiner Weise bedarf, daß also dieser völlig überflüssig ist, und daraus folgt, daß er nicht existiren dürfte, wenn er auch an sich nicht etwas Unmögliches wäre. Da aber hiernach ein Teufel weder kann noch darf existiren, so darf auch die hl. Schrift nicht lehren, daß er existire — was sofort durch äußerst einfache Exegese bewiesen wird, wobei wir uns nicht länger aufhalten wollen. Was aber die Schleiermacherschen Argumente betrifft, so wird man uns zunächst ein Eingehen auf das zweite erlassen, wornach es einen Teufel nicht geben dürfe, weil die Schleiermachersche Frömmigkeit desselben nicht bedürfe. Das grenzt an Verrücktheit. Was aber die sechs zuerst genannten betrifft, welche darthun sollen, daß es einen Teufel nicht geben könne, so ist zunächst das erste eine offenbare Dummheit, indem es uns mit leeren Worten Sand in die Augen zu streuen sucht. Sei eine Creatur noch so hochgestellt, noch so vollkommen und vortrefflich, als Creatur kann sie sich gegen das Sein für das Nichtsein entscheiden, d. h. sündigen. Das zweite beruht auf einer psychologischen Ignoranz, worüber der Art. Jesus Christus Bd. V. S. 576 das Nöthige erklärt hat. Das dritte geht von einer falschen Annahme aus. Es ist der Kirche nie eingefallen, den Teufel für gefährlich zu halten. Jedes Kind vermag ihn zu überwinden. Wer sich von ihm verführen läßt, hat die Schuld ganz sich selbst zuzuschreiben und ganz allein die Verantwortung zu tragen, nicht anders als wenn es keinen Teufel gäbe. Das vierte ist geradezu abgeschmackt, indem es zwischen den Engeln das nämliche Verhältniß setzt als zwischen Adam und der von ihm abstammenden Menschheit besteht. Das fünfte findet seine Erledigung mit dem zweiten, das sechste aber in der Bemerkung, daß es sich nicht um die Existenz eines von Schleiermacher verzerrten, sondern des objectiv wirklichen satanischen Reiches handle. „Mit Recht, sagt Strauß (christl. Glaubenslehre II. 15), ist dieser rationalistischen Vorstellung der Sache von Seiten der Supranaturalisten widersprochen worden.“ „Nur sind diese, setzt er bei (er meint natürlich die protestantischen), zu sehr bei einzelnen neutestamentlichen Stellen stehen geblieben, statt die Dämonen als nothwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen. Die ganze Idee des Messias und seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreiches gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee. In diesem Sinne hat die fromme Beschränktheit (sic), welche mit dem Teufel auch Christum zu verlieren fürchtet, weit richtiger gesehen als Schleiermacher mit seinem Postulate, daß der Glaube an den Teufel auf keine Weise als die Bedingung des Glaubens an Christum aufgestellt werden dürfe.“ Daß jedoch Strauß diese im Ganzen sehr gute Bemerkung nicht im Interesse des christlichen Bewußtseins mache, braucht kaum bemerkt zu werden; er will nur wie überall so auch hier die Dummheit des Rationalismus an das Licht ziehen. Er seinerseits äußert sich über unsern Gegenstand folgendermaßen. „Die Lehre vom Teufel theilt mit der von den Engeln das Schicksal, in unserer heutigen Weltanschauung völlig entwurzelt dazuliegen, mithin nothwendig absterben zu müssen. Das Princip der Immanenz duldet weder ein der Menschenwelt jenseitiges Geisterreich, noch gestattet es, für irgendwelche Erscheinungen in jener die Ursachen in diesem aufzusuchen.“

Sodann läßt er die Behauptung folgen, die Vorstellungen von Engeln und Teufeln seien lediglich Abstractionen, in denen die beiden Seiten alles Wirklichen einseitig festgehalten und dargestellt werden. „Die Seite der Identität, sagt er, der Uebereinstimmung und des Zusammengehens mit dem Absoluten in der creatürlichen Welt, für sich in der Einbildungskraft festgehalten, gibt die Vorstellung der Engelwelt; wie die Seite des Andersseins und der Abkehr von Gott die Vorstellung des dämonischen Reiches gibt." Also kurz und gut: Engel und Teufel könnte es nur dann geben, wenn es einen Gott gäbe; da es nun aber nach der heutigen Weltanschauung keinen Gott gibt, so kann auch von Engeln und Teufeln als Wirklichkeit keine Rede mehr sein und die Wissenschaft hat nur die Aufgabe zu erforschen, wie die Vorstellungen von Engeln und Teufeln entstanden und welches ihr Gehalt sei. Dieß ist wichtig. Wir sehen auch hier wieder, was wir bereits bei mehreren Gelegenheiten in diesem Lexicon nachgewiesen, daß wir es der modernen Weltanschauung gegenüber stets, welches Moment immer des christlichen Bewußtseins zu rechtfertigen sei, in erster Linie mit der Frage zu thun haben: „gibt es einen Gott oder gibt es keinen". Mithin brauchen wir uns jetzt nicht länger bei dem Gegenstande aufzuhalten, der uns bisher beschäftigt hat. Den Atheisten gegenüber wäre jede weitere Erörterung nutzlos, den Gläubigen aber gegenüber nach dem zuletzt Beigebrachten überflüssig. — Von Monographieen über den Teufel dürften zu nennen sein: Psellus (ein griech. Gelehrter und Mönch in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts), de operat. daemon. dialogus, gr. et lat. ed. Gilb. Gaulminus, Par. 1615, Hasenmüller, Kilon. 1688 und Boissonode, Narimb. 1838; Acontius Jac. (ein Tridentiner aus dem 16. Jahrhundert, apostrirt im J. 1557), de stratagematibus satanae. Ed. nova Chemnitz 1791; Miaskowsky (S. J.), angeli theologice propugnati, disput. VI. Posniae 1730; Platina, de angelis et daemonibus praelectiones, Bononiae 1740; Gerbert (der berühmte Abt von St. Blasien), daemonurgia theologice expensa seu de potestate daemonum in reb. hum. deque potest. in daem. a Christo ecclesiae relicta, 1776; Sambuga, der Teufel oder Prüfung des Glaubens an höllische Geister, München 1810. [Mattes.]

Teufelsadvocat, s. Canonisation.

Teufelsanbeter, s. Jezidi.

Teufelsbeschwörung, s. Exorcismus.

Teutsches Reich, s. Reich, teutsches.

Teutsche Reichsgerichte, s. Reichsgerichte, teutsche.

Teutsche Reichsgesetze, s. Reichsgesetze, teutsche.

Teutschherrn, s. Teutschorden.

Teutschkatholiken, s. Dissidenten und Häresie.

Teutschland. Kirchenstatistik. In der Mitte von Europa gelegen, nimmt Teutschland, oder die Länder des teutschen Bundes, mit dessen Bestandtheilen wir uns hier ausschlüssig beschäftigen, nach Dr. Ungewitter: „Inbegriff des Wissenswürdigsten der Geographie aller Welttheile, Pest, Wien und Leipzig 1853, einen Flächeninhalt ein von 11,474 geogr. Quadratmeilen (ungefähr 1500 mehr als Frankreich) und zwei und vierzig und eine halbe Million Menschen sind es, die auf demselben ihre Wohnplätze finden, so daß unser teutsches Vaterland nicht nur allein in dem eigenen Welttheile, sondern sogar auf dem ganzen Planeten weitaus als eines der dichtbewohntesten Länder erscheint. Drei und neunzigtausend, einhundert und neunundfünfzig größere Ortschaften (2360 Städte, 2280 Flecken und 88,619 Dörfer, ohne die Weiler, einzelnen Höfe und Mühlen zu rechnen) bedecken den weiten Flächenraum, und an so vielen Orten sieht der Wanderer das Kreuz, das Erlösungszeichen sich in die Lüfte erheben, denn Teutschland ist, nur beiläufig eine halbe Million Juden abgerechnet, durchgehends von Christen bewohnt. — Es gab einst eine Zeit, und diese Zeit hat Jahrhunderte hindurch gewährt, wo das in sich durchaus glaubenseinige Teutschland an der Spitze der

gesammten Erde stand, indem sein erster Fürst, als rechtmäßiger Nachfolger Kaiser Carls d. Gr. betrachtet, der Schirmherr des obersten Lehrstuhles der Christenheit galt. Der äußere Glanz der Kirche in Teutschlands weiten Markungen hat diesem hohen Range auch völlig entsprochen und der gelehrte Aeneas Sylvius, nachmals Papst Pius II., hat es über sich genommen, uns Teutschlands Kirche, in der es Pfarreien gab, die an äußerem Glanze und Reichthume italienischen Bisthümern vorangingen, zu schildern. Doch Stürme und abermals Stürme sind gekommen und haben das herrliche Gebäude zu vernichten gesucht, ein Sturm hat der teutschen Kirche ihre Anhänger zu rauben versucht und ein anderer hat sie ihrer irdischen Herrlichkeit entkleidet. Die Veranlasser beider heftigen Stürme haben sich mit der Hoffnung geschmeichelt, Teutschlands Kirche gänzlich der Vernichtung preiszugeben, die Thörichten in ihrem Wahne! Nur was zufällig war, was die Zeit nur gab, das ist entrissen worden, eine Masse ihr schon längst Entfremdeter hat sich äußerlich ausgeschieden von ihr, und zeitliche Güter sind ihr geraubt worden, deren Besitz theilweise mehr Schaden als Nutzen brachte. Die teutsche Kirche, die seit den Tagen des hl. Bonifacius, ihres vorzüglichsten Apostels und Begründers, bis auf unsere Tage eine Dauer von mehr als eilf Jahrhunderten hat, besteht noch, noch dehnen sich die Wohnungen der ihr Angehörigen über sämmtliche Gauen und Bezirke des Vaterlandes hin, die Anzahl ihrer Kinder ist um ein sehr Beträchtliches größer, als die aller ihrer Gegner auf dem heimathlichen Boden, denn während der Protestantismus in allen seinen Fractionen mit Einschluß des Judenthums nur neunzehn und eine halbe Million zählt, sind dreiundzwanzig Millionen der Bewohner Teutschlands Katholiken. Sind unseren Lesern nun schon die kirchlichen Verhältnisse mehrerer anderer Länder hier in unserem Werke vorgeführt worden, so darf wohl das eigene Vaterland davon keine Ausnahme machen, ja muß sich billigerweise einer um so genaueren Beachtung erfreuen, gerade darum, weil es das Vaterland ist, so mögen aus diesem Standpuncte die Notizen gefälligst beurtheilt werden, die hier folgen sollen. — I. Kirchliche Diöcesaneintheilung überhaupt. Teutschland zählt gegenwärtig, einige exemte, d. i. dem hl. apostol. Stuhle zu Rom unmittelbar untergeordnete Bisthümer und einige apostol. Vicariate abgerechnet, neun Erzbisthümer, deren jedes eines oder einige Suffraganbisthümer unter sich hat, wodurch denn ein Bestand von neun Kirchenprovinzen sich herausstellt. — Diese Erzbisthümer mit ihren Suffraganbisthümern sind folgende: 1) Wien, in Oestreich, Erzbisthum, Suffragane: Linz und St. Pölten. 2) Salzburg, Erzbisthum, Suffragane: Trient, Brixen, Lavant, mit dem Sitze St. Andrä im Lavantthale, Gurk, mit dem Sitze zu Klagenfurt in Kärnthen, Seckau, mit dem Sitze zu Gratz in Steiermark, Leoben, zwar mit eigener Diöcesancircumscription aber unter der Verwaltung des Oberhirten von Seckau (Gratz). 3) Görz, Erzbisthum in Illyrien, Suffragane: Die vereinigten Bisthümer Triest und Capodistria mit dem Sitze des Oberhirten zu Triest, Parenzo und Pola, gleichfalls vereinigt, mit dem Sitze des Oberhirten zu Parenzo, Laibach. 4) Prag, Erzbisthum in Böhmen, Suffragane: Leitmeritz, Königgrätz, Budweis. 5) Olmütz, Erzbisthum in Mähren, mit der Suffragankirche Brünn. 6) München-Freysing, Erzbisthum in der bayerischen Provinz Oberbayern, Suffragane: Augsburg, Regensburg, Passau. 7) Bamberg, Erzbisthum in der bayerischen Provinz Oberfranken, Suffragane: Eichstädt, Würzburg, Speyer. 8) Cöln, Erzbisthum in den preußischen Rheinlanden, Suffragane: Münster, Paderborn, Trier; endlich 9) Freiburg, Erzbisthum im Großherzogthume Baden, Suffragane: Mainz, im Großherzogthume Hessen, Rottenburg, im Königreiche Württemberg, Limburg, im Herzogthume Nassau und Fulda, im Churfürstenthume Hessen, letztere Kirchenprovinz die oberrheinische genannt. Außer dem Bereiche dieser neun Kirchenprovinzen, welche, soferne wir die vereinigten Diöcesen: Triest-Capodistria und Parenzo-Pola jedesmal nur als eine

Diöcese erscheinen lassen, die Gesammtzahl von 37 Diöcesen ergeben, zählt Teutschland noch drei Bisthümer, welche exemt sind: Breslau, in Schlesien, Hildesheim und Oßnabrück, im Königreiche Hannover, ferner vier apostolische Vicariate: Luxemburg, Sachsen, mit dem Sitze des apostol. Vicars, der, wie jener von Luxemburg ein Bischof in partibus infidelium ist, zu Dresden, Anhalt, die Fürstenthümer dieses Namens umfassend, das nordische Vicariat mit dem Hauptorte Hamburg, die Gläubigen der drei freien Städte, Holsteins und Meklenburgs umfassend, unter der Verwaltung des Oberhirten von Oßnabrück, endlich die unter dem Oberhirten von Breslau stehende Delagation von Brandenburg und Pommern, deren Hauptort die preußische Hauptstadt Berlin ist, so daß die Gesammtzahl aller kirchlichen Haupt-Bezirke auf fünfundvierzig geht, in denen bei vollständiger Besetzung aller Oberhirtenstühle 42 rechtmäßige Nachfolger der Apostel die Gläubigen weiden. — II. Mitarbeiter des Bischofs in seinem Oberhirtenamte in seiner nächsten Umgebung. Die kleine Anzahl der Oberhirten Teutschlands macht, daß sie Mitarbeiter nothwendig haben, und zwar Mitarbeiter, deren Anzahl mit der Größe des zu bebauenden Weinbergs völlig im Einklange steht. Viele dieser Mitarbeiter sind in der unmittelbaren Nähe des Oberhirten thätig, andere, noch zahlreichere, in weiteren Kreisen. Jeder Oberhirt Teutschlands, Erzbischof oder Bischof, hat einen Verein von berathenden Priestern zur Seite, die man in ihrer Gesammtheit, je nach der hierarchischen Stellung des Oberhirten, dem sie zur Seite stehen, ein Metropolitan- oder ein Cathedralcapitel nennt. Unsere Aufgabe ist es nicht, von der Entstehung und Ausbildung, von den Gerechtsamen dieser Capitel zu sprechen (vgl. darüber die betreffenden Artikel, und insbesondere den Art. Concordate). Wir reden von dem, was besteht. Die Zahl der Mitglieder der einzelnen Metropolitan- und Cathedralcapitel in Teutschland ist sehr verschieden. Obenan steht nach Maßstab dieser Zahl weit: das Metropolitancapitel von Olmütz in Mähren. Es zählt 23 Stellen nach dem uns vorliegenden Diöcesan-Schematismus von 1852, von denen jedoch eine Stelle gewöhnlich als erledigt aufgeführt wird. Nächst Olmütz folgen nach der Zahl der Capitulare: Wien, Prag, Salzburg, München-Freysing, Bamberg, Cöln, Breslau, zusammen sieben erzbischöfliche und bischöfliche Kirchen, deren jede ein Capitel von 12 Capitularen hat. Weiterhin begegnen uns: die zehn Kirchen: Augsburg, Regensburg, Passau, Eichstädt, Speyer, Würzburg, Trier, Paderborn, Münster, Laibach, jede mit 10 Capitularen, ferner: die drei Kirchen: Königgrätz, Gurk, Brixen, jede mit 8 Capitularen, weiters die vierzehn Kirchen: Triest mit ihrer Con-Cathedrale Capodistria, Budweis, Görz, Seckau, Trient, Hildesheim, Oßnabrück, Freiburg, Mainz, Rottenburg, Linz, St. Pölten, jede mit 7 Capitularen, dann die Kirchen: Leitmeritz, Lavant, Brünn, Limburg, mit je 6 Capitularen, endlich: Fulda, Parenzo und seine Con-Cathedrale Pola, jede mit 5 Capitularen, zusammen also an 42 Kirchen 361 Capitularstellen, wie sie theils in älteren, theils in den neueren Concordaten mit den einzelnen Regierungen stipulirt sind und wie Verfasser dieses durch die Vergleichung jener mit den neuesten Schematismen wahrgenommen hat. — Jedes Capitel bildet einen Körper, der unter seinen eigenen Gliedern selbst wieder die höheren Vorgesetzten für das Ganze hat. Die Zahl dieser Vorgesetzten steht im Verhältniß mit der Zahl der Mitglieder überhaupt. Das zahlreichste teutsche Capitel, das hochwürdig getreue Metropolitancapitel von Olmütz hat vier Dignitäten, oder Großwürden, sie sind: das Decanat, die Propstei, das Archidiaconat, und das Amt des Scholasters. Das Metropolitancapitel zu Salzburg hat gleichfalls unter seinen Capitularen vier Dignitäre: Propst, Dechant, Scholasticus, Custos; andere wie z. B. Linz, St. Pölten u. s. w. haben drei Dignitäten: Propst, Dechant, Scholasticus; die acht bischöfl. Kirchen des Königreichs Bayern, sowie die fünf im Umfange des Königreichs Preußen innerhalb Teutsch-

lands bestehenden Hauptkirchen haben einen Propst und einen Dechant, endlich: Freiburg, Rottenburg, Limburg, Mainz, Fulda, Hildesheim und Oßnabrück nur einen Dechant an der Spitze. In Oestreich und Preußen einige Ehrendomherrn bei jedem Capitel, die wir aber hier übergehen, weil sie zugleich Professoren, Pfarrer u. s. w. sind. Der Gottesdienst an der Hauptkirche einer Provinz soll erhaben sein, er soll gar nichts zu wünschen übrig lassen. An den meisten der Hauptkirchen Teutschlands findet eine Dotation statt, vermöge welcher neben den bischöflichen oder erzbischöfl. Räthen, die sich zur Sitzung versammeln (Capitularen) auch noch andere Priester sich befinden, sie werden nach dem neuesten Concordatausdrucke: Präbendaten genannt. — Die Zahl dieser Präbendaten ist bei den einzelnen erzbischöfl. und bischöfl. Hauptkirchen eben so verschieden, als jene der Capitulare selbst. Olmütz, die Metropole Mährens, behauptet auch hier den Rang, und wir werden durch den schon beregten Diöcesanschematismus belehrt, daß das Collegium dieser Präbendaten, hier Vicare, wie früher allenthalben in Teutschland genannt, sich auf 12 Mitglieder erstrecke. Die Metropole Salzburg hat 10 solcher Präbendaten, die preußischen Bisthümer: Cöln, Breslau, Münster haben jedes 8 derselben, dreizehn andere teutsche Hauptkirchen: nämlich die acht bayerischen, ferner Trier, Paderborn, Freiburg, Rottenburg und Görz, jede 6. Die Kirchen: Mainz, Fulda, Linz, Hildesheim, jede 4 derselben, Leitmeritz 3, endlich Lavant und Limburg jede 2 solcher Präbendaten, was zusammen für 25 Kirchen 152 solcher Präbendatenstellen ergibt. — Mancher mitunter sehr ansehnlichen Hauptkirche haben wir noch nicht erwähnt in dieser letzten Beziehung, es geschah, weil uns die verschiedene Benennung der hier angestellten Priester zweiten Ranges davon abhielt, so hat Prag neben dem Metropolitancapitel an seiner Hauptkirche noch 13 Priester, es sind zwei Curaten, 2 Pönitentiare, 3 Vicaristen, 6 Psalteristen; Wien hat an seiner Hauptkirche noch 3 Curaten, 2 Prediger, 4 Cooperatoren, 2 Leviten; Brünn hat bei seiner Hauptkirche neben dem Cathedralcapitel noch 3 Curatvicare und 2 Capläne und so ähnlich bei den übrigen Kirchen, so daß im Ganzen die Anzahl dieser Priester des zweiten Ranges allenthalben fast jener des ersten Ranges, oder der eigentlichen Capitulare gleichkommt. — Um nicht in die Nothwendigkeit versetzt zu werden, eine Nachholung zu machen, die an keinem Orte der von uns noch zu machenden Mittheilungen schicklichen Platz finden könnte, möge hier die Nachricht über die noch in Teutschland bestehenden Collegiatstifte stehen, wir sagen: über die noch bestehenden. Ihre Anzahl war früher sehr groß und jede, etwas beträchtliche Stadt hatte eines oder einige derselben. Die bis auf unsere Tage aus den Stürmen herübergekommenen oder die wieder neuerdings gegründeten mögen hier mit ihrem Bestande genannt werden: 1) Das Collegiatstift zu Aachen. Den Gottesdienst in der Marienkirche, dem Denkmale der Kindlichkeit des großen Kaisers von Europa gegen die Gottesmutter besorgend, zählt dieses Stift mit Einschluß eines Propstes 7 Stiftsherrn sowie 8 Stiftsvicare — den Ersteren kommen einige Ehrenstiftsherrn zu. 2) Das Collegiatstift Bautzen in der oberen Lausitz, 9 kathol. Canonicate, deren erstes, das Decanat, zur Zeit der apostol. Vicar von Sachsen innehat. Ferner in der Erzdiöcese Prag drei Collegiatstifte, nämlich: Wyssehrad mit einem Propst, Dechant, und 6 Canonicaten, Altbunzlau mit einem Propst, Dechant und 3 Canonicaten, bei beiden noch einige Ehrencanonicate, und Allerheiligen mit Propst, Dechant und 6 Canonicaten. Die Erzdiöcese Olmütz in Mähren besitzt ein Collegiatstift zu Kremsier mit 8 Canonicaten, mehreren Ehrencanonikern und 4 Vicarien. Die Suffragankirche in Brünn in demselben Mähren hat ein Collegiatstift zu Nicolsburg, zum hl. Wenzel genannt, mit Propst, Dechant und 4 Canonicaten, sowie einigen Ehrencanonicaten. Die Erzdiöcese München-Freysing in Bayern hat vorerst ein Collegiatstift in der Hauptstadt, zum hl. Cajetan genannt, mit Propst, Dechant, 6 Canonicaten, 4 Ehrencanonikern sowie 6 Chorvicaren, eigenem Stiftsprediger, der zugleich Ehrencanoniker ist und eigenem Stiftsceremoniar, dann noch in der Erzdiöcese: die Collegiatstifte Laufen und Titlmoning, jedes

mit 1 Stiftsdechant, 3 Curat- und 1 Incurat Can. Provisor; auch hat die Diöcese Regensburg noch 2 Collegiatstifte a. U. L. Fr. zur alten Capelle, mit 1 Dechant, 5 Canonikern und 6 Chorvicaren, b. zu beiden hl. Johannes (Evang. und Bapt.) mit 1 Dechant, 2 Canonikern und 3 Chorvicaren, und endlich noch 3 solche Stifte im Bisthume Gurk: Maria Saal, Straßburg und Friesach zusammen 18 Pfründen, im Ganzen also fünfzehn. Das ist der Bestand der Collegiatstifte von Teutschland in unseren Tagen. Wir gehen über zu einer anderen Rubrik. — III. Mitarbeiter des Bischofs in seinem Oberhirtenamte in seiner entfernteren Umgebung. Hier führt uns die Ordnung unserer Darstellung auf die Nothwendigkeit hin, unsere Leser auf eine uralte Praxis in der Kirche hinzuweisen, auf jene Praxis nämlich, nach welcher die Oberhirten das große Gebiet, das der Herr ihrer Wahrnehmung anheimgegeben, in mehrere kleine Gebiete theilten, und so ihre bischöfliche Diöcese in Priesterdiöcesen getheilt haben, in Priesterdiöcesen nämlich, die unter dem Namen Pfarreien bekannt sind. Das Pfarrsystem ist durch ganz Teutschland ausgedehnt und die Zahl der selbstständigen Priesterstationen ist eine sehr große sonach. Wir haben es unternommen, da uns fast sämmtliche Diöcesanschematismen von den letzten Jahren, wie wir unten bei der Gläubigenzahl einer jeden Diöcese bemerken werden, vorlagen, eine Uebersicht vorzulegen, und zwar führen wir der leichtern Uebersicht wegen vor: a. Diöcesen, deren Pfarreienzahl über 300 hinausgeht. Augsburg 823. Freiburg 801. Cöln 745. Trier 705. Rottenburg 652. Breslau, ohne die Delegatur von Brandenburg und Pommern 498. Regensburg 463. Würzburg mit Einschluß seiner 18 Curatien 424. München-Freysing mit Einschluß seiner 61 Vicariate 422. Wien 416. Olmütz 396. Paderborn 394. Prag 375. Brünn 372. Münster 354. Linz mit Einschluß seiner 46 Vicariate 340. St. Pölten 316. Leitmeritz 308. b. Diöcesen, deren Pfarreienzahl zwischen 300 und 100 steht. Gurk (Klagenfurt) 278. Königgrätz 270. Budweis 261. Das apostol. Vicariat Luxemburg 236. Seckau (Gratz) 214. Speyer 206. Eichstätt 201. Brixen 193. Laibach mit Einschluß seiner 48 Vicariate 189. Görz 182. Bamberg 181. Lavant 169. Salzburg mit seinen selbstständigen Localien und Vicariaten 165. Leoben 155. Mainz 154. Passau 149. Limburg 147. Trient 143. Endlich c. Diöcesen, deren Pfarreienzahl unter 100 steht. Osnabrück 90. Hildesheim 82. Die vereinigten Kirchen Triest-Capodistria 79. Fulda 78. Die vereinigten Kirchen Parenzo-Pola 47. Das apostol. Vicariat Sachsen 21. Die Delegation Berlin für Brandenburg und Pommern 12. Das nordische Vicariat, soweit es Teutschland angehört 7. Endlich das apostol. Vicariat Anhalt 2 Pfarreien. — Die Gesammtsumme ist sonach: 12,714 Pfarreien oder selbstständige Priesterstationen. Doch keineswegs ist mit der Angabe dieser Anzahl noch der ganze Curatpriesterstand erschöpft, d. i. jener Stand, der vorzugsweise mit der Seelsorge betraut ist, noch müssen wir vieler anderen Priester gedenken, welche in den Diöcesen Teutschlands leben und wirken. Kein Priester, dem da die bischöflichen Hände aufgelegt sind, wird sogleich bei seinem Austritte aus einer der Pflanzschulen des Vaterlandes, von denen wir später Meldung thun werden, zu einem selbstständigen Seelsorgerposten berufen, oft dehnt sich die Gläubigenzahl einer einzigen Pfarrei auf mehrere Tausende aus, manchmal zwar vereint in einem einzigen Orte, öfter aber noch getrennt durch weite Markungen, wohnend in verschiedenen Ortschaften, in einzelnen Weilern, Mühlen, Höfen u. s. w., da hat denn der Priester, dem eine so ansehnliche Gläubigenzahl auf einem weiten Raume zerstreut anvertraut ist, Mitarbeiter nöthig, und es sind diese Mitarbeiter die jüngern Priester in der Regel, Priester, die erst den Wirkungskreis der Seelsorge angetreten haben. Diese Priester sind nach der gewöhnlichen Benennung Kapläne, wenn ihnen außer der Pfarrkirche die Besorgung einer Nebenkirche, d. i. einer Schloßkirche, Filialkirche u. s. w. anvertraut

ist, oder sie sind Cooperatoren, wie diese Benennung in mehreren Diöcesen durchgängig den Hilfspriestern zukommt, an andern Orten aber sich bloß auf den Hilfspriester eines etwa erkrankten oder alterschwachen Pfarrers beschränkt, oder sie sind Vicare, d. i. Stellvertreter, wie diese Benennung in Westphalen und andern Gegenden häufig in Schematismen gelesen wird, oder sie sind Beneficiaten, Inhaber einer Pfründe, welche die Wohlthätigkeit vorzugsweise gestiftet hat, d. i. jene Wohlthätigkeit, die entweder einem kleinen Orte, einer Capelle u. s. w., den Vortheil der Feier des hl. Meßopfers zuwenden will oder einem Theile der Bewohner oder endlich selbst dem Inhaber sich als solche zeigen will, weßhalb auch unter allen diesen verschiedenen Benennungen teutsche Priester zu Tausenden in den öffentlichen Verzeichnissen gelesen werden. — Um dem Leser einen Begriff von der großen Anzahl auch dieser Stellen allerwärts zu geben, haben wir es unternommen, so weit es die vor uns liegenden Documente erlaubten, einen Ueberblick wenigstens von den bedeutendsten Diöcesen zu geben. — Das Erzbisthum München-Freysing, das reichste Bisthum rücksichtlich dieser Stellen zweiter Classe zählt 388 Beneficien, 192 Cooperaturen und 205 Coadjutorien, zusammen also allein 785 Stellen dieser Art. Das Erzbisthum Cöln zählt nach dem Handbuche 1850 gegen 560 Vicarien und Kaplaneistellen, resp. Beneficien. Das Bisthum Münster hat, wie sich Referent dieses die Mühe nahm, aus dem Adreßbuche von 1845 auszuzählen, nicht weniger als 512 Vicare, Kapläne, Cooperatoren und Primissarien. Das Bisthum Regensburg zählt nach dem Schematismus von 1852 über 500 Stellen dieser Art, nämlich 363 Cooperaturen erster und zweiter Classe und dazu noch 142 Beneficien. Das Erzbisthum Olmütz hat nach dem Schematismus von 1852, wie Verfasser zusammengezählt hat, 189 Localkaplaneien, mehrere Schloßkaplaneien und 458 andere Kaplaneien und Cooperaturen. Das Bisthum Augsburg hat neben seinen Pfarrern noch 254 Kapläne und Hilfspriester, sowie 203 Beneficiaten. Das Erzbisthum Freiburg hat 230 Kaplaneien und 133 Beneficien, zusammen also 363 Stellen dieser zweiten Gattung. Das Bisthum Laibach hat unter den verschiedenen Benennungen, Localkaplaneien, andere Kaplaneien, Cooperaturen, Beneficien u. s. w. 387 solcher Stellen. Das Bisthum Breslau hat 279 und endlich das Bisthum Würzburg 195 Kaplaneien und 53 Beneficien, zusammen 248 solcher Stellen, so daß, wenn wir nur diese zehn Diöcesen, die wir im Namen Aller anführen, ins Auge fassen wollen, schon über 4700 solcher Stellen herauskommen, welche Anzahl bei fortgeführter specifischer Angabe aller übrigen Diöcesen die Anzahl der Pfarreien selbst, wo wir eine Summe von 12,714 gesetzt haben, erreichen würde. — Um unseren Lesern auch hier eine Rechtfertigung zu geben, wo wir sagten, daß es Pfarreien in Teutschland gebe, deren Gläubigenzahl mehrere Tausende betrage, haben wir es unternommen, auch hier eine Zusammenstellung der größten zu machen, und wir führen solche an, deren Pfarrkinderzahl über zehntausend hinaus geht. Die Pfarrei im Schottenfeld zu Wien nach der Wiener Kirchenzeitung von 1850, nach der hier alle hieher gehörigen Pfarreien Wiens angegeben sind 32,411. Reindorf bei Wien 24,485. Die Pfarrei St. Hedwig in Berlin an 24,000. Die Pfarrei St. Peter zu München 24,000. Die Pfarrei Margaretha zu Wien 22,740. Die Pfarrei in der Alser-Vorstadt ebendaselbst 22,312. Die Pfarrei auf der Wieden ebendaselbst 21,666. Die Pfarrei St. Ulrich zu Wien 20,838. Die Pfarrei von Gumpendorf ebendaselbst 20,500. Die Pfarrei von Lichtenthal ebendaselbst 19,892. Die Pfarrei von St. Stephan oder die Metropolitanpfarrei daselbst 18,669. Die Pfarrei in der Josephsstadt daselbst 17,969. Die Pfarrei St. Leopold allda 17,405. Die Pfarrei auf der Landstraße daselbst 16,000. Die Pfarrei in der Rossau daselbst 15,106. Die Pfarrei zum hl. Geist in München 15,000. Die Pfarrei in der Laimgrube zu Wien 14,536. Die Pfarrei bei der Metropolitankirche zu München 14,000. Die Pfarrei Matzleinsdorf in Wien 13,567. Die

Pfarrei Pilsen in Böhmen 13,340 schon im Jahre 1845. Die Pfarrei in der Mariahilfs-Vorstadt in Wien 12,541. Die Pfarrei St. Joseph in der Leopoldstadt zu Wien 12,608. Die Pfarrei auf der Prater-Straße zu Wien 11,960. Die Pfarrei St. Carl in Wien 11,831. Die Pfarrei St. Andreas in Grätz 11,273. Die Pfarrei Meidling bei Wien 10,519. Die Pfarrei Elberfeld in Rheinpreußen 10,117 nach dem Handbuche von Cöln 1850. Die Pfarrei Erdberg in Wien 10,073. Die Pfarrei St. Bonifaz in München 10,000. Die Pfarrei bei der Cathedralkirche zu Regensburg 10,813 nach dem Schematismus von 1852. Die Pfarrei St. Nicolaus zu Eger in Böhmen 11,457 schon im Jahre 1845. Die Pfarrei Graslitz in Böhmen 11,981 schon im Jahre 1845. Die Pfarrei Warnsdorf in Böhmen 11,791 schon im Jahre 1845. St. Martin zu Amberg 10,112. Die Stadtpfarrei Frankfurt a. M. 10,000. Zusammen also über dreißig Pfarreien, deren Seelenzahl über eine Myriade hinausgeht, wobei es noch mehrere andere gibt, deren Gläubigenzahl dieselbe zunächst erreicht, wie z. B. die Pfarrei in der Au bei München mit 9774, die Pfarrei bei der Cathedralkirche zu Würzburg mit 9555 Seelen, so daß leicht ein halbes hundert von solchen Pfarreien in Teutschland aufgeführt werden könnte, deren Pfarrkinderzahl mit manchem Bisthume aus einem Nachbarlande verglichen werden könnte. — Welch großes Gebäude nur in einem einzigen Lande der Erde, und dazu noch in einem Lande, das sich nicht durch großen Umfang auszeichnet, noch auch den vollen Ruhm der Bewahrung des übermachten Glaubens in seiner Vollständigkeit für sich in Anspruch nehmen kann, da Tausende und Tausende aus seinen Ortschaften dennoch gefunden werden, deren Bewohner im Laufe der Zeit Schiffbruch gelitten haben. Wie werden die Oberhirten, auch mit Hilfe der, ihnen zur nächsten Seite stehenden, zur Gesammtregierung ausgewählten Priester den ganzen weiten Schauplatz überschauen können? Auch hiefür hat die menschliche Klugheit Mittel ersonnen. Jede teutsche Diöcese hat gewisse Mittelpersonen unter dem Curatclerus selbst, die, wenn auch, wie ihre Amtsbrüder Pfarrer, doch in einer Beziehung über ihnen stehen, indem sie den Uebergang von dem über das weite Diöcesangebiet hingestreuten Seelsorgerstande zu ihrem Oberhirten vermitteln. Dieses ist jene Einrichtung, nach der wir alle teutschen Diöcesen in Decanate getheilt finden. — Die Anzahl dieser Decanate, denen man in der Diöcese Breslau den Namen Archipresbyterate, in Böhmen aber den Namen Vicariate gibt, beläuft sich in den Tagen der Gegenwart auf 1077, sie haben ihre Namen von Landstädten, überhaupt von den bedeutendsten Orten der Diöcese. Die Betheiligung der einzelnen Diöcesen an dieser Gesammtzahl ist folgende: Breslau 84. Olmütz 54. Cöln 44. Prag 43. Augsburg 40. Freiburg 39. Paderborn 37. Budweis 37. Brünn 36. München-Freysing 36. Trient 35. Königgrätz 31. Regensburg 31. Würzburg 30. Rottenburg 29. Seckau 28. Brixen 27. Linz 26. Trier 26. Wien 24. Leitmeritz 23. St. Pölten, Laibach, Lavant, Bamberg, Münster, jedes 20. Salzburg 19. Passau 18. Gurk, Eichstädt, Mainz, jedes 17. Leoben 16. Görz, Limburg, jedes 15. Triest-Capotistria 14. Luxemburg 13. Hildesheim 12. Speyer 11. Fulda 10. Osnabrück 7. Parenzo-Pola 6. Zusammen 41 Diöcesen, welche die genannte Einrichtung haben, während die geringe Pfarreienzahl der 4 übrigen Bezirke (der Delegation Berlins, Sachsens, des Nordens und Anhalts) sie noch überflüssig macht. — Ein Clerus, der so zahlreiche Stellen zu besetzen hat, muß, da er, wie jede menschliche Gesellschaft aus Gliedern besteht, die Wanderer nur hier sind, auch Anstalten besitzen, aus denen sich seine von Jahr zu Jahr lichtenden Reihen wieder ergänzen können. Daher: IV. Anstalten in Teutschland behufs des Nachwuchses des Clerus. (Knabenseminare, theologische Lehranstalten, Priesterseminare.) Um ein Diener des Herrn nach ganzem Umfange des Wortes zu sein, braucht es mehr als die Welt uns bieten kann, es braucht da einen Glauben, der nicht erst von heute und gestern her seinen Anfang genommen, es braucht

eine Wissenschaft, die mit der Afterwissenschaft der Welt in die Schranken zu treten vermag, es braucht einer Ueberzeugung, der da die hohlen Phrasen der Zeit umsonst nachstreben; Alles dieß kann aber nur die Erziehung geben, und zwar nur die christliche Erziehung. Soll die Erziehung, welche die katholische Kirche dem Nachwuchse ihrer Diener zu verbürgen die Pflicht hat, eine nach vorbezeichneten Andeutungen christliche sein, dann muß das Vaterland Anstalten darbieten, wo die Möglichkeit einer solchen dreifachen Erziehung ist. Es müssen Anstalten sein, wo der Glaube gesichert ist, jener Glaube, der oft von ruchlosen Herzen schon der zarten Jugend geraubt wird, es müssen Anstalten sein, wo die Wissenschaft erlangt werden kann und zwar von jenem Standpuncte aus, von welchem jede Wissenschaft allein Geltung hat, vom Standpuncte der Allgemeinheit aus und vom Standpuncte ihrer Convergenz zur Urwahrheit, endlich es müssen Anstalten sein, in denen Mannesreife in der Wissenschaft möglich ist, jene Mannesreife nämlich, gestützt auf vorbemerkte doppelte Basis, die allein den Priesterstand in der katholischen Kirche zu einem süßen Stand macht. Das teutsche Vaterland hat Anstalten, wo schon der Knabe, an welchem man Unverdorbenheit, Sittsamkeit und Neigung zum geistlichen Stande bemerkt, seine Aufnahme und weitere Fortbildung findet, es hat Anstalten, wo der sich der Wissenschaft aller Wissenschaften hingebende Jüngling seine Wahl, daß er sich nämlich den theologischen Studien hingegeben, gerechtfertigt sieht mittelst der Koryphäen der Wissenschaft, die ihn bekannt machen mit allen Tiefen derselben und mit der wirklichen Ueberlegenheit derselben über alle andern Wissenschaften, — endlich, es hat Anstalten, in denen derjenige, der es über sich gebracht hat, den Geheimnissen der Worte des Herrn: Nicht ihr habt mich berufen, sondern ich habe euch berufen u. s. w. mit Frucht nachzulauschen, endlich das Ziel seiner langjährigen Bestrebungen, durch seine eigene besonders erforderte Mitwirkung mittelst der Auflegung der bischöflichen Hände finden kann. — Noch haben wir, bevor wir zur Darlegung des Bestandes der einzelnen Anstalten übergehen, behufs des Nachwuchses des Clerus eine Bemerkung zu machen. Teutschland hat bereits viele Knabenseminare, doch es ist kein Alumnus oder Convictor dieser Knabenseminare zum geistlichen Stande verpflichtet, Teutschland hat theologische Lehranstalten, den Studierenden derselben ist es unbenommen, sich auch einer andern Wissenschaft zu widmen, endlich Teutschland hat Priesterseminarien. — Der Oberhirt legt nur seiner Zeit Jenen die Hände auf, die freiwillig vor dem Altare erscheinen. — a. Knabenseminare in Teutschland. Der leichtern Uebersicht wegen hat es uns geeigneter geschienen, diese Knabenseminarien nach den einzelnen Bundesstaaten vorzuführen und wir beginnen mit Bayern. Das Königreich Bayern besitzt zur Zeit elf Knabenseminare und zwar für die Erzdiöcese München-Freysing eines zu Freysing, welches im Studienjahre 1850/51 68 Zöglinge gezählt hat, ferner eines zu Landshut, sowie noch ein anderes bei der Benedictiner-Abtei Scheyern, welcher Orden auch ein Knabenseminar bei der Abtei St. Stephan zu Augsburg, für diese Diöcese, sowie bei der Abtei Metten für die Diöcese Regensburg leitet, welches letztere Seminar im Studienjahr 1851/52 153 Zöglinge gezählt hat. Die Diöcese Passau hat ein Knabenseminar in der bischöflichen Hauptstadt und es ist rücksichtlich der Zahl der Zöglinge das ansehnlichste in ganz Bayern, indem es im J. 1851 nicht weniger als 183 derselben gezählt hat. Die Diöcese Eichstädt hat ingleichen ein Knabenseminar von 52 Zöglingen nach dem Schematismus von 1852, nicht minder die Diöcese Speyer ein solches von 61 Zöglingen nach dem Diöcesanschematismus von 1852. Die Diöcese Würzburg hat zwei Knabenseminare, das eine zu Aschaffenburg 48, das andere zu Münnerstadt im dortigen Augustinerkloster 38 Zöglinge, beide zusammen also 86 Zöglinge zählend, endlich besitzt Bamberg das Aufsees'sche Seminar, das zum wenigsten nach dem Willen seiner Stifter theilweise hieher gerechnet werden kann. — Preußen. Nicht minder als in Bayern ist auch in den fünf hieher gehörigen Diöcesen Preußens für den

ersten Unterricht der sich dem geistlichen Stande widmenden Jugend gesorgt. Die Diöcese Münster hat zwei Knabenseminare, eines in der bischöflichen Hauptstadt: Collegium Ludgerianum genannt, das andene zu Gäsdonk Collegium Augustinianum genannt, 1851, 37 Zöglinge, Paderborn besitzt ein bischöfliches Knabenconvict. Trier deßgleichen in der Hauptstadt, welches 112 Zöglinge gezählt hat im J. 1851. Für die Erzdiöcese Cöln ist ein solches in Neuß schon längere Zeit vorbereitet; 24. Nov. 1852 feierlich eröffnet worden, sowie Breslau in kurzer Zeit ein solches erhalten wird, für welches bedeutende Stiftungen und Schenkungen, unter Anderen von dem jüngst verblichenen hochseligen Cardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock gemacht worden sind, während schon in allerneuester Zeit, 29. Sept. 1852, ein solches zu Berlin eröffnet wurde. Was die teutschen Provinzen Oestreichs betrifft, so besteht ein solches zu Grätz, das 84 Zöglinge zählt. Laibach hat ein solches, Collegium Aloysianum genannt, 1850 mit einem Bestande von 39 Zöglingen. Brixen hat ein Chorschülerinstitut, Kassianeum genannt, mit 24 Zöglingen, sowie Salzburg ein solches Institut unter dem Namen Collegium Borromaeum besitzt. In der Diöcese St. Pölten ist ein Studentenconvict zu Krems, und nach öffentlichen Berichten soll in neuester Zeit von zwei teutschen Bischöfen die Leitung ihrer Knabenseminare den PP. Jesuiten übergeben worden sein, nämlich von dem Bischofe zu Linz ein solches in seiner bischöflichen Hauptstadt und von dem Bischofe zu Leitmeritz aber ein solches zu Poliz, was alles zusammen beweist, daß auch allenthalben in Oestreich der Drang ist, solche Institute ins Leben zu rufen, welche der Kirche von der verderbten Aftererziehung unabhängige und darum auch wirklich treue einstige Diener zu verleihen vermögen. — Was endlich die kleineren Staaten Teutschlands betrifft, so ist bereits unter dem Artikel „Seminarium, clericalisches“ hingewiesen worden, was hievon im Königreiche Würtemberg besteht und im Großherzogthum Baden bestanden hat, d. i. was gewissermaßen dazu gerechnet werden konnte, die Convicte an den kathol. Gymnasien zu Ehingen und Rottweil, und das Convict zu Freiburg in Baden. Auch die Diöcese Limburg im Herzogthume Nassau besitzt ein erst neuerlich errichtetes Knabenseminar, wie wir dessen schon unter dem Artikel „Seminarium, clericalisches“ erwähnt haben. Alles zusammen genommen sind also in diesem Augenblicke schon mehr als fünfundzwanzig dieser Anstalten, in denen weit über tausend Zöglinge ihre Bildung erhalten, welche Anzahl sehr bald rasch fortschreiten dürfte, da z. B. das Knabenseminar zu Metten allein für die Aufnahme von 200 Zöglingen berechnet ist. — b. Theologische Lehranstalten. Da der Priester seine Religion wissenschaftlich kennen muß, theils der eigenen Ueberzeugung wegen, theils auch, um in Wahrheit jedem andern ihm gegenüber stehenden Standesgenossen ein Lehrer zu sein, so müssen Anstalten vorhanden sein, wo die Lehre der Kirche wissenschaftlich gelehrt wird und dieses sind die theologischen Lehranstalten in den einzelnen Diöcesen. Die theologischen Lehranstalten in Teutschland zerfallen in drei Abtheilungen, a) Theologische Facultäten an den Hochschulen. Solcher besitzt das Vaterland zur Zeit zehn *), sie sind aber der alphabetischen Reihenfolge nach: Bonn, Breslau, Freiburg, Grätz, München, Olmütz, Prag, Tübingen, Wien, Würzburg; sodann b) die theologischen Facultäten an den Lyceen zu Amberg, Bamberg, Dilingen, Eichstädt, Freysing, Laibach, Linz, Klagenfurt, Münster, Paderborn, Passau, Regensburg, Salzburg, Trient; endlich c) die eigentlichen theologischen Lehranstalten zu Brünn, Budweis, Leitmeritz, St. Pölten, Triest; denen die in neuester Zeit zu Mainz 1851 errichtete theologische Lehranstalt beizuzählen ist, so daß mit Einschluß jener Anstalten, wie Fulda, Hildesheim, Trier, Luxemburg,

---

*) Wir lassen hier Gießen weg, da diese Facultät zu bestehen aufgehört hat, vgl. den Art. „Seminarium, clericalisches.“

wo der theologische Unterricht mit den Seminarien verbunden ist, überall ein wissenschaftlicher Unterricht in der katholischen Theologie ertheilt wird. — c) Priesterseminare. Das teutsche Vaterland zählt gegenwärtig 38 Priesterseminare, die zunächst für die Bildung des Säcularclerus berechnet sind, so wie für die einzelnen Diöcesen, aus denen das katholische Teutschland besteht. — Wir wollen uns hier wieder der alphabetischen Reihenfolge bedienen, und den Namen der Orte sowie den Bestand der Alumnen, aus den allerletzten Jahren entnommen, mittheilen: 1) Bamberg 18 Alumnen. 2) Breslau 43. 3) Brixen 87. 4) Brünn 65. 5) Budweis 100. 6) Cöln 50. 7) Dilingen, Seminar für die Diöcese Augsburg 43. 8) Eichstädt 63. 9) Freiburg 35. 10) Freysing, für die Erzdiöcese München-Freysing 64. 11) Fulda 16. 12) Görz, Generalseminar für Illyrien 100. 13) Grätz 78. 14) Hildesheim, für das gesammte Königreich Hannover 12. 15) Klagenfurt, für die zwei Diöcesen Gurk und Lavant 48. 16) Königgrätz 107. 17) Laibach 61. 18) Leitmeritz 100. 19) Limburg 10. 20) Linz 80. 21) Luxemburg. 22) Mainz 7. 23) München, das Georgeaneum für verschiedene Diöcesen Bayerns 60. 24) Münster 45. 25) Olmütz 104. 26) Paderborn 50. 27) Passau 110. 28) St. Pölten 47. 29) Prag 132. 30) Regensburg 77. 31) Rottenburg 35. 32) Salzburg 57. 33) Speyer 12. 34) Trient 137. 35) Trier 50. 36) Triest. 37) Wien 78. 38) Würzburg 66. — Zusammen also, wie vorstehender Conspect anschaulich macht, und wie diese hier angegebenen Zahlen im Durchschnitte beweisen, mehr oder minder auch bei jenen Diöcesen, wo keine Schematismen des letzten Jahres erschienen sind, oder wo es uns nicht möglich war, dieselben zu erhalten, 2300 junge Männer, welche, als im letzten Stadium ihrer Ausbildung zur schwersten aller Bürden, die es unter der Sonne geben kann, mögen bezeichnet werden. — d) Bei allen diesen Anstalten angestellte Säcularpriester. Daß diese Anstalten die Thätigkeit von Hunderten von Säcularpriestern erfordern, dürfte Jedem auch ohne unsere Bemerkung klar sein, wir versuchen es auch hier, so weit die vor uns liegenden Documente aus jeder Diöcese uns belehren, eine Uebersicht zu geben. Augsburg hat zu Dilingen vier theologische Professoren am Lyceum, sowie einen Regens und Subregens für das Priesterseminar, zusammen 6. Bamberg hat einen Regens und einen Präfecten für das Aufsees'sche Seminar, drei theol. Professoren, die noch unter keiner Kategorie von uns angeführt wurden, und einen Subregens, zusammen 6. Breslau hat 1 Spiritual und 1 Subregens im Seminar, 6 Professoren an der theol. Facultät, zusammen 8. Brixen hat 1 Subregens und 1 Spiritual für das Seminar, 6 Professoren an der theol. Lehranstalt, zusammen 8. Brünn hat 1 Spiritual für das Seminar, 5 Säcularpriester als Professoren an der theol. Lehranstalt, zus. 6. Budweis hat 3 Vorstände im Seminar, an der theol. Lehranstalt 8 Professoren, zus. 11. Cöln hat 5 Säcularpriester beim Seminar, 1 Inspector und 3 Repetenten beim Convict in Bonn, 5 Professoren an der Universität zu Bonn, zus. 14. Eichstädt hat 1 Subregens beim Seminar, 6 theol. Professoren beim Lyceum, zus. 7. Freiburg hat 3 Vorstände beim Seminar, 6 theol. Professoren an der Universität, zus. 9. Fulda, hier sind sämmtliche Vorstände und Professoren zugleich Mitglieder des Domcapitels. Görz hat 3 Vorstände beim Seminar, 6 Professoren an der theol. Lehranstalt, zus. 9. Hildesheim, hier haben Seminar und theol. Lehranstalt 8 Vorstände und Professoren miteinander. Klagenfurt, hier hat das Seminar 2 Vorstände, die Lehrer der theol. Lehranstalt aber sind Benedictiner. Königgrätz, hier haben Seminar und theol. Lehranstalt 8 Vorstände und Professoren miteinander. Laibach, hier hat das Seminar 3 Vorstände, das Seminarium puerorum 1 Präfect, die theol. Lehranstalt noch 5 Professoren, zus. 9. Leitmeritz, hier hat das Seminar 4 Vorstände, die theol. Lehranstalt 7 Professoren, zus. 11. Limburg, hier hat das Seminar außer dem Regens, der zugleich Domcapitular ist, 2 Professoren.

Linz, hier hat das Seminar 3 Vorstände, die theol. Lehranstalt 4 Säcularprofessoren, zus. 7. Luxemburg, hier haben Seminar und theol. Lehranstalt zus. 7 Professoren. Mainz, hier hat das Seminar 2 Vorstände, die neue theol. Lehranstalt 6 Professoren, zus. 8. München-Freysing, Knabenseminar 3 Vorstände. Lyceum zu Freysing 7 theol. Professoren. Universität zu München 6 Säcularpriester als theol. Professoren. Georgeaneum 2 Vorstände. Priesterseminar in Freysing 3 Vorstände, zus. 21. Münster, hier haben die zwei Knabenseminare 2 Vorstände, die theol. Lehranstalt und das Seminar noch 6, zus. 8. Olmütz, hier sind theol. Professoren an der Universität 8, Vorstände beim Seminar 4, zus. 12. Paderborn, Knabenseminar 1 Vorstand, theol. Lehranstalt 4 Professoren, Seminarium 3 Vorstände, zus. 8. Passau, Knabenseminar 1 Vorstand, Professoren an der theol. Lehranstalt 3, Seminar 2, zus. 6. St. Pölten. Prag, 3 Vorstände beim Seminar, 3 theol. Professoren (Säcular.) bei der Universität, zus. 6. Regensburg, Knabenseminar bei den Benedictinern an den 2 Lyceen 9 theol. Professoren, Seminarium 3 Vorstände, zus. 12. Rottenburg, Wilhelmsstift in Tübingen 6 Repetenten, theol. Facultät alda 7 Professoren, Seminar 3 Vorstände, zus. 16. Salzburg, Collegium Borromaeum 3 Lehrer, Professoren an der theol. Lehranstalt 3, sowie 3 Vorstände beim Seminar, zus. 9. Seckau (Grätz). Speyer, Knabenseminar 2 Vorstände, 3 Vorstände und Professoren am Seminar, zus. 5. Trient, Professoren an der theol. Lehranstalt 7, Vorstände beim Seminar 4, zus. 11. Trier, Professoren und Vorstände bei der theol. Lehranstalt und beim Seminar 7. Triest, Professoren und Vorstände bei der theol. Lehranstalt und beim Seminar 6. Wien, theol. Professoren und Vorstände an der k. k. Universität und beim Seminar, zus. 12. Würzburg, Knabenseminar in Aschaffenburg 4 Vorstände, theol. Facultät an der Universität 4, Seminar 3, zus. 11, wobei noch das Knabenseminar zu Münnerstadt von den PP. Augustinern geleitet wird. Zusammen also über 320 Priester, außer den schon in früheren Rubriken Angeführten, die den Nachwuchs leiten. Noch gibt es andere Säcularpriester. Mehrere Kirchen, Metropolitan- und Cathedral-Kirchen so wie selbst manche Pfarrkirchen haben eigens angestellte Prediger. Eine große Anzahl Säcularpriester ist bei den verschiedenen Lehranstalten des Vaterlandes angestellt, bei polytechnischen Schulen, Vorbereitungsschulen, Gymnasien, Lyceen, Universitäten, insoferne sie bei beiden letzteren in den Bereich der philosophischen Facultät gehören, Andere sind als Hofmeister angestellt bei adeligen Familien, damit eine ächt christliche Erziehung verbürgt werde, fast allerwärts im Vaterlande sind auch Säcularpriester bei den Schullehrerseminarien angestellt. Jede Diöcese hat auch, wie dieß leicht ersichtlich ist, je nach ihrer Ausdehnung einige oder mehrere Deficienten, denen nun frei von Pastoralsorgen in ihrem hohen Alter einige Ruhe gebührt. Die Gesammtzahl von Teutschlands Säcularpriestern muß daher eine sehr beträchtliche sein, doch wir sehen dieses:

V. Uebersicht des Bestandes des teutschen Säcularclerus in seiner Gesammtheit. Ein Stand, dessen Wirksamkeit von den glänzenden Hauptstädten geht bis hinaus zu dem einzelnstehenden ärmlichen Gebäude eines Winzers oder Pächters, ein Stand, dessen Wirksamkeit mehrere Stunden jenseits des Rheins beginnt und erst seine Grenzen findet, weit ostwärts jenseits der Oder, oder wo im Süden das adriatische Meer und im Norden die Nordsee und Ostsee Stillstand gebieten, ein solcher Stand muß wohl zahlreich sein! Wir haben es versucht, einen Ueberblick zu geben, wie ihn die neuesten Nachrichten gewähren und setzen die Diöcesen nach ihrer Bilanz der Participation an der Gesammtzahl: 1) Die Diöcese Trient 1448 Säcularpriester (Schematism. 1849). 2) Die Erzdiöcese Cöln 1436 Säcrpr. (Handbuch rc. 1850). 3) Die Diöcese Augsburg 1425 Säcrpr. (Schematism. der Diöcese 1852). 4) Die Diöcese Breslau ohne die Delegatur von Brandenburg und Pommern 1237 Säcrpr. (Schematism. v. 1851). 5) Die Diöcese Regensburg 1198 Säcrpr. (Schematism. v. 1852). 6) Die Erzdiöcese

Prag 1192 Säcrpr. (Schematism. v. 1845). 7) Die Erzdiöcese Freiburg 1163 Säcrpr. (Dr. Brühl, Stand vom Aug. 1850). 8) Die Erzdiöcese München-Freysing 1152 Säcrpr. (Schematism. v. 1852). 9) Die Erzdiöcese Olmütz 1093 Säcrpr. (Schematism. v. 1852). 10) Die Diöcese Münster 1050 Säcrpr. (Adreßbuch der genannten Diöcese 1851). 11) Die Diöcese Brixen 990 Säcrpr. (Schematism. v. 1852). 12) Die Diöcese Königgrätz 908 Säcrpr. (Schematism. v. 1850). 13) Die Diöcese Rottenburg 896 Säcrpr. (Dr. Brühl, Stand vom October 1850). 14) Die Diöcese Paderborn 809 Säcrpr. (Schematism. von 1849). 15) Die Diöcese Leitmeritz 799 Säcrpr. (Stand von 1849). 16) Die Diöcese Budweis 774 Säcrpr. (Dr. Brühl, höchst glaublicher Weise nach dem Stande v. 1849). 17) Die Diöcese Trier 760 Säcrpr. (Schematism. v. 1851). 18) Die Diöcese Würzburg 732 Säcrpr. (Schematism. v. 1852). 19) Die Erzdiöcese Wien 730 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande vom Ende 1849). 20) Die Diöcese Brünn 727 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande von 1850). 21) Die Diöcese Linz 694 Säcrpr. (Schematism. von 1852). 22) Die Diöcese Laibach 674 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande Ende 1849). 23) Die Diöcese Seckau 588 Säcrpr. (Stand vom Jahre 1851). 24) Die Diöcese St. Pölten 497 Säcrpr. (Stand vom Jahre 1852). 25) Die Diöcese Passau 441 Säcrpr. (Schematism. von 1851). 26) Die Erzdiöcese Salzburg 424 Säcrpr. (Schematism. von 1852). 27) Die Diöcese Gurk mit dem Sitze zu Klagenfurt 419 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande Ende 1849). 28) Die Diöcese Lavant mit dem Sitze St. Andrä 417 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande Ende 1849). 29) Die Erzdiöcese Görz 408 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande vom Nov. 1849). 30) Die Erzdiöcese Bamberg 380 Säcrpr. (Schematism. von 1852). 31) Das apostol. Vicariat Luxemburg 351 Säcrpr. (Dr. Brühl). 32) Die Diöcese Eichstädt 320 Säcrpr. (Schematism. von 1852). 33) Die vereinigten Diöcesen Triest-Capodistria 315 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande Ende 1849). 34) Die Diöcese Osnabrück 291 Säcrpr. (Dr. Brühl). 35) Die Diöcese Speyer 256 Säcrpr. (Schematism. von 1852). 36) Die Diöcese Limburg 247 Säcrpr. (Schematism. von 1851). 37) Die Diöcese Mainz 224 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande vom Aug. 1850). 38) Die Diöcese Leoben 175 Säcrpr. (Jahrbuch der kathol. Geistlichkeit, Grätz 1837). 39) Die Diöcese Hildesheim 159 Säcrpr. (Dr. Brühl). 40) Die vereinigten Diöcesen Parenzo-Pola 133 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande Ende 1849). 41) Die Diöcese Fulda 130 Säcrpr. (Dr. Brühl, nach dem Stande vom Aug. 1850). 42) Das apostol. Vicariat Sachsen 52 Säcrpr. (Stand vom Jahre 1851). 43) Die Delegatur von Brandenburg und Pommern zu Berlin 18 Säcrpr. (Schematism. von Breslau 1851). 44) Der hieher gehörige Theil des apostol. Vicariates des Nordens mit dem Hauptorte Hamburg 12 Säcrpr. 45) Das apostol. Vicariat Anhalt 4 Säcrpr. (Dr. Brühl). Das ist der Säcularpriesterstand in Teutschland. Rechnen wir die sämmtlichen Angaben, die wir hier angeführt haben, zusammen, so erhalten wir eine Gesammtsumme von 28,148 d. i. achtundzwanzigtausend ein hundert und achtundvierzig Säcularpriestern. Wollten wir nun auch den Umstand beherzigen, daß die Relation über manche Diöcesen von einem etwas früheren Jahre genommen ist, als das Jahr ist, in dem wir dieses schreiben, und daß einige Diöcesen zurückgegangen sein sollten, was Referent jedoch nicht zugesteht, sondern vielmehr die Behauptung stellt, daß im Durchschnitte genommen fast in jeder Diöcese die Anzahl der Priester sich jährlich um einige mehrte, so möge dennoch daraus ersichtlich sein, daß in diesem Augenblicke die Gesammtzahl als 28,000 bedeutend überschreitend angenommen werden kann. — Noch seien uns hier am Schlusse einige Bemerkungen erlaubt. Wie verhält sich denn diese Säcularpriesterzahl des gesammten Landes zur Größe desselben? wie verhält sie sich zur gläubigen und ungläubigen Bevölkerung?

endlich, wie verhält sie sich zur Zahl des Clerus in den nächsten Nachbarländern? Was das erste, die geographische Ausdehnung des Landes nämlich betrifft, diese Ausdehnung, die wir gleich Eingangs auf zunächst 11,500 geogr. Quadratmeilen gesetzt haben, so würden im Falle einer gleichmäßigen Vertheilung auf je 2 geogr. Quadratmeilen immer 5 Priester kommen und jeder von ihnen würde durchschnittlich fast vier größere Ortschaften zu besorgen haben, wobei wir noch die großen Städte, wo Mehrere sich befinden, wegrechnen müssen, so daß, wenn wir auch einen Drittheil aller teutschen größeren und kleineren Ortschaften als ausschlüssig von Akatholiken bewohnt, in Abzug bringen wollen, immerhin die Wirksamkeit dieses Säcularclerus auf mehr als sechzigtausend bedeutendere Ortschaften sich erstreckt und zum wenigsten eine gleich große Anzahl von Priestern zu erfordern scheint. Mehrere Diöcesen besitzen bedeutende Ortschaften von 400 bis 500 oft 600 Gläubigen, die theilweise noch nicht einmal eine Capelle haben und genöthigt sind, oft mehr als eine Stunde zur nächsten Kirche oder Capelle zu gehen, die dann oft nicht einmal den dritten Theil der Anwesenden zu fassen vermag. Teutschlands Clerus ist also weit entfernt, so bedeutend an Anzahl er auch immer sein mag, ein Clerus zu heißen, in welchem sich Ueberzähligkeit befindet, vielmehr ist ihm zu wünschen, daß er durch allmähligen jährlichen numerischen Anwachs immer mehr im Stande sein möchte, auch denjenigen, die bisher eine Entbehrung leiden mußten, seine volle Aufmerksamkeit zuwenden zu können. Gleiches Mißverhältniß noch stellt sich heraus, wenn wir Teutschlands Clerus im Verhältnisse zur Gesammtzahl der Bewohner, oder auch nur im Verhältnisse zur katholischen Bevölkerung nehmen. Rechnen wir die Gesammtzahl der Christen Teutschlands auf 42 Millionen, dann befindet sich unter je 1500 Seelen 1 Säcularpriester, rechnen wir die katholische allein, so besitzen 822 Gläubige im Durchschnitte einen solchen, es ist einleuchtend, daß die Pastoration von so Vielen die Kraft eines einzigen Mannes überschreitet, hier wie dort. Endlich sei es uns erlaubt, von unserem Vaterlande aus, auch noch einige Blicke auf einige seiner Nachbarländer zu thun, damit wir erkennen mögen, ob sich ihnen gegenüber Teutschland als ein minder oder mehr bevorzugtes Land erkennen lasse und hier wollen wir nur, da das größtentheils unter russischem Scepter stehende nachbarliche Polen an seiner Entwicklung größtentheils gehemmt ist, Ungarn noch zu sehr die Wunden des letzten Krieges auch in dieser Hinsicht fühlt, die britischen Inseln aber erst neuerdings wieder sehr rascher Entwicklung entgegengehen, zwei Länder ins Auge fassen, nämlich Frankreich und Italien. Frankreich hat auf 9615 geogr. Quadratmeilen gegen 42,453 größere Ortschaften (Städte, Flecken, Dörfer) und die Zahl seines Säcularclerus bleibt hinter dieser großen Zahl nicht zurück, ja überschreitet dieselbe sogar schon beträchtlich, indem zur Zeit die Summe von 45,000 wohl angenommen werden kann, darunter 3227 Pfarrer erster und zweiter Classe, 29,000 Succursalpfarrer und 9000 Vicare theils als Hilfspriester theils als Curaten an anderen Capellen angestellt; endlich um auch einiges von Italien, dem Hauptlande der katholischen Kirche, zu sprechen, diesem Lande nämlich, das etwa die Hälfte des Flächeninhaltes von Teutschland umfassend, beiläufig 26,000 größere Ortschaften zählt, so ist hier der Säcularpriesterstand in einer sehr großen Ueberlegenheit von Anzahl gegen jedes andere Land. Nach einer etwas genaueren Zusammenstellung kann diese seine Anzahl wohl auf hunderttausend gerechnet werden, woran im J. 1851 die Hauptstadt der Kirche allein mit 1314 Mitgliedern nach den öffentlichen Nachrichten betheiligt war. — VI. Der Ordensstand auf dem Gebiete von Teutschland. Wenn uns diese fünf Rubriken, die wir bisher durchgegangen haben, theilweise überzeugen mochten, daß der größere Theil von Teutschlands Bewohnern noch katholisch sei, wenn der Episcopat mit seinen Theilnehmern und Gehilfen, mit seinen Mitträgern an der Oberhirtenlast zuerst sich unserem geistigen Blicke darstellte, wenn hierauf der Seelsorgerstand mit allen seinen ineinander greifenden

Ordnungen vor uns stand, wenn dann endlich die sorgsam auch die Interessen der fernsten Zukunft wahrenden Institute, jene großartigen von Priestern geleiteten Pflanzschulen doppelter Art unsere Aufmerksamkeit erregten, und zuletzt das Ganze zusammengefaßt, in dem Ueberblicke aller Säcularpriester des ganzen Vaterlandes ein Bild sich aufrollte, das die Ueberzeugung gab, es ist nicht zu verwundern, daß sich der Glaube in den teutschen Gauen erhalten hat, denn es ist auch durch hinlängliche Anstalten gesorgt dafür, so hoffen wir dennoch sogar, nocheinmal vorwärts zu schreiten und eine Mittheilung zu geben, die deutlicher noch, als selbst das bisher Gesagte, an die Katholicität Teutschlands erinnert, und dieses wird uns möglich werden, wie wir glauben, wenn wir den Artikel unserer hier gegebenen Aufschrift besprechen. — Der Säcularpriester ist allerdings in allen Gegenden des teutschen Vaterlandes durch seine Priestertracht ausgeschieden von den Laien, der Altar sieht ihn wohl durchgehends in dieser seiner Priestertracht, doch oftmal auch sieht ihn der Gläubige in einer Kleidung, welche die gewöhnliche Kleidung des gebildeteren Theiles aus dem männlichen Geschlechte überhaupt ist. Referent ist weit entfernt, hier diese Bemerkung aus einem, nur einigermaßen unfreundlichen Standpuncte aus geben zu wollen, nur was schon durch sein bloßes Dasein predigt, möchte er hier in Erinnerung gebracht haben, und seine Behauptung soll dahin modificirt sein: stellt der Säcularpriesterstand in seiner priesterlichen Kleidung, gegenüber stehend den Mitgliedern jedes anderen Standes in einfacher Weise die Hoheit und Allgemeinheit der alle Gegenden des Vaterlandes erfüllenden Kirche dar, so thut es der Ordensstand in doppelter Weise, denn seine Mitglieder repräsentiren schon mittelst ihrer Kleidung die entferntesten Weltgegenden, sie repräsentiren die entferntesten Jahrhunderte, ja, sie repräsentiren einen der beträchtlichsten Theile der gesammten Kirchengeschichte. — Die katholische Kirche zählt selbst ungeachtet des Umstandes, daß mehrere der im Laufe der Jahrhunderte entstandenen geistlichen Orden und religiösen Congregationen im Laufe derselben Jahrhunderte wieder aufgelöst wurden und verschwunden sind von dem großen Schauplatze, dennoch in unseren Tagen gegen zweihundert solcher Genossenschaften, und mehr als den vierten Theil derselben können wir bezeichnen, daß er entweder in Teutschland seine Entstehung genommen, oder doch Niederlassungen im diesseitigen Bereiche begründet hat. Wir wollen zur Uebersicht und Darlegung voranschreiten. A. Männliche Orden und Congregationen im Umfange von Teutschland. 1) Alexianer oder Celliten, begründet im Anfange des 14. Jahrhunderts in Belgien. Zweck: Wartung männlicher Kranken jeglicher Art. Drei Häuser in der Erzdiöcese Cöln, in dieser erzbischöfl. Hauptstadt selbst, zu Aachen und Neuß zusammen 1850 nach dem Schematismus von Cöln 31 Mitglieder. 2) Augustiner-Eremiten, zuerst durch Alexander IV. im J. 1257 unter einem gemeinschaftlichen Oberhaupte vereinigt, mit einem Provincial zu Prag, dem noch die böhmischen Klöster St. Benigna, Leippa, Biel, Tauß, Hohenelbe, Rotschow so wie Brünn in Mähren untergeordnet sind, so wie mit einem Provincialvicar, Commissär des P. Generals genannt, zu Münnerstadt, womit in dem Provincialverbande das Convent von Würzburg steht, in allen 10 Klöstern zusammen 90 Mitgl. 3) Augustiner Barfüßer, begründet in ihrer Existenz durch P. Thomas von Jesus, einem Portugiesen, um das J. 1588. Einziges Kloster zu Schlüsselburg in Böhmen, 7 Mitgl. 4) Barmherzige Brüder, durch den hl. Johannes von Gott, einem Portugiesen, Anfangs des 17. Jahrhunderts gestiftet zur Verpflegung männlicher Kranken. Sie bilden vorerst eine östreichische Provinz, mit dem Sitze eines Provincials zu Wien, wo allein 79 Mitglieder sich befinden, ferner zu dieser Provinz gehörig: Linz, Görz, Gratz, Feldsberg, Brünn, Lektowitz, Proßnitz, Wisowitz sowie in Böhmen noch Prag, Kukus, zusammen an 273 Mitgl., sodann ein schlesisches Vicariat, mit einem Provincialvisitator zu Breslau und Klöstern mit Spitälern außerdem noch zu Neustadt, Pilcho-

witz, Frankenstein, Teschen, zusammen 1851 mit 57 Mitgl., dann besitzen sie zwei Niederlassungen in Bayern: Neuburg an der Donau und Straubing, zusammen 1852 mit 22 Mitgl., endlich ein Haus zu Coblenz mit 3 Mitgl., so daß sich die Gesammtzahl der Schüler des hl. Johannes von Gott innerhalb unseres bezeichneten Bereiches auf 355—360 belaufen wird. 5) Barnabiten, Regulirte Cleriker, durch drei mailändische Edelleute begründet und bestätigt durch Clemens VII. im J. 1533, mit bloßer Ausdehnung im Erzbisthume Wien. Sie besitzen daselbst in der kaiserl. und erzbischöfl. Hauptstadt zwei Niederlassungen, a) bei St. Michael wo auch der Vorgesetzte von Allen, Provincial genannt, sich befindet, b) Maria Hilf, ferner zu Margarethen am Moos und Mistelbach, zusammen 1850 nach dem Wiener Schematism. 30 Mitgl. 6) Benedictiner, genannt von dem hl. Benedictus von Nursia in Italien, geb. um 480, gest. 543. Jahrhunderte hindurch die Erzieher von Europa, und jetzt noch, mit Ausnahme nur einer einzigen, die sich in mehrere Zweige spaltet und von der wir später berichten werden, zahlreichste männliche Ordensfamilie in Teutschland. Mehrere noch sehr bedeutende Abteien hat dieser Orden in Teutschland aufzuzeigen, Abteien, deren fast jede wieder eine oder mehrere Expposituren zur Besorgung von Lehranstalten, Pfarreien, Wallfahrtsorten u. s. w. hat. Diese Abteien sind nach der Anzahl ihrer Conventualen: Admont im Bisth. Leoben 96 Conventualen, Kremsmünster im Bisth. Linz 96 Conv., das Schottenstift zu Wien 81 Conv., Melk 81, Göttweih 78, Seitenstetten 45, Altenburg 28, St. Lambrecht 55, St. Paul in Kärnthen 49 Conv., Metten im Bisth. Regensburg 46 Conv., Beraun in Böhmen 40 Conv., Mariäberg in Tyrol 31 Conv., Salzburg (St. Peter) 33 Conv., Augsburg (St. Stephan) 33 Conv., Prag (Montserrat) 28 Conv., St. Bonifaz in München 28 Conv., Michaelbeuern 26 Conv., Scheyern 25 Conv., Brzenow in Böhmen 20 Conv., Fiecht in Tyrol, Rhaigern in Mähren jedes 20 Conv., Gries bei Botzen 21 Conv., Lambach 19 Conv., dann die bayerischen Priorate Weltenburg, Ottobeuern und Regensburg (St. Jacob), das erste mit 8, das zweite mit 12, das dritte mit 4 Conv. Um der Exposituren hier eigens zu gedenken, hat Admont das Gymnasium zu Judenburg, St. Paul in Kärnthen die Lehranstalt zu Klagenfurt, St. Peter in Salzburg die Wallfahrt Maria Plain, St. Lambrecht die Wallfahrt Maria Zell, Michaelbeuern einen Theil des Gymnasiums von Salzburg, Mariäberg das Gymnasium zu Meran, Metten das königl. Erziehungsinstitut für Studierende in München. Die Zahl aller Benedictiner in Teutschland beläuft sich also auf 1023. 7) Capuciner (Vgl. Nr. 12 und 13), der dritte Zweig der großen Ordensfamilie des hl. Franciscus von Assis, zwar erst dem 16. Jahrhunderte angehörig, aber alle männlichen Ordensgesellschaften und Congregationen im Vaterlande an Anzahl der Häuser und Mitglieder noch überragend, nur von einem Bruderzweige, dem von uns unter Nr. 12 angeführten, in beiden Rücksichten übertroffen. Die Capuciner zählen in Teutschland 87 Klöster und ihr Personalbestand erreicht, wie aus folgender näheren Auseinandersetzung leicht erkenntlich sein wird, die Zahl von 1016. Die Provinzen sind: 1. Bayerische Provinz (Eichstädt, Altötting, Neuötting, Burghausen, Laufen, Wending, Immenstadt, Türkheim, München, Augsburg, Aschaffenburg, Karlstadt, Königshofen, Lohr, M. Buchen, Nicolausberg bei Würzburg) zusammen 16 Klöster mit 160 Ordensmitgl. nach dem Cataloge von 1852. 2. Nordtyrolische Provinz (Innsbruck, Brixen, Bruneck, Sterzing, Imst, Ried, Mals, Feldkirch, Bregenz, Bludenz, Bezau, Gauenstein, Botzen, Meran, Neumarkt, Eppan, Schlanders, Lana, Klausen, Salzburg, Radstadt, Werfen, Kitzbühl) zusammen 23 Klöster mit 316 Ordensmitgl. nach dem Schematismus von Brixen 1852. 3. Böhmisch-mährische Provinz (Prag, Neu-Prag, Raudnitz, Falkenau, Kollin, Maria Sorg, Leitmeritz, Rumberg, Reichstadt, Melnik, Brüx, Saaz, Opotschno, Bischofteinitz, Schüttenhofen, Brünn, Trabitsch, Znaim, Fulneck, Olmütz) zusammen 20 Klöster mit 213 Ordensmitgliedern nach den betreffenden

Schematismen. 4. Südtyrolische Provinz (Trient, Rovoredo, Ala, Arco, Condino, Malün, Eyrs, Clos, Lana) zusammen 9 Klöster mit 132 Ordensmitgliedern nach den betreffenden Schematismen. 5. Oestreichische Provinz (Wien, Gmunden, Wiener-Neustadt, Linz, Scheibbs, Hartberg, Schwamberg, Leibnitz, Knittelfeld, Murau, Falkenberg bei Irdning) zusammen 11 Klöster mit 121 Ordensmitgliedern. 6. Illyrische Provinz (Klagenfurt, Görz, Haidenschaft, Skofialoca, Gurkfeld, Wolfsberg, Cilli, Capodistria) zusammen 8 Klöster mit 68 Ordensmitgliedern nach den betreffenden Schematismen, endlich ein Kloster zu Werne in Westphalen mit 6 Ordensmitgliedern. 8) Carmeliter, in Europa seit Anfang des 13. Jahrhunderts eine Heimath suchend, mit einem einzigen Kloster zu Straubing, Bisthums Regensburg, 18 Conventualen. 9) Carmeliter Barfüßer oder Carmeliter Discalceaten, wozu der Verfasser dieser Relation gehört, mit einem Provincialvicariat zu Regensburg, wozu nebst diesem Ordenshause noch die Ordenshäuser zu Würzburg und Reisach (Erzbisthum München-Freysing) gehören, 42 Mitglieder, sowie außerdem noch mit zwei Ordenshäusern oder Klöstern zu Grätz und Linz mit resp. 22 und 15 Mitgliedern, wo der Vorsteher des letzteren zugleich auch als Provincialvicar bezeichnet ist, zusammen also 79 Mitglieder. 10) Chorherrn, Regulirte. Teutschland besitzt noch mehrere Stifte dieser ehemals so weit ausgebreiteten Congregationen, doch dehnen sich diese Stifte nicht außerhalb der Grenzen der östreichischen Besitzungen aus. Propsteien dieser Chorherrn sind: St. Florian (Bisthum Linz) 90 Conventualen, Kloster-Neuburg (Erzbisthum Wien) 61 Conventualen, Neustift in Tyrol 54 Conventualen, Herzogenburg 39 Conventualen, Vorau in Steiermark 31, Reichersberg (Bisthum Linz) 30 Conventualen. Exposituren hat: Neustift, das Gymnasium zu Brixen, St. Florian, das Gymnasium zu Linz. Die Gesammtzahl der Regulirten Chorherrn innerhalb Teutschlands 305. Chorfrauen vom hl. Grab in Baden-Baden. 11) Cistercienser, Schüler des hl. Robert und des hl. Bernardus, zweier Gottesfreunde aus dem Anfange unseres Jahrtausends. Abteien derselben: Hohenfurt in Böhmen 62 Conventualen, Heiligkreuz (Erzbisthum Wien) 60 Conventualen, Osegg in Böhmen 51 Conventualen, Lilienfeld im Bisthum St. Pölten, 47 Conventualen, Zwettel 43 Conventualen, Stams in Tyrol 42 Conventualen, Rain in Steiermark 37 Conventualen, Wilfering (Bisthum Linz) 32 Conventualen, Wiener-Neustadt 25 Conventualen, Schlierbach (Bisthum Linz) 18 Conventualen. Eine Expositur hat: Osegg, das Gymnasium zu Commotau. Wenn alle Cistercienser in eine Gesammtsumme gebracht werden, so beläuft sich dieselbe auf 417. 12) Dominicaner, Söhne des Spaniers Guzmann, nach ihrer Eintretung in die geistlichen Orden dem Anfange des 13. Jahrhunderts angehörig. Innerhalb Teutschlands Bezirke haben sie zur Zeit folgenden Bestand: Böhmische Provinz (Prag, Sitz des Provincials, Eger, Leitmeritz, Aussig). Mährische Provinz (Znain, Sitz des Provincials, Olmütz, Hungarischbrod, Datschütz, ein Provincialvicariat zu Wien, zu welchem das Convent zu Retz gehört, endlich noch ein Convent zu Friesach in Illyrien) zusammen, wie aus den verschiedenen hieher einschlägigen Diöcesan-Schematismen ermittelt werden konnte, 83 Mitglieder. 13) Franciscaner von der Observanz. Nur ein einziger Zweig des großen Baumes ist es, der als zarte Pflanze am Anfange des 13. Jahrhunderts von Assis aus seine Aeste über alle Länder der Christenheit ausbreitete, den wir hier behandeln, und dieser einzige Zweig ist auch in Teutschland die bedeutendste der männlichen Genossenschaften und Ordensvereine. Die Franciscaner von der Observanz zählen in Teutschland zur Zeit 99 Häuser und die Zahl der Ordensmitglieder geht, wie folgender Nachweis zeigt, über 1300 hinaus. 1. Bayerische Provinz (München, Bamberg, Ingolstadt, Dettelbach, Tölz, Landshut, Mariäweiher, Altstadt bei Hammelburg, Eggenfelden, Neukirchen beim hl. Blute, Miltenberg, Lechfeld, Dietfurt, hl. Kreuzberg, Schwarzenberg, Gößweinstein, Pfreimd, Füssen, Engelsberg, Völkersberg,

Mariahilfsberg bei Amberg, Berchtesgaden, Freistadt, Berching, Grafrath, Vierzehnheiligen) in Allem 26 Klöster mit 325 Ordensmitgliedern nach dem Provinzcataloge von 1852. 2. Nordtyrolische Provinz (Innsbruck, Brixen, Hall, Hinterniß, Innichen, Lienz, Reutte, Schwatz, Telfs, Botzen, Kaltern, Hundsdorf, Salzburg, Gleichenberg, Gratz, M. Trost bei Gratz, Lankowitz) in Allem 17 Klöster mit 313 Ordensmitgliedern nach dem Diöcesanschematismus von Brixen 1852. 3. Südtyrolische Provinz (Trient, Arco, Borgo, Pergine, Roveredo, Kles, Mezzolombardo, Kavalese) zusammen 8 Klöster mit 121 Ordensmitgliedern nach dem Diöcesanschematismus von Trient. 4. Böhmisch-mährische Provinz (Prag, Eger, Tachau, Pilsen, Wöttig, Schlan, Hageck, Zasmuck, Horvitz, Skalka, Haindorf, Turnau, Kaaden, Bechin, Neuhaus, Hradisch, Straßnitz, Trübau) zusammen 18 Klöster mit 204 Ordensmitgliedern nach den betreffenden Diöcesanschematismen. 5. Oestreichische Provinz (Wien, Lanzendorf, Enzersdorf, St. Pölten) zusammen 4 Klöster mit 67 Ordensmitgliedern nach den betreffenden Diöcesanschematismen. 6. Illyrische Provinz (Laibach, Görz, Stein, Neustadt, Maria Nazareth, Ran, Rovigno, Posen, Capodistria) zusammen 9 Klöster mit 145 Ordensmitgliedern nach den betreffenden Diöcesanschematismen. 7. Westphälische Provinz (Paderborn, Rietberg, Wiedenbruck, Dorsten, Warendorf, Hardenberg) zusammen 6 Klöster mit 95 Ordensmitgliedern nach den Schematismen von Paderborn, Münster und Cöln, endlich 8. Churhessisches Directorat (Fulda, Salmünster) zusammen 2 Klöster mit 35 Ordensmitgliedern. 14) Franciscaner Conventualen oder Minoriten. Ein Zweig der Söhne des hl. Franciscus von Assis, wie die Vorigen, haben sie innerhalb Teutschlands einen Bestand von 17 Klöstern mit 182 Ordensmitgliedern und zwar: 1. Oestreichische Provinz (Wien, Neunkirchen, Aspern an der Zaya, Grätz, Petau) 5 Klöster mit 59 Ordensmitgliedern. 2. Mährisch-böhmische Provinz (Brünn, Iglau, Jägerndorf, Troppau, Prag, Brür, Krumau) 7 Klöster mit 63 Ordensmitgliedern nach den betreffenden Diöcesanschematismen. 3. Commissariat Bayern (Würzburg, Schönau, Oggersheim) 3 Klöster mit 42 Ordensmitgliedern nach den Schematismen von Würzburg und Speyer, endlich noch 2 Klöster zur Paduanischen Provinz gehörig (Riva und Pirano) zusammen mit 18 Ordensmitgliedern. 15) Jesuiten, Söhne des hl. Ignatius. Was sollen wir von ihrem Bestande innerhalb Teutschlands Markungen sagen, dieses Teutschlands, das so Viele ihrer erbitterten Feinde in sich birgt, Feinde, denen es in neuester Zeit wieder einigermaßen gelungen ist, ihre so lange genährte Rache theilweise zu kühlen. Wir können einen genauen Bestand dieser Ordensgesellschaft in unserem Vaterlande nicht geben, nur die neueste Geschichte derselben, in so weit sie unser Vaterland berührt, die Geschichte des letzten Jahrzehends möge uns mit ganz wenigen Worten zu berühren erlaubt sein. Die Jesuiten zählten vor 1848 in Teutschland in 3 Städten Niederlassungen, ein Glied des Ordens selbst gab dem Verfasser dieses auf sein Ersuchen die Anzahl der daselbst befindlichen Mitglieder im J. 1844 auf 123 an, nämlich 60 zu Grätz, 34 zu Innsbruck, 29 zu Linz. Diese 123 Mitglieder gehörten der östreichisch-galizischen Provinz an, die nun seit 1848 eine „Provincia dispersa" geworden ist, so wie auch ihre nahe Schwester, die Provinz von der Schweiz, deren Hauptort Freiburg war. Daß es nun immer noch Söhne des hl. Ignatius in Teutschland gebe, kann nicht geläugnet werden, die Tausende von jedem Geschlechte, von jedem Stande, von jedem Alter, die seit ein paar Jahren den Missionen beiwohnten, welche von Jesuitenvätern gehalten wurden, würden die Behauptung widerlegen, die gemacht werden wollte, als habe ein gewisser Parlamentsbeschluß, der sie ewig aus Teutschland verbannen wollte, Geltung erlangt. Sie haben bis jetzt Residenzen: zu Münster mit einem Noviciate, zu Freiburg in Baden, zu Aachen, zu Paderborn und zu Cöln, und ein Noviciat zu Gorheim bei Sigmaringen. Ihre Gesammtzahl in Teutschland mag sich wohl auf 150 belaufen.

16) Kreuzträger, oder Regulirte Chorherrn dieses Namens, die wir hier der bekannten Benennung wegen besonders aufführen: Stift zu Prag, wo der General sich befindet, mit seinen Expondituren zu Wien, in Ungarn u. s. w. zusammen 90 Mitglieder. 17) Lazaristen, Söhne des hl. Vincenz von Paulo. Sie haben in neuester Zeit eine Niederlassung zu Cöln begründet, da einige Priester von dieser Erzdiöcese nach Paris in das Haupthaus gingen, ihr Noviciat bestanden und hierauf vor Kurzem zurückkehrten. 18) Malteser. Zur Zeit noch ein Ordenshaus besitzend, innerhalb Teutschlands, zu Prag in Böhmen, mit 40 Mitgliedern. 19) Mechitaristen, Armenische Ordenspersonen, gestiftet von ihrem Landsmanne Mechitar aus Sebaste, gest. 1749. Ihr Bestand ist zur Zeit 49 Mitglieder, davon 46 zu Wien, 3 zu Triest. 20) Piaristen, Schüler des großen Jugendfreundes Joseph Calasanz, eines Spaniers, dem auch, dem Vernehmen nach, seine eigene Nation wieder Billigkeit angedeihen läßt. Die Piaristen sind in Teutschland zwar nur auf die östreichischen Landestheile beschränkt, haben aber dennoch einen ansehnlichen Bestand. Sie haben zwei Provinciale, einen zu Prag und einen zu Wien. Dem Provincial zu Prag sind außer seinem Hause untergeordnet: Slan, Schlackenwerth, Benoschau, Duppau, Brandeis, Beraun, Rakom, Budweis, Leutomischl, Hayda, Jungbunzlan, Brüx, Reichenau, Weißwasser, diese in Böhmen, sodann in Mähren: Nicolsburg, Auspitz, Altwasser, Freyberg, Freudenthal, Gaya, Kremsier, Leipnick, Träbau; endlich zu Wien noch das academische Gymnasium, so wie die theresianische Ritteracademie, in allen diesen Niederlassungen 304 Ordensmitglieder. — Dem Provincial zu Wien, in der Josephsstadt aber sind untergeordnet: das Haus auf der Wieden, die Ordensmitglieder im Löwenbergischen Convicte, Krems, Horn, Neustadt, zusammen gegen 80 Mitglieder, so daß die Anzahl der Piaristen zu 380—384 in Teutschland berechnet, als eine der bedeutendsten erscheint. 21) Prämonstratenser, geistliche Söhne des hl. Norbertus, Erzbischofs von Magdeburg, eines Lichtes der Kirche im zwölften Jahrhunderte. Die Abteien dieses Ordens in Teutschland sind: Prag auf dem Berge Sion, mit Inbegriff ihrer Exposituren 96 Mitglieder, welche Abtei allein vier Exposituren hat: zu Saaz, Iglau, Reichenberg die Lehranstalten, so wie auf dem Heiligen Berge bei Olmütz die Besorgung der Pfarrei und Wallfahrt Tepl 97 Mitglieder, Solau mit Teutschbrod 37 Mitglieder, beide gleichfalls in Böhmen, Wiltau bei Innsbruck 45 Mitglieder, Schlägl im Bisthum Linz 32 Mitglieder, Geras im Bisthum St. Pölten 34 Mitglieder, Neureusch in Mähren 16 Mitglieder. Zusammen wohl über 357 Mitglieder. 22) Redemptoristen oder Liguorianer. Wir sind genöthigt hier auf eine Bemerkung hinzuweisen, die wir oben bei der Darlegung der Verhältnisse der Jesuiten gemacht haben. Auch die Söhne des hl. Alphons Liguori sind unter das Verbannungsurtheil gestellt, und, wie bedünken möchte, fast übergroße Besorgniß ließ ihre, dem Vaterlande so feindselige unheimliche Schaar doppelt sehen. Das Verbannungsurtheil trifft unnachsichtlich Redemptoristen und Liguorianer in gleicher Weise. Doch beide haben den Verbannungsspruch überlebt, und wenn auch aus Wien, dem bedeutendsten Orte ihrer Wirksamkeit in Teutschland, schmählich vertrieben, wenn auch anderwärts mit Plackereien jeglicher Art überhäuft, haben sie dennoch auf unserm Boden unsere Tage erreicht. Als Orte, wo noch Redemptoristen oder Liguorianer zu suchen sind, führt Verfasser dieses an: Altötting, Vilsbiburg, Niederachdorf in Bayern, Eggenburg, Diöcese St. Pölten in Oestreich, Bornhofen, Diöcese Limburg, Coblenz und Trier in Rheinpreußen, Luxemburg, Ketzelsdorf, Diöcese Königgrätz, Maria Schnee bei Budweis, beide in Böhmen, an welchen Orten zusammen genommen wohl 130—140 Mitglieder weilen dürften. 23) Schulbrüder. Hier können wir nur eine einzige Niederlassung vorführen, sie befindet sich zu Coblenz und umfaßt 8 Mitglieder (Schematismus von Trier 1851.). 24) Serviten, Diener Mariä, Mitglieder eines im 13. Jahrhunderte in Italien entstandenen Ordens. Die Serviten haben im

Umfange Teutschlands zwei Provinciale und einen Viceprovincial. 1. Provinz von Tyrol und Kärnthen (Innsbruck, Volders, Rottenberg, Luggau, Kötschach, Weißenstein) zusammen 6 Klöster mit 52 Ordensmitgliedern. 2. Oestreichische Provinz (Wien, Gutenstein, Langegg, Schönbühl und Zeutendorf) zusammen 5 Klöster, endlich 3. das Viceprovincialat in Böhmen (Grulich, Gratzen) zusammen 18 Ordensmitglieder in 2 Klöstern, so daß der ganze Bestand in 13 Ordenshäusern auf 108 bis 110 hinansteigt. 25) Teutschherrn, mit einem Hause in Wien, und ungefähr 50 Mitgliedern. — Geben wir hier nun einen Ueberblick über die männlichen Ordenshäuser in Teutschland, nach der Anzahl, die ein jeder geistlicher Orden oder religiöse Congregation davon besitzt, so sehen wir, daß nach dem Vorausgeschickten betheiligt sind: Die Franciscaner Observanten und Reformaten mit 99; die Capuciner mit 87; die Piaristen mit 32; die Benedictiner mit 26; die Barmherzigen Brüder mit 19; die Franciscaner-Conventualen oder Minoriten mit 17; die Serviten mit 13; die Dominicaner mit 11; die Augustiner-Eremiten, die Cistercienser und Redemptoristen oder Liguorianer, jede mit 10; die Prämonstratenser mit 7; die Jesuiten mit 6; die Regulirten Chorherrn und Carmeliter-Discalceaten jede mit 5; die Barnabiten mit 4; die Alexianer mit 3; die Mechitaristen mit 2, weil wir hier von öffentlich aufgeführten Häusern sprechen, endlich die Augustiner Barfüßer, Beschuhten Carmeliter, Lazaristen, Malteser, Schulbrüder, Kreuzträger und Teutschherrn jede mit einem Hause oder einer Niederlassung, was zusammen eine Anzahl von 373 Ordenshäusern gibt, welche zur Zeit von nahezu siebenthalbtausend Ordensmitgliedern bewohnt sind. Eine möglichst genaue Zusammenstellung für das J. 1850, der sich Verfasser dieses unterzogen hat, hat ihm die Kenntniß gegeben, daß von dieser Gesammtzahl 4450 dem Priesterstande angehören, welche Zahl sich seither leicht in der Weise vermehrt haben wird, daß nun 4500 oder noch darüber, als diesem Stande angehörig betrachtet werden mögen, wo dann die übrigen 2050 Mitglieder theils als Clerici professi, theils als Novizen, mit der Anwartschaft, nach abgelegtem Prüfungsjahre in den Kreis der Erstbemerkten einzutreten, endlich auch als Laienbrüder zur Besorgung der häuslichen Arbeiten erscheinen. — Ein rühmliches Zeugniß für Teutschlands männliche Gläubigenschaar, daß sich in einer so glaubensarmen Zeit noch beiläufig siebenthalbtausend seiner Jünglinge (denn dieß waren sie doch, ehe sie sich die Genossenschaft, in der sie leben wollten, auswählten) entschließen konnten, dem Herrn, der für uns der Aermste werden wollte, das Kreuz nachzutragen. Doch auch das weibliche Geschlecht empfindet, wie allerwärts in der katholischen Kirche, daß, wer in der Kirche gibt, nicht sowohl gibt, als auf Wucher legt, wie der verblichene große Gelehrte Görres sagt — auch das weibliche Geschlecht in Teutschland liefert seinen Beitrag zum Heere der allgemeinen Kirche in seiner Weise und wir müssen darum auch beachten: B. Weibliche Orden und Congregationen im Umfange von Teutschland. 1) Alexianerinnen oder Cellitinnen auch Christenserinnen genannt, vergl. Nr. 1. der vorigen Reihenfolge, zur Wartung weiblicher Kranken. Ausdehnung: im Erzbisthum Cöln (Cöln, Aachen, Düren, Düsseldorf) zusammen in 4 Häuser 49 Mitglieder. 2) Augustinische Krankenschwestern, Häuser derselben: Aachen, Neuß, zusammen 38 Mitglieder. 3) Barmherzige Schwestern, geistliche Töchter des hl. Vincenz von Paulo. Mutterhäuser derselben in Teutschland: a) München im allgemeinen Krankenhause, in der Hauptstadt und ihren nächsten Umgebungen noch fünf Niederlassungen, ferner Landshut, Regensburg, Neumarkt, Aschaffenburg, Orb, Neunburg am Walde, Tölz, Eichstädt, Ingolstadt, Donauwörth, Amberg, Erding, Augsburg, Sunching, Lichtenfels, Landsberg, Ottobeuern, Vilsbiburg, zusammen in allen diesen Niederlassungen mit Einschluß des Mutterhauses 246 Profeßschwestern und Novizinnen. b) Mutterhaus

Wien (Gumpendorf) mit den Filialen Leopoldstadt, Linz, Steyer, Paschlawitz, Kremsier, beide letztern in Mähren, zusammen wohl 200 Profeßschwestern und Novizinnen. c) Mutterhaus Grätz mit den Filialen: das allgemeine Krankenhaus daselbst, das Privatspital im Graben, das Kinderspital, ferner Hengsberg und Marburg, zusammen 73 Profeßschwestern und Novizinnen. d) Barmherzige Schwestern in Tyrol, mit einer Generaloberin und drei Institutshäusern zu Innsbruck, Imst, Zams, sowie ferner noch Niederlassungen zu Brixen, Taufers, Lienz, Sterzing, Schwatz, Rattenberg, Zirl, Silz, Wenns, Landeck, Ried, Nauders, Glurns, Bregenz, Höchst, Mittelberg, Schlanders, Meran, Lana, Botzen, Klausen, Algund, Deutschnofen, St. Pauls, Kaltern, Tramin, Neumarkt, Tessero, Borgo, Ala, Vadutz, Görz, zusammen 224 Mitglieder innerhalb des Bereiches von Teutschland. e) Mutterhaus Schwarzach, im Erzbisthume Salzburg, mit den Filialen Kufstein, Kötzen in Tyrol, Zell am Ziller, Schreenberg, Oestreichisch-Laufen, Riedenburg, Salzburg, zusammen 47 Mitglieder, wo wir auch noch der Niederlassung von Grätz gedenken wollen, eigentlich einer Filiale von München, doch hier zu bemerken, um die Niederlassungen auf östreichisch-teutschem Gebiete zu vervollständigen. f) Mutterhaus Freiburg in Baden 28 Mitglieder, mit einigen Filialen; ferner in der oberrheinischen Kirchenprovinz zu Haigerloch, Sigmaringen, Mainz, Limburg, Rottweil, Rottenburg, Wangen, sämmtlich aus dem Mutterhaus zu Straßburg. g) Mutterhaus Fulda mit den Filialen zu Erfurt und Fritzlar, zusammen 29 Mitglieder, wovon allein 21 in dem Mutterhause. h) Mutterhaus Münster in Westphalen im Clemensspitale, mit den Filialen Lembeck, Cleve, Warendorf, Geldern, Bocholt, Borken, Kempen, Dülmen, Emmerich, Hüls, Darfeld, Cranenburg, Bekum, Recklinghausen, Goch, Cösfeld, Anhalt, St. Tönis, Calcar, Arnsberg, Meppen, zusammen 161 Profeßschwestern und Novizinnen (Schematismus von Münster 1851). i) Mutterhaus Paderborn in Westphalen, mit den Filialen Bochum, Brilon, Gesecke, Hamm, Heiligenstadt, Warburg, Werl, Wiedenbrück, zusammen 31 Mitglieder im J. 1849, dazu noch zwei Stationen in Schlesien, Ratibor und Beuthen, zusammen 9 Mitglieder, endlich sind sogenannte Warte-Nonnen an zwei Orten zu Cöln, zusammen 33 Mitglieder, wohl am geeignetsten hieher zu rechnen, was alles vereinigt, die Ueberzeugung gibt, daß in Teutschland wenigstens 1100 gottgeweihter Jungfrauen in diese unsere Rubrik gerechnet werden muß. 4) Barmherzige Schwestern, genannt Schwestern vom hl. Carl Borromäus, geistliche Töchter des gottseligen französ. Priesters Epiphanius Ludwig von Estival im 17. Jahrhundert. Sie besitzen in Teutschland zur Zeit zwei Mutterhäuser. a) Mutterhaus Prag, früher eine Filiale des Mutterhauses Nancy, nun mit den Filialen Leitmeritz, Podoll, Osegg, Reichenberg, Melnick, Budweis, Wittingau und Prtschitz. b) Trier, früher ebenfalls Filiale, von demselben Hauptmutterhause, nun mit zwei Filialen in Trier, sowie außerhalb noch Saarlouis, Coblenz, Wallerfangen, Andernach, Ehrenbreitstein, Osnabrück, Cöln im Waisenhause seit October 1852; endlich befinden sich noch andere schon früher begründete Filiale von dem Hauptmutterhause aus zu Berlin, Neisse, Oberglogau, Echternach im Luxemburgischen; so daß der ganze Bestand der barmherzigen Schwestern des hl. Carl Borromäus wohl auf 250 Mitglieder innerhalb Teutschlands Grenzen gesetzt werden kann. 5) Benedictinerinnen, geistliche Töchter der hl. Scholastica, der Schwester des hl. Benedictus. Sie zählen zur Zeit fünf Häuser in Teutschland (Salzburg 56 Mitglieder, Eichstädt 39, Chiemsee 22, Fulda 24, Sabiona 20 (Bisth. Trient). Ihr ganzer Bestand ist 161. 6) Brigittinerinnen, geistliche Töchter der hl. Brigitta, einer Princessin aus Schweden, deren Lebenstage ins 14. Jahrhundert fallen. Noch einziges Kloster zu Mariä Altomünster in Oberbayern mit 27 Mitgliedern. 7) Carmeliterinnen, geistliche Töchter der hl. Theresia von Jesu, einer Spanierin aus dem 16. Jahrhundert. Gegenwärtiger Bestand in Teutschland: Prag, Gmunden (Diöcese Linz), Gratz, Würzburg

(bei), Innsbruck (bei), Cöln, zusammen gegen 90 Mitglieder. 8) Cistercienserinnen. Eine Stiftung, wie die der Cistercienser aus dem zwölften Jahrhunderte, nachgebildet dem männlichen Orden dieses Namens. Gegenwärtiger Bestand: Marienstein und Marienstern, beide in Sachsen, Seeligthal bei Landshut, Oberschönefeld im Bisthum Augsburg, Lichtenthal in Baden, zusammen mit 150 Mitgliedern. 9) Clarissinnen, geistliche Töchter der hl. Clara, der geistlichen Tochter des hl. Franciscus von Assis. Drei Ordenshäuser zählt Teutschland noch von dieser einst so zahlreichen Ordensverbindung (Brixen 49 Mitglieder, Salzburg 28 Mitglieder, Regensburg mit einem erst jüngst errichteten Filiale, Viehausen 27, zusammen 104. 10) Dominicanerinnen. Zeit der Entstehung: das 13. Jahrhundert. Ort: das südliche Frankreich. Häuser der Dominicanerinnen sind: a) in Oestreich: Lienz, Algund, Altenstadt, Bregenz, Bludenz, sämmtlich im Bisthum Brixen 1852 mit 134 Mitgliedern; b) in Bayern: Augsburg, Donauwörth, Fremdingen, Landsberg, Wörrishofen, Regensburg, Niederviehbach, Speyer, zusammen 139 Mitglieder im J. 1852; c) in Baden: in Constanz mit Filiale in Meersburg, und in Freiburg, zusammen 28 Mitglieder, im Ganzen also 301 Mitglieder. 11) Elisabethinerinnen. Hervorgerufen durch den Geist der großen Wohlthäterin der Armen, der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, gehören zu den bedeutenderen Genossenschaften in Teutschland. Häuser: Wien, Prag, Linz, Klagenfurt, Breslau, Brünn, Kaaden in Böhmen, Grätz, Teschen, Straubing, Neuburg an der Donau, Aachen, Luxemburg, Düren, Essen, zusammen mit beiläufig 340 Mitgliedern. 12) Englische Fräulein, geistliche Töchter der großen Jugendfreundin Maria Ward aus England, entstanden im 17. Jahrhunderte, bethätigen Unterricht der weiblichen Jugend, und sind über einen großen Theil Teutschlands verbreitet. Hauptland der Anzahl und Wirksamkeit nach ist Bayern. Hier war der Stand nach dem Diöcesan-Schematismus von München beim Schlusse des Jahres 1851 folgender: Nympfenburg mit Berg am Laim und Schäftlern zus. 113 Mitglieder, Augsburg 40, Burghausen 31, Mindelheim 26, Bamberg 24, Altötting 44, Aschaffenburg mit Damm 30, Günzburg 13, Passau 29, Neuburg an der Donau 17, zus. 375 Mitglieder ohne die Candidatinnen. Ihren Pensionaten waren 737, ihren Schulen 4026 Zöglinge anvertraut. Reichenhall sollte im Jahre 1852 besetzt werden. Oestreich besitzt in seinen teutschen Gegenden die Häuser zu St. Pölten (11), Brixen, Krems (10), Meran, Roveredo, Trient, zusammen mit beiläufig 150 Mitgliedern, wovon allein 42 zu Brixen, endlich in der oberrheinischen Kirchenprovinz zu Fulda 14, Mainz 6, zusammen 20 Mitglieder, im Ganzen aber 21 Häuser innerhalb Teutschlands Bezirk, in welchen nicht weniger als gegen fünfhundert fünfzig Jungfrauen leben, und die Erziehung von Tausenden von Kindern besorgen, das ist das Werk der ehrwürdigen Maria Ward, so weit es hieher gehört. 13) Franciscanerinnen unter verschiedenen Benennungen, nämlich in Bayern: Augsburg 29 Mitgl., Dillingen 24, Hochstädt 8, Kaufbeuern 23, Medingen 28, Mindelheim 19, Ingolstadt 34, Reutberg, Erzdiöcese München-Freysing, 20 Mitglieder, zusammen in diesen 8 Klöstern Bayerns 185 Mitglieder, außerdem noch ein klösterlicher Verein der Dritten-Ordens-Schwestern des hl. Franciscus zu Aiterhofen im Bisth. Regensburg 13 Mitglieder; ferner in Oestreich Tertiarierinnen dieses Ordens zu Botzen, Brixen, Eppan, Girlau und Kaltern in Tyrol, zu Träbau in Mähren; im Königreiche Würtemberg zu Ehingen, und Krankenschwestern des hl. Franciscus auf der Hülle bei Telgte in Westphalen 18 Mitgl., zusammen in allen 17 Häusern gegen 300 Mitglieder. 14) Schwestern U. L. Frau, B. M. V. geistliche Töchter des gottseligen französischen Priesters Peter Fourier. Häuser: Paderborn 12, Trier 9, Cösfeld 5, Essen 13, Luxemburg, Offenburg 11 und Rastatt 9, in allen 7 Häusern gegen 70 Mitglieder. 15) Schwestern vom hl. Herzen Jesu, geistliche Töchter der Venetianerin Anna Brünetti, gestiftet im Jahre 1810 mit dem Zwecke, Unterricht an die Armen zu ertheilen.

Häuser: Grätz 28, eingeführt 1846, Trient. Von den 149 Mitgliedern, welche die ganze Congregation, die ihr Haupthaus zu Verona hat, 1849 gezählt hat, mögen wohl 45 hieher gehören. 16) Schwestern vom guten Hirten, ein Verein gottgeweihter Jungfrauen, deren Haupthaus zu Angers in Frankreich sich befindet, der aber mit Adlersfluge die Enden des Erdkreises seit neuerer Zeit zu erreichen sucht. Häuser in Teutschland: Haidhausen bei München 50, Aachen 8, Münster (bei) 4 Mitgl., zus. 62 Mitglieder. 17) Schwestern vom armen Kinde Jesu, erst vor einigen Jahren in Aachen begründet. Haupthaus Aachen, Filiale: Cöln, Bonn, Derendorf bei Düsseldorf, Düsseldorf, wohl schon 40 Mitglieder zusammen. 18) Töchter vom Kreuze. Einziges Haus Aspal bei Rens 13 Mitglieder, Filiale vom Mutterhause Lüttich in Belgien. 19) Schwestern der christlichen Lehre, im 17. Jahrhundert vom französischen Priester Vatel gestiftet. Filiale dieser Congregation, die ihren Hauptsitz zu Nancy hat, sind innerhalb Teutschlands: Eich im Luxemburgischen, Wiltz, ebendaselbst, zus. 7 Mitglieder. 20) Magdalenerinnen oder Reuerinnen, den Zeiten der Kreuzzüge entsprossen. Einziges Kloster: Lauban in Schlesien, 20 Mitglieder. 21) Recollectinnen. Einziges Haus: Eugen 16 Mitglieder. 22) Salesianerinnen, geistliche Töchter der hl. Johanna Francisca Fremiot von Chantal, aus dem 17. Jahrhundert, begründet zur Unterrichtung der weiblichen Jugend. Häuser innerhalb Teutschlands: Wien 50 Mitgl., Dietramszell 41, Gleink 38, Piehlenhofen 24, Binerberg 34 Mitgl., zus. also 187 Mitglieder. 23) Schulschwestern in Bayern, begründet im Jahre 1834 durch Job und Wittmann. Letzterer designirter Bischof von Regensburg. Ihr gegenwärtiger Bestand ist in Teutschland: München Mutterhaus. Filiale a) in dieser Erzdiöcese: Au bei München, Wolfrathshausen, Tölz, Lauterbach bei Einspach, Freysing, Laufen, Waging, Birkenstein, Giesing, Pfaffenhofen an der Ilm, Rosenheim, Scheyern, Garmisch, Dorfen, Regen- und Wölfelsdorf in der Grafschaft Glatz, zusammen in dieser Erzdiöcese 103 Mitglieder; b) in der Diöcese Regensburg, die Filiale: Neunburg vorm Wald, (das anfängliche Mutterhaus) Schwarzhofen, Hohenthan, Amberg, Reisbach, Regenstauf, Hahnbach, Pleistein, Eggenfelden, Stamsried, Schneiding, Bärnau, Kösching, Abendsberg, Stadt am Hof, zus. 15 mit 57 Mitgliedern; c) in der Diöcese Eichstädt die Filiale: Neumarkt, Berching, Ingolstadt, Spalt, zus. 4 mit 12 Mitgliedern; d) in der Diöcese Würzburg die Filiale: Miltenberg und Obernburg, 2 mit 6 Mitgliedern; e) in der Diöcese Passau: Aidenbach zu Augsburg; dann außerhalb Bayern: bei Brackel in Westphalen, zu Hirschau in Böhmen, zu Rottenburg in Würtemberg, zu Breslau in Schlesien, zusammen in ganz Teutschland wohl schon 220 Mitglieder (Profeßschwestern und Novizinnen ohne Candidatinnen). 24) Schulschwestern vom Regelhause zu Gratz mit Filiale zu Vöklabruck, zus. 50 Profeßschwestern und Novizinnen, und zu Hallein im Salzburgischen. Ein neueres Institut. Hier führt der Schematismus der Erzdiöcese Salzburg 1852 an: Hallein, Haupthaus 23 Mitgl., Filiale: Vorstadt Erdberg bei Wien 8 Mitgl., Baden bei Wien 3, Seebenstein bei Wiener-Neustadt 3, zus. also 37 Mitglieder. — Noch befinden sich auch Schulschwestern zu Aachen und Cöln dort 3 hier 6 von welcher Congregation? 25) Servitinnen. Töchter der hl. Juliana von Falconieri, aus dem 13. Jahrhundert. Zwei Klöster 1. München mit 41 Mitgl., 2. Arco in Tyrol mit 21 Mitgl., zus. also 62 Mitgliedern. 26) Teutschordensschwestern. Eine Begründung die an die frühern Zeiten erinnert, aber erst jüngst wieder eine Resuscitation erhalten hat. Die Teutschordensschwestern üben Krankenpflege, besitzen ihr Haupthaus zu Troppau in Schlesien mit 41 Mitgl., haben Filialniederlassungen zu Engelsberg, Freudenthal, beide in Schlesien, Lana in Tyrol. Der ganze Verein steigt auf 90 Mitglieder. 27) Ursulinerinnen, Töchter der hl. Angela von Merici aus dem 16. Jahrhunderte, ein weitverbreitetes Institut gottgeweihter Jungfrauen zur Erziehung vieler Tausenden von Mädchen und jüngeren Personen des

weiblichen Geschlechtes überhaupt. Die Ursulinerinnen zählen innerhalb der Markungen von Teutschland 32 Häuser, die wir hier nach der Bilanz der Ordensglieder derselben anführen: Wien 68 Mitgl., Prag 50, Salzburg 44, Linz 43, Landshut 40, Innsbruck 40, Grätz 38, Straubing 37, Breslau 37, Ahrweiler 34, Bruneck 34, Görz 34, Klagenfurt 33, Brünn 32, Schweidnitz 30, Cöln 26, Würzburg 25, Düren 23, Olmütz 20, Freiburg 20, Kuttenberg in Böhmen 18, Dorsten 16, Fritzlar 16, Villingen 16, Düsseldorf 15, Erfurt 14, Laibach, Skofialoca, Aachen 10, Liebenthal 7, Duderstadt 7, Nonnenwörth 6, Altbreisach (Filial von Freiburg) 4. Der ganze Bestand der Ursulinerinnen in Teutschland dürfte wohl auf 900 Mitglieder hinanreichen. 28) Schwestern der Vorsehung, Schwestern des Unterrichts, französ. Stiftung, jedoch mit einigen Filialen diesseits. Der ganze Verein zählt in Teutschland auf fünf Niederlassungen 17 Mitglieder, nämlich: Münster 6, St. Mauritz bei Münster 4, Cösfeld 2, Remich im Luxemburgischen 2, Dalheim im Luxemburgischen 2. — Da wir nun auch hier beim Schlusse angelangt sind, so wird ein Gesammtüberblick in gleicher Weise erwünscht scheinen, wie wir ihn oben am Ende der Darstellung der männlichen Orden und geistlichen Congregationen gegeben haben, damit sich einerseits das numerische Verhältniß der gottgeweihten Jungfrauen in Teutschland überhaupt herausstelle, so wie andererseits dieses Verhältniß zum männlichen Theile des Standes, welche beide dann den wirklichen Bestand der im engern Sinne eigentlich so genannten Clericalis militia innerhalb Teutschlands ergeben, jener Miliz nämlich, die das ausgezeichnete Vorrecht hat, wie der Verfasser schon einmal in einer öffentlichen Schrift bemerkt hat, die Stellung der Kirche, als der streitenden, der ganzen, außer ihr befindlichen Menschheit gegenüber wie in einem Vereinigungspuncte zu zeichnen. — Setzen wir alle die einzelnen Angaben, welche bei der Aufführung einer jeden Genossenschaft hier mitgetheilt wurden, zusammen, so erhalten wir eine Gesammtzahl von beiläufig sechstausend gottgeweihten Jungfrauen, eine Anzahl, die ungefähr um ein halbtausend Mitglieder hinter dem Bestande der männlichen Orden und Genossenschaften noch zurückbleibt, die aber bei dem so raschen Fortschreiten der meisten Congregationen sehr bald jene übereilt haben möchte. Dreizehnthalbtausend Ordenspersonen der katholischen Kirche also innerhalb der Markungen von Teutschland, diesem Teutschland, das derselben noch beim Anfange unseres Jahrhunderts mehr als fünfzigtausend wird gezählt haben. Der größte Theil dieser dreizehnthalbtausend Ordenspersonen in Teutschland, welche, wenn wir den obenangegebenen 373 männlichen Ordenshäusern 174 hinzurechnen, welche die weiblichen Glieder bewohnen, wobei aber die kleineren Niederlassungen der verschiedenen Schul- und Krankenschwestern nicht gerechnet sind, zusammen eine Anzahl von 547 Ordenshäusern bewohnen, ist genöthigt gewesen, größtentheils über Trümmern seine Wohnung aufzuschlagen, über Trümmern, wie sie einst das aus Babylon heimkehrende Juda sah, über Trümmern, deren Anblick Thränen, wie Referent dieses schon mit eigenen Augen wahrgenommen hat, selbst von der Kirche Getrennten auspreßte! Der unversöhnliche Haß gegen einen so zahlreichen Stand in der katholischen Kirche, der Haß, der sich nicht eher zufrieden gab, als bis hunderte und abermal hunderte der prächtigsten Gotteshäuser, die Europa besaß, ihrer Herrlichkeit entkleidet in den Staub getreten, d. i. dem Boden wieder gleich gemacht waren, auf dem sie sich früher erhoben hatten, dieser Haß, den zwar Teutschland nicht geschaffen hatte, von welchem es sich jedoch hat fortreißen lassen, hat hauptsächlich aus drei Ursachen seine Entstehung genommen. Einmal machte sich bei Vielen die Ansicht geltend, als werde durch die Klöster eines Landes dessen bestes Mark verzehrt, ferner hat man den Klöstern den Vorwurf gemacht, als wollten sie der Zeit in ihrem Fortschreiten gebieten und hinderten die Arbeit, Wissenschaft und Entwicklung und endlich drittens sei durch den Umstand der so großen Anzahl ihrer Bewohner die Vermehrung des Menschengeschlechtes selbst gehemmt. Die allermeisten der jetzigen Klöster Teutschlands haben mit der

drückendsten Armuth zu ringen, sie gehören solchen Orden an, wo die Armuth vorzugsweise Gelübde ist. Daß ferner die Tage nicht müßig dahin fließen, dafür sorgt bei den meisten Ordenshäusern, sowohl männlichen als weiblichen, der als Bedingung des Fortbestehens oder der Resuscitation gesetzte Wirkungskreis; hier z. B. die Besorgung eines Gymnasiums, einer Vorbereitungsschule, dort die Bedienung einer besuchten Wallfahrtskirche, hier die Aushilfe in der Seelsorge, dort die Pflege am Krankenbette und der, Tausenden von Kindern, ertheilte Unterricht u. s. w., und, um auch endlich den dritten und letzten Einwand zu würdigen, der gemacht worden ist, die dreizehnthalbtausend Ordenspersonen, die Teutschland gegenwärtig zählt, schwinden gegenüber der gesammten kath. Bevölkerung fast in ein Nichts zusammen, doch dieß wird zeigen:

VII. Gläubigenzahl des gesammten Vaterlandes durch authentische Documente gerechtfertigt. Erst jetzt, nachdem wir die in näherer und entfernterer Beziehung dem geistlichen Stande nach allen Abstufungen zugehörigen Mitglieder in ihrer Existenz betrachtet haben, steht uns zu, die gleich anfangs unserer Relation vorangesetzte Behauptung, daß unser teutsches Vaterland neben 19½ Millionen Andersgläubiger, 23 Millionen Katholiken zähle, zu rechtfertigen, und zwar zu rechtfertigen auf eine Weise, neben welcher keinerlei Art vernünftiger Zweifel mehr bestehen kann. Die Documente, die an dem Sitze des Oberhirten selbst von Zeit zu Zeit veröffentlicht werden, die Diöcesan-Schematismen aus den letzten Jahren, haben sich uns als verbürgte Quellen dargestellt, und wo solche abgingen, da hat Dr. Brühls Hand- und Adreßbuch über die Verhältnisse der katholischen Kirche, Geistlichkeit und kirchlichen Institute, Bockenheim 1850, Ersatz zu bieten geschienen, weil auch hier von dem Herausgeber officielle Genauigkeit beabsichtigt war. Die sämmtlichen teutschen Diöcesen folgen hier in der Bilanz ihrer Gläubigenzahl mit dem jedesmaligen Beisatze, von woher die Angabe entnommen ist. 1) Diöcese Breslau ohne die Delegatur 1,416,847 (Schematismus von 1851). 2) Erzdiöcese Prag 1,363,000 (Schematismus von 1850). 3) Erzdiöcese Olmütz 1,324,696 (Schematismus von 1852). 4) Diöcese Königgrätz 1,223,686 (Schematismus von 1850). 5) Erzdiöcese Cöln 1,164,874 (Handbuch von Cöln 1850). 6) Diöcese Leitmeritz 1,019,527 (Schematismus von 1850). 7) Erzdiöcese Wien 1,003,177 (Dr. Brühl Stand Ende 1849). 8) Erzdiöcese Freiburg 966,000 (Dr. Brühl Stand vom August 1850). 9) Diöcese Budweis 944,360 (Stand von 1850). 10) Diöcese Brünn 737,366 (Dr. Brühl Stand vom Jahre 1850). 11) Diöcese Trier 736,680 (Schematismus von 1851). 12) Diöcese Linz 706,566 (Schematismus von 1852). 13) Diöcese Regensburg 647,250 (Schematismus von 1852). 14) Diöcese Seckau mit dem Sitz zu Grätz 645,385 (Schematismus von 1853). 15) Diöcese Augsburg 598,935 (Schematismus von 1852). 16) Diöcese Rottenburg 554,814 (Stand vom Jahre 1852). 17) Diöcese Paderborn 538,000 (Schematismus von 1849). 18) Erzdiöcese München-Freysing 505,669 (Schematismus von 1853). 19) Diöcese St. Pölten 503,684 (Stand von 1853). 20) Diöcese Münster 500,000 (Münsterer Sonntagsblatt 1851). 21) Diöcese Laibach 499,032 (Dr. Brühl Ende 1849). 22) Diöcese Würzburg 481,756 (Schematismus von 1852). 23) Diöcese Trient 435,907 (Dr. Brühl Ende 1849). 24) Diöcese Brixen 378,656 (Schematismus von 1852). 25) Diöcese Lavant 321,257 (Dr. Brühl Ende 1849). 26) Diöcese Passau 278,252 (Schematismus von 1851). 27) Diöcese Speyer 261,876 (Schematismus von 1852). 28) Erzdiöcese Bamberg 257,465 (Schematismus von 1852). 29) Vereinigte Diöcesen von Triest und Capodistria 243,041 (Dr. Brühl Ende 1849). 30) Diöcese Leoben 186,997 (Schematismus von 1853). 31) Diöcese Gurk (Klagenfurt) 228,802 (Dr. Brühl Ende 1849). 32) Diöcese Mainz 218,500 (Dr. Brühl Ende 1849). 33) Diöcese Limburg 203,955 (Schematismus von 1851). 34) Erzdiöcese Salzburg 202,222 (Schematismus v. 1852). 35) Apostol. Vicariat Luxem=

burg 190,000 (Dr. Brühl 1850). 36) Erzdiöcese Görz 187,190 (Dr. Brühl nach dem Stande vom Nov. 1850). 37) Diöcese Osnabrück 170,000 (nach dem Vergleiche mit der näher angegebenen Diöcese Hildesheim). 38) Diöcese Eichstädt 153,277 (Schematismus von 1852). 39) Diöcese Fulda gegen 120,000 (Dr. Brühl nach dem Stande von 1850). 40) Diöcese Hildesheim 63,000 (Münsterer Sonntagsblatt von 1851). 41) Vereinigte Diöcesen von Parenzo und Pola 60,743 (Dr. Brühl Stand Ende 1849). 42) Delegaturbezirk von Brandenburg und Pommern zu Berlin 37,181 (Schematismus von Breslau 1851). 43) Apostol. Vicariat Sachsen 32,845 (nach dem Stande von 1850). 44) Apostol. Vicariat des Norden, Hauptort Hamburg, so weit es hieher gehört, gegen 8000. 45) Apostol. Vicariat Anhalt 1350 (Dr. Brühl nach dem Stande von 1850). Das sind die Angaben, wie es uns nach vorliegenden Documenten zusammenzustellen vergönnt war. Werden sie in eine Hauptsumme gebracht, so entsteht eine solche von 22,322,326 Gläubigen und unser, an einigen Orten dieser Abhandlung gegebene Haupt-Ansatz von 23 Millionen Katholiken für ganz Teutschland scheint um nicht weniger als 680,000 zu hoch zu sein. Indessen mögen einige Bemerkungen beachtet werden, die ihn wohl rechtfertigen werden. Zuvörderst steht die Natur der Sache selbst zur Seite, nach welcher statistische Mittheilungen über entferntere Gegenden, die sich in Beziehung auf das Mitzutheilende täglich ändern, niemals ganz neu, das ist, den Zustand des Augenblicks zeichnend sein können. Zuvörderst ist bei den meisten Angaben der Diöcesen das Militär nicht mit gerechnet. Ferner: die Volkszahl von ganz Teutschland, und somit auch die Zahl der Mehrheit seiner Bewohner, welches Katholiken sind, ist ungeachtet der jetzt so zahlreichen Auswanderungen in andere Erdtheile in unaufhaltsamem Fortschritte begriffen. Wie groß dieser Fortschritt sei, und wie sehr auch die Diöcesen des katholischen Teutschlands davon berührt werden, davon gibt uns, um nur von einer derselben hier Meldung zu thun, die Erzdiöcese Cöln einen Begriff. In dem von uns beregten Handbuche dieser Erzdiöcese, Cöln 1850, ist Seite VII. zu lesen, daß sich die Zahl der Katholiken seit 1825 bis Ende 1849 von 850,000 bis auf 1,165,000 (1,164,874) vermehrt habe, was sonach für 24 Jahre eine Zunahme von 315,000 oder, ein Jahr in's andere gerechnet von 13,150 für's Jahr beträgt. Die Angabe von 1,164,874 ist es, die wir in unserer Reihenfolge bei Cöln gesetzt haben, wir setzten sie, weil uns keine neuere zu Gebote stand, wir setzten sie, weil sie uns als gefertigt am Schlusse der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, dessen zweite Hälfte wir ja noch nicht lange begonnen haben, noch neu genug schien, und doch ist jetzt, wo dieses geschrieben wird, diese Angabe schon über drei Jahre alt, und sie altert selbst sozusagen unter der Feder, d. i. in dem Augenblicke, wo sie dem Papiere anvertraut wird. Vierzigtausend unserer Glaubensbrüder mag darum schon in dem Jahre, das diesem Werke vorangedruckt wird, der Zuwachs in der einzigen Erzdiöcese Cöln sein und so verhältnißmäßig bei jeder anderen Diöcese, je nachdem die von uns mitgetheilte Angabe vom Jahre 1853 rückwärts entfernt ist, so daß unsere gestellte Behauptung gerechtfertigt ist. Noch übrigt eine Mittheilung. — VIII. Aeußerliche Denkmale der Beurkundung der Glaubensgemeinschaft Teutschlands in vorbezeichneter Weise mit dem hl. Stuhle — Nuntiaturen. Das sichtbare Oberhaupt der Kirche, der rechtmäßige Nachfolger des hl. Petrus ist für die ganze Oberfläche der Erde gesetzt, und seiner Wahrnehmung sind die Völker aller Zonen untergeben. Oberhirt der ganzen Welt, und befugt, wenn es möglich wäre, die Pastoration aller übrigen Oberhirten von Zeit zu Zeit persönlich zu beaufsichtigen, beaufsichtigte er diese Pastoration von Zeit zu Zeit durch Stellvertreter. Diesen Stellvertretern wurden in der Folge nach Uebereinkunft des hl. Stuhles mit den weltlichen Regierungen besondere Wohnorte (Residenzen) angewiesen, von denen aus sie in unseren Tagen, wie wir schon im Artikel „Legaten" dieses unseres Werkes bemerkt haben, ihren doppelten Wirkungskreis ausüben, einmal als Gesandte des

hl. Vaters, als Fürsten des Kirchenstaates und in Folge dessen zum diplomatischen Corps gehörig, und das andermal als Legaten der vorbezeichneten Art, wo sie vom hl. Vater mit Instructionen über Ausübung kirchlicher Jurisdictions-Rechte versehen sind, zu denen insbesondere auch die Führung des Informations-Processes in Betreff der erwählten oder ernannten Bischöfe ihres Nuntiatur-Bezirkes gehört. Teutschland besitzt in unseren Tagen zwei solcher Nuntiaturen, nämlich 1) die Nuntiatur am k. k. östreichischen Hofe zu Wien und 2) die Nuntiatur am königl. bayerischen Hofe zu München. Beide Nuntien sind Erzbischöfe in partibus, der erstere jüngst zum Cardinal erhoben. Dieses alles nun, dessen wir bisher Erwähnung gethan, das ist die Bezeichnung des katholischen Teutschlands, dieses Teutschlands, wie es in dem unaufhaltsamen Zeitenlaufe dahin den Schluß der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts überschritten, und bereits schon einige Schritte hinein in dessen zweite Hälfte gethan hat. Doch gerade hier am Schlusse aller unserer Mittheilungen muß sich uns eine ernste Bemerkung aufdrängen. So Manche sind noch unter den Lebenden und weilen theils innerhalb, theils außerhalb des Vaterlandes Markungen, die ihm vor weniger als einem Jahrzehnde eine ganz andere religiöse Gestalt, als wir so eben gezeichnet haben, bei der Grenzscheide der zwei Hälften des neunzehnten Jahrhunderts zugemuthet hätten! So Manche hofften, so Manche fürchteten, daß es anderst aussehen möchte. Erstere hatten schon eine Abzeichnung des Landes gefertigt, nach welcher fast ihre Wünsche und Hoffnungen als verwirklicht geschienen hätten. Doch die Einen, wie die Anderen, die Hoffenden wie die Fürchtenden, sie haben sich beide getäuscht. Ein nicht ganz unbeträchtlicher Theil hat Fesseln abzustreifen versucht, Fesseln, die nur in der Einbildung bestehen, Fesseln, die Teutschlands National-Ehre antasten sollen. Der französische Bürger Portalis, da er im J. 1802 in der Kammer der Abgeordneten über das zwischen dem Kirchenoberhaupte und der französischen Republik abgeschlossene Concordat Bericht abstattete, hat sich dabei der merkwürdigen Worte bedient: „Es gibt einen Zaum, den auch die freiesten Völker nicht entbehren können.“ Das dem teutschen Lande so nahe Frankreich hatte mit einer mehr als zehnjährigen unmittelbar vorhergegangenen Erfahrung dem Redner diese Worte in den Mund gegeben. Wir legen am Schlusse noch die feierliche Behauptung nieder: Nur dann wird ein Volk wahrhaft frei und groß sein und alle jene Vorzüge besitzen, nach denen jedes so gerne strebt, und in deren Besitze sich jedes so gerne glaubt, wenn es wahrhaft katholisch ist! [P. Karl vom hl. Aloys.]

Teutschorden, Brüder des teutschen Hauses U. L. F. zu Jerusalem, der marianische teutsche Ritterorden, Milites hospitalis S. Mariae Jerosol. Ordo Equitum Teutonicorum, Sanct Mariens-Ritter, teutsche Herren, Kreuzherren. Nachdem das Kreuzheer unter Gottfried von Buillon (s. d. A.) Jerusalem erobert hatte (1099), entfalteten zwei geistliche Ritterorden ihre Thätigkeit, nämlich die Johanniter und die Templer (s. d. A.). An den Pilgern und Kreuzfahrern, die aus den teutschen Ländern nach Palästina gekommen waren, übten mehrere teutsche Männer die Werke christlicher Liebe, die Beherbergung und die Verpflegung der Erkrankten und Verwundeten. So entstand (1118) mit Bewilligung des Patriarchen zu Jerusalem ein Hospital, das „teutsche Haus“ genannt, und weil die Capelle des Hauses zu Ehren der seligsten Jungfrau geweiht war, nannte man die milothätige Anstalt „das teutsche Haus Unsrer Lieben Frau zu Jerusalem“. Bei der Belagerung von Acre (1190) nahmen sich insbesondere adelige reiche teutsche Männer aus Lübeck und Bremen der Verwundeten an. Sie spannten in Ermanglung eines andern Obdaches ihre Schiffsegel in Gestalt von Gezelten aus, um so die Unglücklichen zu beherbergen und zu pflegen. Nun hatte aber schon kriegerischer Muth und fromme Begeisterung einen Bund geschlossen, es blühte eine neue Pflanze auf dem Felsen der katholischen Kirche empor, nämlich: „der Orden des teutschen Hauses Unsrer Lieben Frau

zu Jerusalem". Papst Cölestin III. bestätigte diesen Orden (1191). Im Einverständnisse mit Kaiser Heinrich VI. ertheilte König Heinrich von Jerusalem und Herzog Friedrich von Schwaben vierzig teutschen Edelleuten den Ritterschlag und der Patriarch von Jerusalem gab ihnen das Ordenskleid, einen weißen Mantel mit einem schwarzen Kreuze auf der linken Seite. Um diese Zeit wurde mit Beibehaltung der zur Grundlage dienenden Regel des hl. Augustinus ein dem Zwecke und den Verhältnissen angemessenes eigenes „Ordensbuch der Brüder vom teutschen Hause Sanct Mariens zu Jerusalem" verfaßt. Dieses Ordensbuch, in drei Abtheilungen, die Ordens-Regeln, Ordens-Gesetze und Ordens-Gewohnheiten enthaltend, ist mit jener edlen Einfachheit geschrieben, welche ein Kennzeichen aller Werke ist, die das Mittelalter geschaffen hat. Diesem Ordensbuche zufolge sind „die Grundfesten des geistlichen Lebens" die Gelübde des Gehorsams, der Armuth, der Keuschheit. Sodann wird im Verlaufe der einzelnen Capitel jene Selbstverläugnung gefordert, welche in Fasten und Nachtwachen, in Krankenpflege und in Kriegsdienst, im beschaulichen und thätigen Leben sich kund zu geben hat. Noch heut zu Tage wird die Einkleidungsfeierlichkeit in altherkömmlicher Weise vorgenommen. Nach vollendetem Probejahre bittet der Noviz kniefällig die Ordensobern, „sie möchten ihn um seines Seelenheiles willen in den Orden aufnehmen. Der Obere erklärt dann dem Aufzunehmenden, daß der Orden nichts verspricht, als Wasser, Brod und ein demüthiges Kleid." Hierauf folgt die Gelübdeablegung und die Einkleidung während der hl. Messe. Im alten Ordensbuche wird der Bau der Ordensverfassung nicht angegeben, sondern als bekannt vorausgesetzt. Durch Abstufungen in Amt und Würde bildet der Orden seiner alten Verfassung nach eine festbegründete vom Bande des Gehorsams umschlungene Gesellschaft. Der Hochmeister ist das Oberhaupt. Er wird auf lebenslänglich gewählt. Die Besitzungen des Ordens in Teutschland, Italien und Liefland haben ihre Landmeister. Der Obere über die Besitzungen in Teutschland hatte den Namen „Teutschmeister", der Obere in den Besitzungen des Ordens in Liefland hatte den Namen „Heermeister". Der „Ordens-Marschall" besorgt das Kriegswesen. Zur Berathung dienen dem Hochmeister die Großgebietiger. Diese sind: der Großcomthur, der Oberst-Spittler, der Oberst-Trapier, der Oberst-Treßler. Den einzelnen Theilen des Ordensgebietes, das ist den „Baleien" stehen Landcomthure und den einzelnen Ordensburgen und Hausconventen stehen „Comthure" als Obere vor. Diese haben Vögte und Pfleger als Amtsgehilfen zur Seite. Die einzelnen Glieder des Ordens heißen Brüder. Außer den Ritter-Brüdern wurden schon in den ersten Zeiten des Ordens zur Besorgung des Gottesdienstes und zur Ausspendung der hl. Sacramente auch Priester-Brüder aufgenommen, und diese tragen ebenfalls auch heut zu Tage noch den weißen Ordensmantel bei den liturgischen Verrichtungen. Aehnlich dem dritten Orden des hl. Franciscus und des hl. Dominicus hatte auch der teutsche Orden seine „dienenden Brüder". Diese konnten verehlicht sein. Man nannte sie: „in karitat aufgenommene Leute" und sie durften nur das halbe Ordenskreuz tragen. In klösterlich eingerichteten, eigenen Häusern besorgten die „Ordensschwestern" den Krankendienst und den Unterricht der Jugend. Der teutsche Orden, dessen innere Einrichtung sich auf erwähnte Weise nach und nach gestaltete, kämpfte in den Reihen der christlichen Heere muthig wider die Saracenen. Das alte Ordensbuch sagt, daß um der Treue und Tapferkeit willen „mehrere Päpste den Orden angesehen haben mit fröhlichen Augen, und daß sie ihm deßhalb verliehen haben mancherlei Freiheiten und Privilegien". Der erste „Meister" im Orden war Heinrich Walpot von Bassenheim. Er sowohl, als auch seine beiden Nachfolger Otto von Kerpen und Hermann von Bart starben im hl. Lande. Hermann von Salza (s. d. A.) erhielt den Namen „Hochmeister". Kaiser Friedrich II. erhob ihn in den Reichsfürstenstand, und ertheilte dem Orden das Recht, den teutschen Reichsadler im goldenen Schilde auf dem hochmeisterlichen Ordenskreuze zu tragen.

Vom Papste Honorius III. erhielt Hermann einen werthvollen Ring. Während nun um diese Zeit dem Orden Gelder und Güter, Rechte und Privilegien zuflossen, hatten die Kreuzzüge in Palästina nicht den gewünschten Erfolg. Jerusalem ging abermals für die Christen verloren. Schon war der größte Theil des hl. Landes in die Hände der Ungläubigen gefallen, als Hermann von Salza sich entschloß, mit einer bedeutenden Anzahl Ordensbrüder von Acre nach Venedig zu ziehen (1224). Hier baten die Gesandten des Herzogs Conrad von Massovien (Gegend um Warschau und Ploczko), der teutsche Orden möchte ihrem Herrn gegen die benachbarten Preußen zu Hilfe kommen. Diese Preußen waren dem Heidenthume zugethan. Sie brachten ihren Göttern Menschenopfer dar. Sie lebten von der Jagd und fielen raubend und verheerend in die angrenzenden Länder ein. Sowohl der Kaiser als der Papst forderten den teutschen Orden auf, gegen diese Heiden zu ziehen. Der Orden unterzog sich dieser Aufgabe. Es ist aber in der Geschichte der Religion und der Entwildrung des nördlichen Europa die Verlegung des teutschen Ordens nach Preußen eine unermeßliche Thatsache. Es ist einerseits nicht zu verkennen, daß nur durch den Orden das Christenthum in diese hartnäckigen Völkerschaften eindrang, und andererseits muß man bewundern, wie die Päpste bemüht waren, das Eroberungsrecht zu mildern. In kurzer Zeit hatten sich die Ordensbrüder einen Theil des Landes unterworfen, welcher ihnen nach der damaligen Sitte überlassen blieb. Noch schneller ging die Unterwerfung des Landes vor sich, nachdem sich die von dem Bischofe Albrecht zu Riga gestifteten „Schwertbrüder“ mit dem teutschen Orden vereinigt hatten (1238). Der Orden legte sogleich im Lande Burgen an, um sich den Besitz desselben zu sichern. Unter dem Hochmeister Conrad von Thüringen, der ein Schwager der hl. Elisabeth (s. d. A.) war, nahm der Orden Theil an der unglücklichen Schlacht bei Liegnitz (1241) wider die Tartaren, in welcher viele Ritter den Tod fanden. Heinrich von Hohenlohe zum Hochmeister erwählt (1244), hatte bei seinem Eintritte in den Orden alle seine Güter, worunter auch Mergentheim dem Orden geschenkt. Es entstanden nun in Preußen die Bisthümer Ermeland, Kulm, Samland, Pomesanien. Für die Neubekehrten baute der Orden mit großem Aufwande Kirchen von solcher Schönheit, wie eine Chronik sagt, „daß ihnen der christliche Gottesdienst besser gefiel, als der frühere Götzendienst in den Wäldern.“ Feldbau, Handwerke, Cultur und Sitte, Wissenschaft und Glauben brachte der teutsche Orden nach Preußen, durch ihn wurde Preußen ein teutsches Land. Zugleich war eine bedeutende Anzahl von Ordensrittern dem Könige von Frankreich Ludwig IX. dem Heiligen zu Hilfe gezogen, als dieser sich auf seinem unglücklichen Kreuzzuge in Palästina befand. Durch diesen König erhielt der Orden das Recht (1250), die vier Balken des hochmeisterlichen Kreuzes mit den goldenen Lilien aus dem Wappen Frankreichs zu schmücken. Wichtig für den Orden war das Privilegium, welches ihm (1254) Papst Innocenz IV. ertheilte, zufolge dessen ihm eingeräumt wurde, in den Regeln zeitgemäße Veränderungen vorzunehmen, nur dürfe in dem, was die Gelübde betrifft, nichts geändert werden. Ferner erhielt der Orden unter Papst Alexander IV. gleiche Rechte mit den Johannitern und Templern. Die Hochmeister Hanno von Sangershausen und Hartmann von Heldrungen waren Zeitgenossen Kaisers Rudolph von Habsburg, der den Orden in besondern Schutz nahm. Nach vielen fürchterlichen Schlachten während des Verlaufes von fünfzig Jahren war (1283) die Eroberung Preußens vollendet. Als (1291) auch Acre durch Sultan Melek erobert worden war, verlegte der Hochmeister Conrad von Feuchtwangen den Hauptsitz des Ordens nach Venedig, der Hochmeister Gottfried Graf von Hohenlohe zog es aber vor, den preußischen Besitzungen näher zu sein, und bestimmte das Haus zu Marburg in Hessen zu seiner Residenz. Sein Nachfolger Siegfried von Feuchtwangen fand sich bewogen, in Preußen selbst sich aufzuhalten und so wurde Marienburg an der Nogat zum Hauptsitze erwählt. Weil die Ordens-

brüder in strengstem Gehorsam den Befehlen ihrer Obern sich fügten, weil sie mit ihren Gütern die Armen pflegten und bei allem Reichthum dennoch die Genüsse der Welt verschmähten, darum standen sie, wenn auch angefeindet und gefürchtet, doch in Ehre und Ansehen. Die Blüthezeit im teutschen Orden war gekommen. Unter dem Hochmeister Carl Beffart von Trier brach ein Krieg mit den benachbarten Litthauern aus, welche mit den Polen ein Bündniß gegen den Orden schlossen. Der Hochmeister Werner von Orseln brachte (1329) einen Waffenstillstand zuwegen, und verlor (1330) durch einen Meuchelmörder sein Leben. Ein Ordensritter, wegen Unsittlichkeit mehrmals bestraft, kaufte sich bei einem Krämer ein Messer, und bohrte es dem Hochmeister, der von seinem Abendgebete aus der Capelle ging in die Brust. Ludger, Herzog von Braunschweig, zum Hochmeister erwählt (1331), war ein vortrefflicher Fürst. Er wußte nicht nur das Schwert gut zu führen, sondern er besang auch in einem Gedichte das Leben und den Tod der hl. Barbara, deren Haupt zu Marienburg als Reliquie aufbewahrt war. Er gründete die Domkirche zu Königsberg und förderte Kunst und Wissenschaft. Unter ihm schrieb Nicolaus Jeroschin, ein Ordenspriester, die Geschichte des teutschen Ordens in Versen. Nach vielen den Litthauern und Polen gelieferten Schlachten, kam es (1335) zu einem Friedensschlusse. Ein sächsischer Ritter, Ludolph König, Herr in Weitzau, gab (1341) die Verordnung, „daß die Ordensbrüder bei dem abendlichen Glockengeläute den englischen Gruß knieend beten sollten“. Durch getreue Verrichtung der Gebete und sonstigen religiösen Uebungen wußte sich der Orden den Schutz Gottes zu verdienen. Heinrich Dusemer von Arffberg ließ (1348) zweitausend gefangene heidnische Litthauer nach Preußen führen, und nachdem er sie im Christenthume hatte unterrichten lassen, gab er ihnen die Erlaubniß, frei heimzukehren, damit sie erzählen sollten, „was für eine Andacht und Lieblichkeit zu finden wäre bei der katholischen Religion, gegen welche sie sich so sehr sträubten“. Die Söhne aus vielen hohen Häusern bemühten sich, in den Orden zu kommen. In ganz Teutschland galt es für eine große Ehre, das Ordenskleid zu tragen. So überließ Otto, der Sohn des Königs Christoph von Dänemark, seinem jüngern Bruder Waldemar die Regierung, und begab sich in den teutschen Orden. Der Hochmeister Winrich von Kniprode (1351) fand sich mit seinen Ordensbrüdern an allen Festtagen beim Tische des Herrn ein. Er ließ das Frohnleichnamsfest mit Procession feiern. Nirgend war es erlaubt, am Sonntage Markt zu halten. Visitatoren besuchten die Ordenshäuser, um sich von der Zucht in denselben zu überzeugen. Vergehungen gegen die Ordensgesetze wurden an den Brüdern nach Umständen entweder öffentlich oder im Ordenscapitel bestraft. Die wieder erneuerten Kriege gegen die bundbrüchigen Litthauer veranlaßten den Orden, in sein Heer auch „Söldner“ aufzunehmen, während früher alle, die nach Preußen gezogen waren, nur um Gottes und Sanct Mariens willen Kriegsdienste geleistet hatten. Hochmeister Zollner von Rodenstein übernahm (1382) von seinem Vorfahrer ein blühendes Land mit frommen Ordensleuten, glücklichen Unterthanen und vollen Speichern. Macht, Reichthum, Ansehen veränderte den bisherigen demüthigen Namen „Brüder“ in den noch üblichen Namen: „teutsche Herren“. Neue Rüstungen zum Kriege mußten getroffen werden, da der litthauische Großfürst Jagello (s. d. A.) sich (1386) mit Hedwig, Königin von Polen, verehelicht und sein Volk zur Taufe, aber auch zum Streite gegen den teutschen Orden bewogen hatte. Als Lockmittel für ritterlichen Ehrgeiz bediente sich der Orden seit längerer Zeit her des sogenannten „Ehrentisches“. In Teutschland galt es für etwas Hohes, an des Ordens Ehrentische in Preußen gesessen zu sein, und zwar aus dem Grunde, weil diese Auszeichnung nur jenen Rittern zugedacht wurde, welche sich durch ihre Heldenthaten verdient gemacht hatten. Aber auch dieses Mittels ungeachtet kamen jetzt schon nicht mehr die streitlustigen Ritter um der Ehre, sondern nur um des Soldes willen. Die Blüthe des Ritterthumes

begann zu welken mit dem Verfalle des Glaubens. Hochmeister Conrad von Wallenrode erlaubte, wikleffitische Irrthümer im Lande zu predigen. Er meinte, „in jedem Lande solle man neben dem Bischofe Einen Priester nur und zwar hoch oben in einer Dachstube halten, so daß er Niemanden im Wege sei, so man aber seiner bedürfe zur Seligkeit, möge man ihn herabkommen lassen". Er starb (1394) ohne Beichte und ohne Absolution. So weit war es gar bald gekommen, daß Landleute sich über die heiligsten Dinge lustig machten, weßhalb der Orden sich bewogen fand (1405), scharfe Gesetze wider die Ketzer zu veröffentlichen. Conrad von Jungingen mußte es sich als Hochmeister gefallen lassen, um seiner Frömmigkeit willen verspottet zu werden, und Land und Städte verweigerten ihm die Abgaben, deren er doch zur Führung des Krieges mit den Litthauern so sehr bedurfte. Der kühne und feurige Ulrich von Jungingen, der Bruder des vorigen, zählte als Hochmeister (1407) im Lande bei dreitausend Ritter, zweihundert Ordenspriester, sechzig Städte und ebenso viele starke Burgen. Aeußere Macht und steigende Wohlhabenheit führte jedoch im Orden allerlei Uebelstände und Mißbräuche herbei. Leider war es schon nothwendig, Gesetze gegen Aufwand und hohes Spiel zu geben. Wieder kam es zwischen dem Könige Jagello von Polen und dem Orden zu offenem Bruche. Bei Tannenberg standen (1410) die Polen, bei 150,000 Mann, dem Ordensheere, welches 83,000 Mann zählte, gegenüber. In der für den Orden unglücklichen Schlacht fielen der Hochmeister, der Großcomthur und der Ordensmarschall, mit ihnen blieben 600 Ordensritter auf dem Felde. Nachdem dergestalt die kriegerische Macht des Ordens gebrochen war, wendete sich das feindliche polnische Heer gegen Marienburg. Heinrich Reuß, Graf von Plauen, übernahm die Vertheidigung. Nach sechzig Tagen sahen sich die Polen genöthigt, beschämt die Belagerung aufzugeben. Jagello hatte schon die dem Orden unterthänigen Städte zur Unterwerfung aufgefordert und die Bewohner hatten sich schon polnische Kleidung verschafft, als sie wieder ihre früheren preußischen Mäntel hervorsuchten und des Ordens Oberherrlichkeit anerkannten. Der muthige Vertheidiger Marienburgs, Heinrich Reuß, Graf von Plauen, zum Hochmeister erwählt, entsprach den gerechten Erwartungen des Ordens nicht. Er begünstigte husitische Prediger. Unzufriedenen Mönchen gestattete er zu heirathen, obwohl die meisten so liederlich wurden, daß sie entweder in das Kloster zurückgeschickt, oder aus dem Lande gejagt werden mußten. Er ließ Kirchensilber zu Geld prägen. Er beförderte seine Verwandten zu den höheren Aemtern im Orden. Er nahm kein Abendmahl zur Osterzeit. Eine große Anzahl von Ordensbrüdern überreichte daher bei dem Papste und bei dem Kaiser eine Klagschrift wider den Hochmeister. Verurtheilt, seines Amtes durch den ältesten Ordensbruder entsetzt und in eine Veste abgeführt, starb er nach mehreren Jahren. Unter den folgenden Hochmeistern, Michael Küchmeister von Sternberg (1413) und Paul Belliger von Rußdorf (1422) gestalteten sich nicht nur die Angelegenheiten des Landes ungünstig, sondern es entstand noch dazu eine unheilvolle Spaltung im Innern des Ordens, indem einige mehr zum Kriege mit Polen, andere mehr zum Frieden gestimmt waren. Die Adeligen und die Städte benützten diese Zerrüttung im Orden, und vereinigten sich zur Vertheidigung ihrer Rechte. Diese Vereinigung wider den Orden nannten sie den „preußischen Bund" und der Hochmeister war gezwungen, denselben anzuerkennen (1440). Dem drohenden Verderben wirkte der Hochmeister Conrad von Erlichshausen mächtig entgegen. Den Städten schrieb er eine Huldigungsformel vor. Vier Städte, Elbing, Thorn, Königsberg und Danzig schlossen einen geheimen Bund, stellten sich unter polnischen Schutz und zahlten dem Könige von Polen einen Tribut. Conrad suchte die gesunkene Ordensdisciplin wieder herzustellen. Er ließ (1442) von dem Ordensbuche Abschriften veranstalten und er fügte neue zur Hebung des religiösen Sinnes geeignete Gesetze bei. Sein Brudersohn Ludwig von Erlichhausen wirkte ganz im Geiste seines Vorgängers. Er forderte von

den Städten die Auflösung ihres Bundes. Diese weigerten sich, Folge zu leisten. Den Entscheidungen des Kaisers und des Papstes, welche zu Schiedsrichtern aufgestellt waren, fügten sich die Städte nicht. Es kam zu einem dreizehnjährigen Kriege, in welchem (1460) Marienburg für den Orden verloren ging. Nach mehreren blutigen Schlachten war der Orden von den Polen aus dem Lande jenseits der Weichsel verdrängt. Der päpstliche Legat Rudolph, Bischof von Lavant, stiftete Frieden. Der zu Thorn (1466) unterzeichnete Friedensabschluß enthielt vier Artikel und diesen zufolge mußte der Orden einen großen Theil seines Landes an Polen abtreten, den übrigen Theil müsse er als ein Lehen von der Krone Polen erkennen und der Hochmeister müsse die Huldigung leisten, ferner dürfe der Orden sich nicht durch den Papst von der Erfüllung dieses Vertrages lossprechen lassen, und er dürfe keinen andern Oberherrn erkennen, als den König von Polen. Es fiel den folgenden Hochmeistern, einem Heinrich Reuß, Graf von Plauen, einem Heinrich Reffle von Richtenberg, einem Martin Truchseß von Wetzhausen wohl sehr schwer, die Huldigung zu leisten, sie mußten sich jedoch dazu entschließen. Auch der Hochmeister Johann von Tieffen (1489), der nur auf Stroh schlief und sich des Flammengebetes „Gott vom Himmel“ bediente, leistete, obwohl mit Widerwillen, dem polnischen Könige den Eid der Treue. In dieser schwierigen Lage, da der Orden eine Besitzung nach der andern verloren sehen mußte, hatte er die Ansicht, es sei gerathen zum Hochmeister einen Mann zu wählen, der durch seine äußere einflußreiche Stellung viel vermögend wäre. Friedrich, Herzog von Sachsen, als Hochmeister inthronisirt (1498), verweigerte ganz im Sinne des Ordens dem Könige von Polen die Huldigung. Er erneuerte die Ansprüche auf die abgetretenen Länder und Burgen. Durch seine Vorstellungen bewogen, entschlossen sich Kaiser und Papst, die Angelegenheit des Ordens zu unterstützen. Schon war eine Zusammenkunft verabredet, und die Verhandlung war im Zuge, als der Hochmeister starb (1510) und der Orden noch trüberen Zeiten entgegen ging. Albrecht, Markgraf von Brandenburg (s. d. A.) hielt (1512) als Hochmeister seinen Einzug zu Königsberg. Er verweigerte die Huldigung, an welche er von den Polen erinnert wurde. Ein polnisches Heer rückte gegen Preußen vor. Nun kamen Albrecht von Brandenburg und Sigismund von Polen in Thorn zusammen (1520). Gleichsam als wollte Albrecht die Sache seines Ordens befördern, begab er sich (1522) auf den zu Nürnberg ausgeschriebenen Reichstag. Daselbst wurde Albrecht mit Osiander bekannt, welcher im Sinne Luthers predigte. Luther selbst säumte nicht, dem jungen, sinnlichen, ehrsüchtigen Hochmeister den Rath zu geben, zum Protestantismus überzugehen, und das Ordensland als weltliches Gut an sich zu reißen. In der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel befindet sich noch der Original-Brief Luthers an die Ritter des teutschen Ordens, in welchem er dieselben auffordert, von ihrem Glauben abzufallen. In diesem Briefe heißt es: „Der Orden ist weder Gott gefällig, noch den Menschen nützlich. Es ist besser, sittenlos zu leben, als mit Erlaubniß eines Concils sich zu verehlichen.“ Albrecht lächelte zu solchen Aeußerungen, er hatte seine Pläne schon gemacht. Nachdem er den Orden in religiöser, finanzieller und strategischer Beziehung zum Verfalle gebracht hatte, begab er sich nach Krakau, und schloß daselbst (1525) einen Vertrag mit dem Könige Sigismund von Polen, dessen wesentlicher Inhalt folgender war: das Ordensland Preußen soll Albrecht als ein weltliches Herzogthum besitzen; der Herzog von Preußen hat auf polnischen Reichstagen den ersten Platz nächst dem Könige; der Herzog darf ohne Bewilligung des Königs vom Lande nichts verkaufen; keine Zölle sollen im Lande ohne beiderseitiges Einvernehmen errichtet werden und der Herzog verzichtet auf alle päpstlichen und kaiserlichen Privilegien und anerkennt nur allein die polnischen.“ Albrecht erhielt statt der Ordensfahne bei der Belehnung eine weiße, seidene Fahne, worauf ein schwarzer Adler mit dem Buchstaben S auf der Brust angebracht war. Hierauf ging Albrecht zum

Protestantismus über, und er vermählte sich mit der dänischen Princessin Dorothea. Kirchenfeindlich gesinnte Geschichtschreiber einerseits und brandenburgische Lobhudler andererseits rühmen den Abfall Albrechts als ein Heldenstück, als ein Werk der Geistesgröße, womit ein kühner Mann sich über veraltete Gebräuche hinweggesetzt, aber dieser Redensarten ungeachtet, bleibt doch ein mit Unrecht erworbenes Gut, ein gebrochenes Gelübde und ein falscher Eid allzeit eine Schmach. Ja viele von den Zeitgenossen Albrechts meinten, „daß ein so ansehnlicher Fürst einer so niedern Handlung gar nicht fähig sei." Nachdem der Herzog den Schritt zum Abfalle gethan hatte, folgten ihm auch einige verkommene Ordensleute nach, und durch Umtriebe aller Art, durch List und Gewalt wurde der Protestantismus dem Volke aufgedrungen. Priester, die der katholischen Kirche getreu blieben, mußten sich Spott und Hohn gefallen lassen. Die Domherrn von Marienwerder erklärten, „sie würden sich von Rom durch nichts trennen lassen" und sie ließen sich eher gefesselt in den Kerker werfen, als daß sie ihre Erklärung zurücknahmen. Die schnelle Verbreitung der protestantischen Lehre ist daher nicht, wie einige lutherische Pietisten vermeinen, dem wunderbaren Segen Gottes zuzuschreiben. Auch sind die Wirkungen des Protestantismus keineswegs erfreuliche gewesen. Im Volke riß eine solche Sittenlosigkeit ein, daß selbst Albrecht genöthigt war, dießfalls Gesetze zu erlassen. Ein Chronikenschreiber (Bredenbach, histor. bell. Livon. Duac. 1564) äußert sich in folgender Weise: „Bevor die teutschen Herren zum Lutherthume sich gewendet hatten, beobachteten sie den Eifer in den Andachtsübungen, den Ernst im gewöhnlichen Leben, die Mäßigkeit bei den Mahlzeiten, den Anstand und die Sitte in ihrem Handeln und Wandeln. Sie verrichteten auf das genaueste ihr Stundengebet. Sie schmückten ihre Gotteshäuser mit Frömmigkeit und ihre Burgen mit Glanz und Kraft. Sobald sie aber anfingen, die lutherischen Grundsätze anzunehmen, verschwand auf einmal alles dieses." Es ist aber der teutsche Orden, obwohl Preußen für ihn verloren ging und er in seiner politischen Bedeutung untergegangen war, dennoch nicht der sogenannten Reformation erlegen. Von ihr mißhandelt, beraubt, hat er doch seinen Nacken nicht gebeugt unter ihr schmähliches Joch, sondern hat es offen und treu mit der katholischen Kirche und mit dem Kaiserhause gehalten. Der teutsche Orden hinderte so manche angesehene adelige Familie daran, von der katholischen Kirche abzufallen. Er stellte tüchtige Männer in das Feld, wo es galt, in schwerer Zeit, dem Kaiser zu dienen. Er wirkte durch seine Priester belehrend und ermunternd auf das Volk. Die Ritter aus Elsaß und Burgund, Oestreich und Tyrol, aus Franken, Hessen, Utrecht, Thüringen, Altenbiesen, Lothringen und Sachsen vereinigten sich, und auf dem zu Mergentheim (1526) gehaltenen Ordenscapitel erhielt Walter von Kronberg die Stelle des Teutschmeisters. Nachdem dieser von Kaiser Carl V. die Bestätigung erhalten hatte, wurde er (1527) zum Administrator des Hochmeisterthumes in Preußen ernannt. Eine zu Frankfurt (1529) gehaltene Versammlung aller Balleien gab dem Ordensoberhaupte den Namen Hoch- und Teutschmeister und verfügte, er solle beide Würden mit einander gemeinschaftlich bekleiden, bis nach Rückkehr der preußischen Lande ein eigener Hochmeister bestimmt werden könne. Obgleich aber Albrecht in kaiserliche Acht erklärt und (1532) mit Execution bedroht worden war, konnte der Orden doch nicht mehr zu seinem rechtmäßigen Besitze gelangen. Die veränderten Zeitverhältnisse, das zerstörte Conventsleben, die verminderte Zahl der Ordensbrüder u. s. w. machten eine neue Verfügung nothwendig und so kam die Walter von Kronbergische Constitution zu Stande. Der Hoch- und Teutschmeister Walter von Kronberg wohnte sodann zur Wahrung der Ordensrechte mehreren Reichstagen bei, aber das Ziel seiner Bemühungen, eine factisch gegen Preußen vollzogene Execution, konnte er nicht erreichen. Der Landcomthur der Ballei Hessen, Wolfgang Schutzbar, genannt Milchling, hatte sich durch sein entschlossenes Benehmen gegen den berüchtigten Landgrafen Philipp von Hessen (s. d.

Art. Hessen) ausgezeichnet, nun wurde er (1543) zum Hoch- und Teutschmeister erwählt. Er leistete im französischen Feldzuge mit 120 Reitern und im schmalkaldischen Kriege mit 1500 Reitern dem Kaiser gute Dienste. Mehrere um diese Zeit gehaltene Ordenscapitel befaßten sich damit, über die Reform des alten Ordensbuches, über die Beschickung des Conciliums von Trient und über die Verfügungen hinsichtlich der zum Protestantismus übergetretenen Ordensleute zu berathen. Der Orden ließ nun auch in Druckschriften öffentlich seine Rechte auf Preußen darthun. Auch Liefland (s. d. A.) ging für den Orden verloren. Der von der katholischen Religion abgefallene Heermeister Gotthard Kettler nahm das unter den Schutz Polens gestellte Land als Herzogthum an. Vergebens widersetzte sich der Orden einem solchen Verfahren. Mittlerweile starb (1568) Albrecht von Brandenburg und der Orden glaubte diese Gelegenheit benützen zu müssen, um seine Ansprüche auf Preußen geltend zu machen. Georg Hund von Wenkheim und eben so Heinrich von Bobenhausen boten alle rechtlichen Mittel auf, dem Orden das Land Preußen wieder zu verschaffen. Ihre Vorstellungen drangen aber nicht durch, im Gegentheile, es wurde auf einem Reichstage dem Orden durch Reichscommissäre zugemuthet, „sich an die ungarischen Grenzen zum Kampfe gegen die Türken versetzen zu lassen“. In einer kräftigen Replik lehnte der Orden diesen Antrag ab, erbot sich jedoch, im Türkenkriege zur Ehre Gottes und zum Wohle der Christenheit nach Kräften zu wirken. Daher erschien auch (1596) eine ganze Compagnie, aus Ordensrittern bestehend, in den Ebenen Ungarns wider die Türken und 400 Reiter dienten im kaiserlichen Heere auf Ordens Unkosten. Erzherzog Maximilian, ein Bruder Kaisers Rudolph II. ließ als Hoch- und Teutschmeister (1606) das Ordensbuch erneuern, „damit der Ordensleute Gewissen in dieser Hinsicht salvirt und gesichert sei, indem sich die Beschaffenheit des Ordens also geändert habe, daß den Statuten, wie es der Buchstabe fordert, nicht mehr nachgekommen werden könne“. Carl, Erzherzog von Oestreich, ein Bruder Kaisers Ferdinand II. wurde als Hoch- und Teutschmeister zum Bischofe geweiht, und er verwaltete dieses Amt in den Diöcesen Brixen und Breslau. Während der Zeit des dreißigjährigen Krieges (s. d. A.) stand an der Spitze des Ordens Johann Caspar von Stadion und Leopold Wilhelm, Erzherzog und Bruder des Kaisers Ferdinand III. Er wohnte (1658) in Frankfurt der Krönung des Kaisers Leopold I. bei. Als Bischof von Straßburg, Passau, Olmütz und Breslau war er allgemein geachtet und geliebt und diese Achtung und Liebe ging von ihm auf den Orden über. Einem capitularisch gefaßten Ordensbeschluß verpflichtete sich jeder Ritter, drei Feldzüge wider die Türken mitzumachen, auch erschien (1662) die Verfügung, „daß einem jeden Novizen das Ordensbuch zugestellt, und während des Probejahres erklärt werden solle; Johann Caspar von Ampringen, an der Universität zu Freiburg (s. d. A.) gebildet, und von den Jesuiten religiös erzogen, zeichnete sich in den Schlachten wider die Türken durch seine Tapferkeit aus. Er wurde als Hoch- und Teutschmeister von dem Kaiser zum Gouverneur in Ungarn, und dann zum Landeshauptmann in Schlesien bestimmt. Die beiden Hoch- und Teutschmeister Ludwig Anton (1684—1694) und Franz Ludwig (1694—1732), beide aus dem herzoglichen Hause Pfalz-Neuburg verliehen dem Orden nicht nur durch ihre Stellung im teutschen Reiche, sondern auch durch ihre Heldenthaten ritterlichen Glanz. Clemens August, Herzog von Bayern, ein Sohn des Churfürsten Maximilian von Bayern (1732) zum Hoch- und Teutschmeister erwählt, legte (1736) auf dem Reichstage Protest wider Chur-Brandenburg ein, und zwar in Betreff der Führung des königlichen Titels. Es dienten auch auf seinen Befehl während des siebenjährigen Krieges (1756—1763) Ordensritter im Heere der Kaiserin Maria Theresia (s. d. A.) gegen Friedrich von Preußen. Ein Bruder des Kaisers Franz I., der Herzog von Lothringen, Carl Alexander, war Feldmarschall, Gouverneur der östreichischen Niederlande und als Hoch- und Teutsch-

meister ein, wie seine Verordnungen beweisen, um das Wohl seines Ordens hochverdienter Herr. Maximilian Franz, Erzherzog und Bruder des Kaisers Joseph II. war Churfürst von Cöln (s. d. Art. Cöln), Fürstbischof von Münster, anfänglich Coadjutor seines Vorgängers und dann (1780) Hoch- und Teutschmeister. Auf einem Ordenscapitel wurde (1791) der Beschluß gefaßt, die Zahl der Ritter, in allen Balleien zusammengezählt, auf achtzig bis neunzig zu beschränken. Dem (1801) verstorbenen Hoch- und Teutschmeister folgte in dieser Würde der Bruder des Kaisers Franz II., Erzherzog Carl Ludwig, und dieser trat (1804) das Hoch- und Teutschmeisterthum an den Erzherzog Anton Victor, der ebenfalls ein Bruder des Kaisers Franz II. war, ab. Als es sodann in den französischen Kriegen zum Preßburger Frieden kam (1805), war durch einen Artikel dieses Friedensschlusses die Existenz des teutschen Ordens bedroht. Kaiser Franz II. bestätigte jedoch (1806) den Erzherzog Anton Victor in seiner Würde und den teutschen Orden in seiner Verfassung. Der Wiener Friedensschluß (1809) entzog dem Orden alle Besitzungen bis auf seine im östreichischen Kaiserstaate gelegenen Güter. Das dem Orden bisher gehörige Mergentheim decretirte Napoleon der Krone von Würtemberg zu. Die bisherigen Ordens-Unterthanen sträubten sich wider die neue protestantische Herrschaft, deren religiöse Toleranz und politische Mäßigung bei Occupation des Landes gewiß nicht gerühmt werden kann. Obwohl nun später die Kriegsereignisse sich günstiger gestalteten, konnte doch der teutsche Orden nicht wieder zu seinen frühern Besitzungen gelangen. Die in Illyrien und Tyrol gelegenen Ordensgüter, so wie auch die in der freien Stadt Frankfurt gelegene Ordens-Commende Sachsenhausen wurden dem Orden zurückgestellt. Ein kaiserliches Decret erklärte (1834) den teutschen Orden in den östreichischen Staaten als ein „selbstständiges, geistlich-militärisches Institut" unter dem Bande eines kaiserlichen unmittelbaren Lehens, dessen beständiger Schutz- und Schirmherr der Kaiser ist. Nach dem Tode des Erzherzogs Anton Victor (1835) wurde Erzherzog Maximilian von Oestreich-Este zum Hoch- und Teutschmeister dem alten Gebrauch gemäß gewählt. Kaiser Ferdinand I. erließ (1837) ein Handschreiben, wodurch die Verfügungen genehmigt wurden, welche der Orden zu seiner äußern und innern Gestaltung in letzterer Zeit getroffen hatte. Ein (1840) erschienenes öffentliches kaiserl. Patent bestimmte die staats- und privatrechtlichen Verhältnisse des teutschen Ordens. Dieser veranlaßte die Drucklegung einer „Sammlung der neuesten Regeln, Statuten und Verwaltungs-Vorschriften" und dieselbe befindet sich in den Händen eines jeden einzelnen Ordensmitgliedes. Erzherzog Wilhelm, ein Sohn des Erzherzogs Carl Ludwig, trat (1846) in den teutschen Orden und nahm die Coadjutors-Stelle an. Als dann (1848) in den Provinzen der östreichischen Monarchie, in Italien und Ungarn Aufruhr entstand, und die kaiserl. Armee in das Feld zog, kämpften auch Ordensritter in den tapfern Reihen für Kaiser und Vaterland, für Gesetz und Ordnung. Gegenwärtig (1851) zählt der Orden außer dem Hoch- und Teutschmeister und seinem Coadjutor fünfzehn Ritter, von denen die Mehrzahl im östreichischen Heere dient. Feldmarschall-Lieutenant, Graf Haugwiz ist Landcomthur der Ballei Oestreich. General, Graf Attems ist Landcomthur der Ballei an der Etsch und im Gebirge. Ungefähr dreißig Priester sind in verschiedenen Orten theils in Schlesien, theils in Nieder-Oestreich, theils in Tyrol angestellt. Eine pragmatische Uebersicht der Geschichte des teutschen Ordens zeigt, daß derselbe nicht nur an den Stufen des kaiserlichen Thrones stand in unwandelbarer Treue, sondern daß er bei allen Stürmen von außen und innen zugleich an den Stufen des göttlichen Thrones stand als Kämpfer für das Kreuz, für die Kirche Jesu Christi. — Die den teutschen Orden betreffende Literatur zerfällt in die ältere und neuere, in die Literatur für und in jene gegen den Orden. — Petr. Duisburg, Cronicon Prussiae. Hartknoch, das alte und neue Preußen, Frankf. 1684. Lucas David, preußische Chronik, herausgeg. von Hennig, Königsberg 1812.

Venator, historischer Bericht vom marianischen teutschen Ritter-Orden, Nürnberg 1680. Duellii Histor. Ord. Eq. Teut. Viennae 1727. De Wal, Histoire de l'Ordre Teuton. Paris et Rheims 1784—1788. (Der Verfasser dieses Werkes, Ordensritter und Comthur zu Münnerstadt, ein geborner Niederländer, erhielt vom hl. Vater Pius VI. ein seine kirchliche Gesinnung anerkennendes Schreiben.) Ludw. v. Baczko, Gesch. Preußens, Königsb. 1792—1800 im Geiste dieses Decenniums geschrieben. Voigt, der Ritter-Orden St. Mariä, Königsb. 1843. Hennes, Codex diplomaticus Ordinis S. Mariae Teutonicor. Mainz 1845. Bachem, Versuch einer Chronologie der Hochmeister des t. O. Münster 1802. Stettler, Gesch. des T. O. im Kanton Bern, 1842. Millauer, der T. O. in Böhmen, Prag 1832. Bethlen, Alexis Graf von, der T. O. in Siebenbürgen, Wien 1831. Leicht begreiflich hat die Geschichte des T. O. auch Dichtern und Romanschreibern Stoff geboten. Romane über „Feuchtwangen" und „Heinrich von Plauen" sind manchmal unter altem Maculatur-Papier zu finden. Vor einigen Jahren erschien: Hentschel, Bekehrung der Preußen. Gedicht. Sondershausen 1845. Auch der Comödienschreiber Kotzebue hat in einem ästhetischen Gewäsche „Preußens ältere Geschichte" (Riga 1808), wie er selbst gesteht, binnen vier Monaten fabricirt. [Holzapfel.]

Text (Original-) des alten und neuen Testamentes. Bei den **alttestamentlichen Schriften** ist der Original- oder Urtext nicht durchweg derselbe. Die protocanonischen Bücher sind ursprünglich hebräisch geschrieben worden, mit Ausnahme von Jerem. 10, 11. Dan. 2, 4—7, 28. Esr. 4, 7—6, 18. und 7, 12—26., welche Abschnitte in chaldäischer Sprache abgefaßt wurden. Von den deuterocanonischen Schriften sind die Bücher Sirach und Baruch und das erste der Maccabäer ebenfalls hebräisch, die Bücher Tobiä und Judith chaldäisch, die Zusätze zu Daniel und Esther entweder chaldäisch oder vielleicht hebräisch, und das Buch der Weisheit und das zweite der Maccabäer griechisch geschrieben worden. Die **Geschichte dieser Texte** bietet, wie sich im Voraus nicht anders erwarten läßt, manche dunkle Partieen dar. Was zunächst die protocanonischen Bücher betrifft, so ist über die Schicksale ihres Textes vor dem Schlusse des Kanons nichts Genaues und Zuverlässiges bekannt. Es kommen zwar zahlreiche Abschnitte in denselben doppelt vor, meistens in älteren und dann wieder in jüngeren Schriften; so kommt z. B. Ps. 14 wieder vor als Ps. 53. Ps. 40, 14—18. als Ps. 70. Ps. 57, 8—12. als Ps. 108, 2—6. und Ps. 18 findet sich 2 Sam. 22. wieder; Jes. 37 u. 38. kommt 2 Kön. 18 u. 19. wieder vor, und Jerem. 52. findet sich 2 Kön. 25. wieder; und in den Büchern der Chronik finden sich gegen 50 größere und kleinere Abschnitte, die schon im zweiten Buche Samuel und in den Büchern der Könige enthalten sind (vgl. Herbst, Einleitung I. 91. de Wette, Einleitung 6. Ausg. S. 267 f.); und man könnte zu der Meinung geneigt werden, das gegenseitige Verhältniß solcher Parallelen dürfe als Maßstab dienen für die größere oder geringere Sorgfalt, die man auf die unversehrte Erhaltung des biblischen Textes verwendet habe. Allein diese Meinung wäre unrichtig, weil die betreffenden Parallelen in den späteren Büchern nicht einfach so, wie sie sich in den früheren fanden, herüber genommen, sondern von den Verfassern der späteren Bücher nach Maßgabe ihrer Zwecke absichtlich geändert und umgearbeitet worden sind. Außer solchen Parallelen liegt aber nichts vor, was uns hier als Anhaltspunct zu einem sicheren Urtheile dienen könnte, und wir werden daher nur im Allgemeinen so viel als unzweifelhaft annehmen dürfen, daß man schon vor dem Abschlusse des Kanons, sofern man die hl. Schriften doch als das ansah, was sie wirklich waren, auch in entsprechender Weise für die unversehrte Erhaltung ihres Textes werde gesorgt haben. — Aus der Zeit bald nach dem Abschlusse des Kanons haben wir zwei wichtige Documente, die uns über die damalige Beschaffenheit des fraglichen Textes Aufschlüsse zu geben geeignet sind, nämlich den samaritanischen

Pentateuch und die alexandrinische Uebersetzung (s. diese Art.). Aus beiden ist ersichtlich, daß der hebräische Bibeltext zu ihrer Zeit von dem jetzigen mehrfach abwich, und theils die Beschaffenheit der Abweichungen an sich, theils das Verhältniß, in dem sie zu den nachherigen alten Uebersetzungen und zum masorethischen Texte stehen, dient zum Beweise, daß schon damals mancherlei Entstellungen in den hebräischen Text gekommen waren. Als man darauf aufmerksam wurde, suchte man die Fehler zu beseitigen durch Vergleichung correcter, für den Tempeldienst bestimmter Exemplare (cf. Hieros. Taanith f. 68. a.), und dem ferneren Eindringen von Entstellungen vorzubeugen durch strenge Vorschriften für die Abschreiber (cf. Schabbath. f. 103 b.) und genaues Abzählen der Abschnitte und Verse, später sogar der Worte und Buchstaben der einzelnen biblischen Bücher (s. Masora VI. 912). — Etwas spätere Documente, die über die Beschaffenheit des hebräischen Bibeltextes Aufschluß geben, sind die alten Uebersetzungen aus den ersten christlichen Jahrhunderten, nämlich die nur noch fragmentarisch erhaltenen Uebersetzungen von Aquila Symmachus und Theodotion, die syrische Peschito, das Thargum des Onkelos und die Uebersetzung des Hieronymus. Bei diesen macht sich schon ein Originaltext bemerklich, welcher weniger fehlerhaft ist und dem masorethischen Texte näher steht, als der samarit. Pentateuch und die alexandrin. Uebersetzung. Diese beim ersten Anblick etwas befremdliche Erscheinung könnte man sich daraus zu erklären versucht werden, daß in der Zwischenzeit von den Rabbinen kritische Bearbeitungen des hebr. Bibeltextes und durchgreifende Correctionen desselben unternommen worden seien, und in Folge davon die späteren Uebersetzer einen besseren Text als die früheren vor sich gehabt haben. Indessen steht der Annahme solcher Arbeiten von Seite der Rabbinen doch die Thatsache entgegen, daß gerade in dem Zeitraume, in den sie fallen müßten, die Hochachtung der Juden vor ihrem Gesetze und ihren hl. Schriften immer mehr zunahm, und endlich in eine wahrhaft ängstliche und scrupulöse Verehrung sogar des Buchstabens überging, wobei der Gedanke an eine kritische Revision des Textes gar nicht entstehen konnte. Ungleich wahrscheinlicher ist es, daß in den Abschriften sich allmählig wie von selbst eine doppelte Textesgestaltung bildete, indem einige derselben für den Tempeldienst, andere bloß zum Privatgebrauche bestimmt waren, und dann bei ersteren natürlich weit mehr Vorsicht und Sorgfalt auf Vermeidung jedes Fehlers verwendet wurde, als bei letzteren. So kam es dann, daß der Text in den Tempelexemplaren correcter blieb als in anderen Abschriften, ohne daß man sogleich darauf aufmerksam wurde, und es legt sich jetzt die Annahme nahe, daß der samarit. Pentateuch und die alexandrin. Uebersetzung Exemplare der letzteren Art darstellen, wogegen später, als man ihre Fehlerhaftigkeit erkannt und der bessere Text den schlechteren verdrängt hatte, die besseren Exemplare auch den neu entstehenden Uebersetzungen zu Grunde gelegt wurden. — Bis dahin war der hebräische Bibeltext bloße Consonantenschrift ohne Vocalzeichen und Accente, letztere sind erst eine Erfindung und Zuthat der Masorethen (s. Masora), durch welche jener Text überhaupt erst seine jetzige Gestalt erhalten hat und deßhalb der masorethische Text genannt zu werden pflegt. Da nun die hebr. Bibelhandschriften sämmtlich kein sehr hohes Alter haben und in denselben nur eben der masorethische Text vorliegt (s. Handschriften der Bibel), so ist derselbe begreiflich auch sehr stabil und fast unveränderlich geworden, da ohnehin das Hauptmittel zu etwaigen Verbesserungen, gute correcte Handschriften aus der vormasorethischen Zeit, gänzlich mangelt. Fehlerfrei ist er aber keineswegs, wie aus den alten Uebersetzungen erhellt, deren Originale an manchen Stellen augenfällig noch das Richtige enthielten, während der masorethische Text ebenso augenfällig fehlerhaft ist. Ueber die Handschriften, Uebersetzungen und gedruckten Ausgaben dieses Textes s. Handschriften der Bibel, Bibelübersetzungen und Bibelausgaben. — Bei den deuterocanonischen Büchern liegt die älteste Textesgeschichte noch mehr als bei den protocanonischen im Dunkel, da sich bei den meisten

derselben der Originaltext nicht einmal mehr erhalten hat, und es großentheils auch nicht genau bekannt ist, wann die griechische Uebersetzung entstanden sei, und wie sie sich zum verlorenen Urtexte verhalte. So wie die Sache jetzt steht, handelt es sich nur um den griechischen, theilweise etwa auch (bei den Büchern Tobiä und Judith) um den lateinischen Text; was ersteren betrifft, so sind seine Schicksale die der alexandrinischen Uebersetzung überhaupt, soweit es sich dabei nicht um Berichtigungen nach dem Urtexte handelt (s. alexandr. Uebersetzung), und ebenso sind die Schicksale der lateinischen Uebersetzung bei den Büchern Tobiä und Judith die der hieronymianischen Uebersetzung des alten Testamentes überhaupt (s. Bibelübersetzungen). Die **neutestamentlichen Schriften** sind insgesammt in griechischer Sprache geschrieben worden, mit Ausnahme des Matthäus-Evangeliums, das nach dem einstimmigen Zeugnisse der Alten hebräisch abgefaßt wurde; übrigens ist auch es nur in griechischer Sprache auf uns gekommen, und die Schicksale des neutestamentlichen griechischen Urtextes überhaupt sind auch die seinigen. Dieser Text ist so wenig als der alttestamentliche fehlerfrei geblieben. Bei den nöthig gewordenen unzähligen Abschriften desselben mußten auch dem sorgfältigsten Abschreiber zuweilen Versehen begegnen, wie namentlich z. B. Verwechslung ähnlicher Buchstaben und ähnlichlautender Wörter, und als derartige Versehen erweist sich auch die Mehrzahl der sog. Varianten; bei manchen dagegen verräth sich eine gewisse Absichtlichkeit, wie wenn statt eines minder klaren oder ungriechischen Ausdruckes ein gemeinverständlicher gewählt wurde, z. B. *ἐπικεφάλαιον* statt *κῆνσος* (Marc. 12, 14), oder wenn ein harter Hebraismus beseitigt und z. B. *ἔπεμψεν* statt *προσέθετο πέμψαι* Luc. 20, 11 gesagt wurde, oder wenn man bei Parallelstellen die kürzere aus der ausführlicheren ergänzte, oder die Einführungsformeln kirchlicher Vorleseabschnitte in den Text aufnahm (vgl. Hug, Einleitung I. 150 ff.). So kamen schon frühe vielerlei Entstellungen in den neutestamentlichen Originaltext, so daß schon Clemens Alexandrinus über solche klagt, welche die Evangelien ändern (*μετατίθεντες τὰ ἐυαγγέλια* Strom. IV. 6) und Origenes über die Leichtfertigkeit mancher Abschreiber und die Verwegenheit unberufener Verbesserer harten Tadel ausspricht (Comment. in Matth. 19, 19. ed. Delarue III. 671). Ein altes Document, das besonders geeignet ist, von diesem entstellten Texte eine Vorstellung zu geben, ist der für die neutestamentliche Textesgeschichte wichtige Cambridger Codex (D), der eine Menge von Eigenthümlichkeiten der berührten Art darbietet, und mit dem die neutestamentlichen Citate bei den Vätern des zweiten und dritten Jahrhunderts, namentlich bei Justinus, Clemens Alexandrinus und Origenes oft auffallend übereinstimmen. Man kann diesen entstellten Text zum Unterschiede von den nachherigen Verbesserungen füglich mit Hug (Einleitung I. 144 ff.) die *κοινὴ ἔκδοσις* nennen. Es war bereits Zeit, dem Zunehmen solcher Entstellungen zu wehren und auf Beseitigung der in den Text eingedrungenen Fehler Bedacht zu nehmen, wenn nicht das Verderbniß durch immer fehlerhaftere Abschriften des schon genug entstellten Textes aufs Höchste steigen sollte. Und daß dem Uebelstande wenigstens einiger Maßen abgeholfen wurde, zeigen die alten Handschriften und die aus etwas späterer Zeit herrührenden patristischen Citate; wie aber und durch wen die Abhilfe erfolgt sei, darüber sind die Gelehrten im Streite. Alte Nachrichten deuten auf Origenes, Lucian und Hesychius als Männer hin, die sich in der fraglichen Hinsicht Verdienste erworben haben. Die neueren Gelehrten dagegen pflegen dem ersteren solche Verdienste streitig zu machen oder abzusprechen, und berufen sich dafür zunächst auf seine eigene Aussage, indem er, von seiner Verbesserung des alttestamentlichen Textes redend, ausdrücklich versichere, er habe beim neuen Testament dasselbe zu thun nicht gewagt, ferner auf die Unbeständigkeit der neutestamentlichen Citate in den Schriften des Origenes und Eusebius und das Schweigen des letzteren über eine Verbesserung des neutestamentlichen Textes durch Origenes (vgl. A. Maier, Einleit. S. 524 f.). Allein jene Versicherung des Origenes unterliegt dem Verdachte, daß sie ein Zusatz

des lateinischen Uebersetzers sei, nehmen wir aber geradezu ihre Aechtheit an, so sagt sie doch nur, Origenes habe den neutestamentlichen Text nicht so durchgreifend zu verbessern gewagt, wie den alttestamentlichen in seiner Hexapla; damit ist aber begreiflich noch nicht jede Verbesserung überhaupt in Abrede gestellt. Wenn sodann die fragliche Verbesserung in die spätere oder späteste Lebenszeit des Origenes fällt und nicht sehr durchgreifend war, so erklärt sich daraus auch jene Unbeständigkeit der Citate und das Schweigen des Eusebius hinlänglich. Andererseits läßt die Art, wie Hieronymus von Exemplaren des Origenes redet, und da und dort nach den Eigenheiten derselben sich richtet (Comment. in Matth. 24, 36. in Galat. 3, 1.), nicht einfach an Exemplare denken, die Origenes gebrauchte, sondern nur an solche, die durch ihn verbessert wurden, und noch mehr ist dasselbe der Fall, wenn Hieronymus Codices ab Origene elaboratos nennt (adv. Rufin. I. 26.). Auch in Bezug auf Lucian und Hesychius wird von manchen gezweifelt, ob sie wirklich mit Verbesserung des neutestamentlichen Originaltextes sich befaßt haben (vgl. Ed. Reuß, die Geschichte der hl. Schriften des N. T. S. 153. A. Maier, Einleitung S. 526 f.); aber auch hier gestattet die Aeußerung des Hieronymus: De Novo nunc loquor Testamento . . . . . Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto Veteri Instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quae addita sunt (Praefat. in 4 Evang. ad Damasum) keinen Zweifel; und ebenso wenig die römische Synode unter Gelasius, wenn sie unter anderem beschließt: Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha; evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha (cf. can. 3. Dist. 15.), denn die Synode kann doch keine Bücher für apocryphisch erklärt haben, die gar nicht existirten und nie existirt hatten. Daß wir über die Beschaffenheit dieser Verbesserungen und den Beifall, den sie gefunden, und den Einfluß, denn sie auf die nachherige Textesgestaltung gehabt haben mögen, durch alte Nachrichten nicht befriedigend unterrichtet sind, berechtigt uns noch nicht die Thatsache selbst in Abrede zu stellen. Haben aber die erwähnten Verbesserungen Statt gefunden, so müssen sie wohl auch auf die nachherige Textesgestaltung einigen Einfluß gehabt haben und zwar hauptsächlich in den Gegenden, wo sie zuerst zum Vorscheine gekommen waren, also in Syrien, Palästina und Aegypten. Freilich können sich die Texte nicht gerade in der Gestalt, wie sie aus den Händen der drei genannten Männer hervorgegangen sind, lange Zeit erhalten und in weiten Gegenden verbreitet haben; denn je höher man den neutestamentlichen Text achtete, um so mehr wird man auch bei Abschriften der revidirten Texte den älteren und gemeinüblichen zu Rathe gezogen haben, und ihm, so weit man es für gut hielt, gefolgt sein. So floß dann der frühere Text mit dem revidirten wieder bis auf einen gewissen Grad zusammen, und es entstund ein gemischter Text, der jedoch einen verschiedenartigen Charakter annahm; je nachdem der eine oder andere der revidirten Texte ihm zu Grunde lag. Ob man nun jene Verbesserungen und die von ihnen beherrschten oder influirten Handschriften Revisionen oder Recensionen oder Handschriftenfamilien nennen wolle, wird nicht viel verschlagen und mag frei gestellt bleiben. Daß aber verschiedene Textesgestalten wirklich vorhanden waren, und die eine im westlichen Asien, die andere in Aegypten oder Alexandrien ihre Heimath hatte, wird allgemein anerkannt, auch von denen, die von Origenes, Lucian und Hesychius nicht viel wissen wollen. Und wenn in den genannten Gegenden diese Textesgestaltungen vielleicht auch bis ins zweite Jahrhundert sich zurückverfolgen lassen, mithin in ihren Anfängen älter sind als Origenes, Lucian und Hesychius, so liegt darin begreiflich noch kein Beweis gegen Textesverbesserungen durch diese Männer und einen bestimmten Einfluß derselben auf die nachherige Textesgestaltung. Uebrigens brachte es die Natur der Sache mit sich, daß man in der Kirche überhaupt, nachdem man einmal auf Entstellungen des neutestamentlichen

Originaltextes aufmerksam geworden war, die Fehler zu beseitigen und einen möglichst correcten Text herzustellen suchte. Und wenn z. B. Eusebius von Cäsarea im Auftrage Constantins d. Gr. fünfzig neue Exemplare der hl. Schrift in sehr schöner Ausstattung anfertigen ließ (Vit. Constant. IV. 36 sq.), so wird man annehmen müssen, daß noch mehr Sorge auf Richtigkeit und Correctheit des Textes, als auf das schöne Aeußere werde verwendet worden sein. Und von Vergleichung alter Handschriften (*παλαιὰ ἀντίγραφα*) ist in den Scholien der Handschriften öfters die Rede. Ueber die Handschriften, Uebersetzungen und gedruckten Ausgaben vergl. Handschriften der Bibel, Bibelübersetzungen und Bibelausgaben. [Welte.]

Thabor תָּבוֹר-טָבוֹר Bergkuppe, Höhe, verg. טַבּוּר Richt. 9, 37; daher die doppelte Schreibweise: Thabor und Tabor, *Ἀταβύριον* bei Polybius, *Ἰταβύριον* bei Jos., jetzt Dschebel Tur (طور d. i. Berg). Dieser Berg, zwei Stunden von Nazareth entfernt, von wo aus man ihn in der Regel besteigt, fast isolirt stehend und weithin dem Auge in seiner schöngeformten Kugelgestalt sichtbar, bildet die südöstliche Grenze der Hügellandschaft von Galiläa. Er überragt die südwestliche Hochebene nur um 800, die nordwestliche um 600, und sein Gipfel selbst hat nur die absolute Höhe von 1755 (nach Schubert 1747) Pariser Fuß, macht aber doch durch sein Verhältniß zur Umgebung und seine isolirte Lage den Eindruck eines stattlichen Berges von fast doppelter Höhe. Er war der Grenzberg zwischen Sabulon und Issaschar (Jos. 19, 12. 23.), so daß die Stadt Chisloth Thabor (das heutige Dorf Iskal (?) nahe bei Deburi) bald zum einen, bald zum andern Stamme gerechnet wurde. Sein Gipfel endet in eine kleine, länglichte, beckenartige Ebene, 12—15 Minuten lang in der Richtung von N.-W. nach S.-O. und 6—8 Minuten breit; im S.-W. und N.-O. umgrenzen das Becken bedeutende, mit Gesträuch überwucherte Felsenschichten, während es selbst ohne Baum und nur mit einer Grasrinde überzogen ist. Hier oben gibt es keine Quellen, wohl aber viele Cisternen, von denen noch zwei zu Wasserbehältern dienen. Auf den Felsrändern, besonders gegen Süden befinden sich viele Ruinen aus verschiedenen Zeitaltern sowohl von Wohnhäusern als Befestigungswerken, einzelne von gehauenen, andere von geränderten Steinen, welche wo nicht älter sicherlich bis in die Römerzeiten hinaufreichen. Da die Legende den Thabor zum Berge der Verklärung machte, erhoben sich Kirchen und Klöster auf seinem Gipfel, von denen Adamnanus aus dem siebenten und Wilibald aus dem achten Jahrhundert (Itinerar. s. Wilibaldi: ibi est nunc monasterium monachorum, et haec ecclesia est consecrata et Moysi et Heliae) berichten. In den Zeiten der Kreuzzüge bekam er wiederum, wie ursprünglich, kriegerische Wichtigkeit, und wurde vielfach befestiget, bis Sultan Bibars (1263) Befestigungen, Kirchen und Klöster zerstörte, und Alles dem Erdboden gleich machte. Zwanzig Jahre später sah Brocardus (1283) daselbst nur noch die Ueberreste von Klöstern, Kirchen und Häusern, zwischen denen schon die wilden Thiere hausten. In diesem Zustande ist der Thabor bis auf heute geblieben. Die Aussicht auf seiner Höhe umfaßt am Westen die Ebene Esdrelon bis an den Carmel und das Mittelmeer, im Norden die Ebene Bettauf bis an die Höhe von Szafed und den Schneegipfel des Hermon; im Osten reicht sie bis über das Plateau von Dscholan und Hauran bis an die Gebirgszüge des alten Gilead und Basan mit Einschluß des Tiberiassees, dessen ganzer Umriß sich in scharfen Linien vor dem Auge ausbreitet, obgleich von ihm selbst wegen seiner tiefen Lage nur ein kleines Eck im N. O. sichtbar ist; gegen Süden allein wird sie von dem davorliegenden Berge Dehi (Duhi bei Robinson, dem kleinen Hermon) beschränkt, so daß vom todten Meere nichts zu sehen ist. Hier, ungefähr auf einer Linie zwischen Thabor und dem kleinen Hermon zieht sich die Wasserscheide hin, deren östliche Senkung die Quellen dem Wadi Bireh, deren westliche dem Wadi Mukatta (Kischon) zusendet. Schubert (II. 175)

sagt in seiner ewig jugendlichen, lebhaften Sprache über den Thabor und seine Fernsicht: „Wie das Gold unter den andern Metallen, so ist der Thabor der schönste unter allen Bergen der Erde; gleich einem Thautropfen auf dem Blatt der Rose, der auf seiner klaren Fläche den blauen Himmel und den Strahl der Sonne abspiegelt, stehet „der heilige Berg“ da über der grünenden Ebene von Esdrälon, und die Erinnerungen, die in dem Schatten seiner Eichen erwachsen, sind herrlicher als der Strahl der Sonne und das Blau des Himmels im Spiegel des Thautropfens. Aber auch ohne diese Erinnerungen würde der bloße natürliche Eindruck, den dort die blühende grünende Nähe wie die weithin sichtbare Ferne auf die Sinne machet, in jedem Wanderer, der den Thabor besteigt, einen Nachhall der Worte: „hier ist gut sein“ erregen.“ Im A. Testamente wird der Thabor öfter genannt Jos. 19, 22. Richt. 4, 6. Hos. 5, 1. Jer. 46, 18. Ps. 89 (88), 13. Im N. Testamente kommt sein Name nicht vor. Die Legende, welche ihn zum Berge der Verklärung macht, reicht nicht über die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts hinauf. Eusebius († 340), der den Thabor beschreibt, weiß von ihr noch nichts, die ersten Andeutungen finden sich bei Hieronymus und Cyrillus; von da kam sie schnell in allgemeine Aufnahme. Ritter (XVI. 395) spricht sich gegen sie in folgenden bemerkenswerthen Worten aus: „Durch die früheren Jahrhunderte zeigen sich historische Daten, daß die Gipfelplatte des Bergs fortwährend, von den Zeiten Antiochus Magnus (seit 218 v. Chr. nach Polyb.) an bis auf Josephus Verschanzungen und bis zur Belagerung durch Römer unter Vespasian nach der Zerstörung Jerusalems, zu einer vielfachen Kriegsdrangsalen unterworfenen Festungsstadt diente, und keineswegs zu einem Heiligthume des Friedens und der Einsamkeit durch Absonderung von dem Getümmel der irdischen Welt, zu einem Orte der Verklärung geeignet erscheint.“ Vgl. dazu Hos. 5, 1. „eine Falle wäret ihr auf Mizpa und ein ausgebreitetes Netz auf Thabor.“ Schon Maldonat bemerkt zu Matth. 17, 1. in montem excelsum: Quis hic mons fuerit Evangelistae non dicunt, neque ullus, quod sciam, satis antiquus et gravis auctor; vulgo tamen jam diu invaluit opinio eum fuisse Tabor. [Schegg.]

Thaddäus, Beiname des Apostels Judas (s. d. Art.). Nicht zu verwechseln ist damit der Thaddäus, welcher zu Edessa unter König Abgar das Evangelium predigte. Dieser war nach Eus. h. e. 1, 13. und Andern einer der 70 Jünger. S. die Art. Abgar, Edessa und Judas.

Thadmor, תַּדְמֹר (2 Chron. 8, 18.), noch heut zu Tage تَدْمُر oder تَتْمُر, auf den Inscriptionen ܬܕܡܘܪ, so daß תָּמֹר (1 Kön. 9, 18. Chetib) vielleicht תַּמֹר = תדמר zu lesen, kaum (nach Rosenmüller) für die ursprünglichere Form (vgl. חַרְצֹב = חֲצֹב vinculum zu תדמר) zu halten ist, nach seiner Wortbedeutung: Palmenstätte (locus palmarum ferax), dem ganz der griechische Name *Παλμύρα* (*Παλμίρα*) entspricht, womit schon Jos. und Hier. Thadmor identificiren — lag zwischen Damascus und dem Euphrat unter 34^0 N. Br. und 38^0 O. L. (v. Chr.) 15 Stunden südlich von Taiba (einer Hauptstation der jetzigen großen Karawanenstraße durch die Wüste) 30 Stunden südwestlich von Arsoff (*Ῥησάφα* des Ptol., Rezeph der Bibel 2 Kön. 19, 12. Js. 37, 12.), dem alten Uebergangspuncte über den Euphrat, und 35 Meilen (176 röm. Millien) westlich von Damascus an einer rings von der Sandwüste umgebenen, fruchtbaren Ebene, wo noch jetzt schöne Dattelpalmen stehen, wenn auch nicht mehr so viele wie ehemals, da Thadmor die reichbevölkerte, herrliche Metropole des Reiches der Zenobia war. Thadmor wurde nach den Büchern der Könige von Salomo erbaut, oder doch nach den arabischen Sagen, welche dieser Stadt einen ältern Ursprung vindiciren, erweitert und mit einer Besatzung versehen, theils zum Schutze der Karawanen, theils als Vormauer gegen Einfälle arabischer Horden. Ueber die spätern Schicksale Thadmors noch vor der

Zeit der Römerherrschaft im Oriente erfahren wir nichts. Der ältere Plinius nennt sie eine nobilis urbs situ, divitiis soli et aquis amoenis, velut terris exemta a rerum natura. Sie war zuerst ein unabhängiges Gebiet, kam dann unter die Herrschaft der Römer, wurde aber bald wieder frei, und hatte eine zwar kurze, aber glänzende Zeit der Blüthe unter der berühmten Königin Zenobia, bis sie Aurelianus eroberte, zum Theil zerstörte und den größten Theil ihrer Einwohner tödtete. Doch ließ er den geplünderten Sonnentempel wieder herstellen und in die Stadt eine Besatzung legen, die sich bald wieder erholte. Diocletian und Justinianus thaten Manches für sie, besonders Letzterer durch einen großartigen Aquäduct, von dem noch Ueberreste vorhanden sind. Unter der Herrschaft der Araber kam Palmyra schnell in Verfall; 744 ward es von Merwan erobert und verschwand von da aus der Reihe der Städte Syriens; Abulfeda kennt es nur als Flecken mit bedeutenden Ruinen und heut zu Tage ist Thadmor, obgleich Hauptort eines Liwa im Ejalet Damascus, ein armseliges Dorf, das nur zur Mühe einen Rastort für die Karawanen nach dem Euphrat abgibt. Die Ruinen von Thadmor wurden zuerst von englischen Kaufleuten 1691 besucht und beschrieben; ihre Schilderung fand wenig Glauben, bis die sorgfältigen Zeichnungen und Pläne Robert Woods (The Ruins of Palmyra. Lond. 1753 groß Fol.) das erstaunte Europa überzeugten, daß weder Griechenlands noch Roms Alterthümer mit der Pracht der Ueberreste dieser Wüstenstadt wetteifern könnten. Aus ihnen sind für uns zunächst nur die aufgefundenen syrischen Inschriften, 15 an der Zahl, von Wichtigkeit, deren älteste aus dem J. 49 n. Chr. ist; die andern gehören verschiedenen jüngern Daten bis ins dritte Jahrhundert an. Zwei von ihnen kamen nach Oxford und wurden dort genau abgebildet in Chandler Marmora Oxon. n. X. und XI., von wo sie in Kopps Bilder und Schriften (II. S. 251 u. 257) übergingen; die übrigen finden sich im eben bezeichneten Werke von Wood und in den Philos. Transactions Vol. 48., wo Swinton ihre Lesung und Erklärung versucht hat; vergl. dazu Barthelemy, Reflexions sur l'alphabet et sur la langue, dont on se servait autrefois à Palmyre. Par. 1754. Doch ist die philologische Ausbeute nicht gar groß und über allen Zweifel erhaben, da die Abschriften nicht überall gleich zuverlässig sind; immerhin aber ist der Fund sehr dankenswerth. [Schegg.]

Thalmud (תַּלְמוּד, von למד lernen, eigentlich Lehre, Lehrbuch) ist außer und nach den Schriften des hebräischen Kanons das wichtigste Religions- und Gesetzbuch der Juden. Es enthält hauptsächlich die jenen Schriften zur Seite gehende, theilweise schon aus alter Zeit stammende und den Hauptpuncten nach schon früh in's Leben übergegangene mündliche Ueberlieferung, und außerdem eine Menge wichtiger Entscheidungen von angesehenen Gesetzeslehrern aus späterer Zeit in Bezug auf das Gesetz und seine unter den gegebenen Verhältnissen schwierig oder unmöglich gewordene Befolgung im Leben. Durch diese wie jene wurde das geschriebene Gesetz vielfach erläutert, näher bestimmt und seine Befolgung bis ins Speciellste geregelt, und der Inhalt des Thalmud heißt daher auch im Unterschied von dem geschriebenen Gesetze (תורה שבכתב) das mündliche Gesetz (תורה שבעל פה). Früher vor der gänzlichen Auflösung und Zerstreuung der jüdischen Nation durfte das mündliche Gesetz eben so wenig schriftlich werden als das geschriebene ein mündliches werden durfte. Und noch nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer erläuterten die jüdischen Lehrer, die sich zu Tiberias niedergelassen, das väterliche Gesetz zunächst nur mündlich, und vererbten auf diese Weise die Ueberlieferung auf ihre Schüler. Im Laufe der Zeit jedoch, als die mündlichen Erläuterungen und Bestimmungen in Betreff des Gesetzes immer mehr anwuchsen, fingen die Schüler endlich an, Einzelnes davon aufzuschreiben und so dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen, aber die alte Satzung, daß die mündliche Ueberlieferung nicht aufgeschrieben werden dürfe (דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן בכתב Halichoth Olam. Tract. I. c. 1. § 1. 2.), blieb immer noch in Kraft, und die Schüler verheimlichten das Auf-

geschriebene und nannten es Buch des Verborgenen (מגלת סתרים l. c.). Indessen kam man bald zu der Einsicht, daß bei der gänzlichen Zerstreuung des Volkes und auch der Gesetzesgelehrten in alle Länder die traditionellen Satzungen sich nicht unversehrt erhalten können, und nothwendig ihre Gestalt ändern, theilweise wohl auch untergehen müssen, wenn nicht durch Aufschreibung dem Uebel vorgebeugt werde; man ging daher von jenem Grundsatze endlich ab und suchte die mündliche Ueberlieferung durch schriftliche Aufzeichnung vor dem Untergange zu bewahren. Zunächst waren aber auch diese Aufschreibungen ohne Zweifel nur fragmentarische und nicht nach umfassendem Plane angelegte Sammlungen; jedenfalls nimmt sich die noch erhaltene umfassende und planmäßige Sammlung nicht wie ein anfangsweiser Versuch aus. Ihr Urheber ist Rabbi Juda, der Heilige, oder der Fürst (s. Juda), Vorsteher der Schule zu Tiberias, gegen das Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts. Die Gründe, die man für eine spätere Entstehung dieser Sammlung vorgebracht hat, sind ohne Gewicht und bestehen theilweise sogar in unrichtigen Angaben (cf. Wolf, bibliotheca hebraea. II. 674 sqq.). Die Sammlung hat den Namen Mischna (מִשְׁנָה (chald. מַתְנִיתָא), Wiederholung von שָׁנָה (תְּנָא) wiederholen), der schon in der 146. Novelle Justinians ganz richtig mit δευτέρωσις übersetzt wird. Juda theilte dieselbe in sechs Hauptabschnitte (סֶדֶר, סְדָרִים), weßwegen sie auch den Namen שִׁשָּׁה סְדָרִים (abbrev. שַׁס, die sechs Sedern) erhielt; die Hauptabschnitte theilte er wieder in Tractate (מַסֶּכֶת, מַסְכְתוֹת), diese in Capitel (פֶּרֶק, פְּרָקִים) und diese endlich in einzelne gesetzliche Bestimmungen oder Entscheidungen (הֲלָכוֹת). Der erste Hauptabschnitt: סֶדֶר זְרָעִים, von den Samen, handelt in 11 Tractaten von Allem, was sich auf die Bebauung der Aecker, Gärten und Weinberge und ihre Früchte bezieht, namentlich von den dabei zu verrichtenden Segenssprüchen und den vorgeschriebenen Gebeten überhaupt, von dem, was man bei der Ernte den Armen zu überlassen habe, von der Behandlung und Benützung des Feldes im Sabbathjahre, von den an die Priester zu entrichtenden Zehenten, Erstlingen und anderen Gaben ꝛc. Der zweite Hauptabschnitt סֶדֶר מוֹעֵד, von den Festen, handelt in 12 Tractaten von der rechten Feier des Sabbaths und der Festtage, namentlich von den an solchen Tagen erlaubten und verbotenen Arbeiten, der Zubereitung der Speisen, dem Sabbathwege, den Festopfern und Allem, was an einzelnen Festen zu beobachten ist, z. B. in Bezug auf die Wegschaffung des Sauerteiges und die Zubereitung des Paschalammes am Paschafeste, in Bezug auf die Functionen des Hohenpriesters am Versöhnungstage, in Bezug auf die Errichtung der Hütten am Laubhüttenfeste ꝛc. Der dritte Hauptabschnitt סֶדֶר נָשִׁים, von den Weibern, handelt in 7 Tractaten von dem, was wir Eherecht nennen, nämlich von den Verlöbnissen und ihrer Gültigkeit, von den Eheverträgen und Erbschaften, von den Schwägerehen, von den zweiten Ehen, von den Ehescheidungen, von der ehelichen Untreue und ihren rechtlichen Folgen ꝛc. Der vierte Hauptabschnitt סֶדֶר נְזִיקִים, von den Beschädigungen, handelt in 10 Tractaten von den Beschädigungen anderer am Leibe oder am Eigenthume, mit oder ohne Absicht, und der nöthigen Ersatzleistung, von dem Gefundenen und Hinterlegten, und wie die Zurückgabe erfolgen müsse, vom Kaufen und Verkaufen, Leihen, Entlehnen und Miethen, und den dießfalls zu beobachtenden Regeln, von Schuldbriefen und Verjährungen, Erbschaften, Testamenten und den Erfordernissen zu ihrer Gültigkeit, von dem Gerichtsorganismus, dem gerichtlichen Verfahren, dem Zeugenbeweise, dem Eide, der Bestrafung falscher Zeugen ꝛc. Der fünfte Hauptabschnitt סֶדֶר קָדָשִׁים, von den heiligen Dingen, handelt in 11 Tractaten von den verschiedenen Arten der blutigen Opfer, ihrer Darbringung und den dazu tauglichen oder untauglichen Thieren, von den verschiedenen unblutigen Opfern, ihrer Zubereitung, ihrer Verbindung mit den blutigen, von dem täglichen Opferdienste im Heiligthum

und den dießfallsigen Obliegenheiten der Priester, von den Erstgeburten bei Menschen und Thieren, und was in Betreff ihrer zu beobachten, von der Vertauschung der Opferthiere, der Schätzung und Auslösung der Gott geweihten Dinge rc. und namentlich von der Beschaffenheit und Einrichtung des zweiten Tempels (im Tract. Middoth). Der **sechste** Hauptabschnitt סֵדֶר טְהָרוֹת, **von den Reinigungen**, handelt in 12 Tractaten von den verschiedenen Arten der Verunreinigung bei Gefäßen, Speisen, Menschen, bei letzteren namentlich durch Blut- und Samenfluß, Wochenbett, Todtenberührung und Aussatz; von den Reinigungen durch verschiedene Waschungen, von dem Sprengwasser und seiner Bereitung für die durch Todtenberührung unrein gewordenen, von der dazu nöthigen rothen Kuh, von dem, was die Speisen verunreinigungsfähig macht, von der Weiterverbreitung der Verunreinigung durch Berührung rc. Einen Anhang zur Mischna bildet die Tosiphta (תּוֹסֶפְתָּא oder תּוֹסֶפְתּוֹת) die auch der Rest der Mischna (שִׁיוּר הַמִּשְׁנָה) genannt wird. Als ihren Verfasser nennen die Rabbinen theils den Rabbi Chaja, einen Schüler des R. Juda Hakkadosch, theils den Rabbi Nehemia, theils einen gewissen Bar-Kaphra; als Zweck derselben aber bezeichnen sie einstimmig die Erklärung dunkler Stellen in der Mischna (cf. Raym. Martini pugio fidei, ed. Carpz. p. 65 sq. 68.) — Diese Mischna nun, obwohl mit großem Beifalle aufgenommen, erwies sich doch bald als ungenügend. Einerseits waren manche zur Zeit ihrer Entstehung schon vorhandene traditionelle Bestimmungen und Entscheidungen der Gelehrten ihrem Urheber entgangen und hatten keine Aufnahme gefunden, andererseits dauerten die Untersuchungen und Disputationen über das Gesetz, und wie es zu befolgen sei, fort, und kamen zu den vorhandenen dießfallsigen Bestimmungen immer neue hinzu, endlich hatte abgesehen von diesem der kurze Ausdruck der Mischna schon an sich oft seine Dunkelheit und war der Erklärung bedürftig. Es wurden daher jetzt von verschiedenen Seiten her Nachträge und Erläuterungen zur Mischna gemacht, die bald wieder zu einer großen Masse anwuchsen, vorläufig aber nur vereinzelt und zerstreut existirten. Gegen das Ende des dritten oder im Anfange des vierten Jahrhunderts aber wurden auch sie gesammelt von Rabbi **Johanan**, dem Sohne Eliesers, Vorsteher der jüdischen Schulen in Palästina, und diese Sammlung erhielt den Namen **Gemara** (גְּמָרָא, von גָּמַר endigen und vollenden), Vollendung, weil durch sie die Mischna erst vervollständigt und vollendet wurde. Sie bezog sich jedoch nicht auf alle sechs Hauptabschnitte der Mischna, sondern nur auf fünf derselben, und vom sechsten nur auf den einzigen Tractat Nidda (Gedalja, Schalscheleth Hakkabbala p. 31. cf. Wolf, Bibliotheca Hebraea. II. 682 sq.). Von dem Hauptorte ihrer Entstehung wurde sie die **jerusalemische Gemara**, und in Verbindung mit der Mischna der **jerusalemische Thalmud** (תלמוד ירושלמי) genannt. Denn unter Thalmud wird regelmäßig die Mischna und Gemara zugleich verstanden, wiewohl das Wort zuweilen auch speciell bloß von der Mischna oder bloß von der Gemara gegenüber der Mischna gebraucht wird (Wolf l. c. S. 660). Während aber die Mischna in Palästina solcher Gestalt erläutert und ergänzt wurde, kam sie auch zu den Juden in Babylonien, die das Studium des Gesetzes ebenfalls mit großem Eifer betrieben, und seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts zu Nahardea, und etwas später auch zu Sora und Pumbeditha berühmte Schulen hatten (Jost, Geschichte der Israeliten. IV. 59. 149. 272. 291.). Für sie aber, die unter ganz anderen Verhältnissen lebten, als die palästinensischen Juden, war die Mischna noch weniger genügend, als für letztere, und sie befaßten sich noch eifriger als diese mit Erläuterungen und Nachträgen, die zunächst wiederum nur vereinzelt und zerstreut existirten, bis endlich jüdische Gelehrte sich dem Geschäfte ihrer Sammlung unterzogen. Der erste, der dieses that, war Rabbi Ase, Vorsteher der Schule zu Sora, mit seinem Gehilfen Rabbi Abina, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Vollendet wurde aber durch sie die Sammlung noch nicht, sondern erst

durch Rabbi Jose, Vorsteher der Schule zu Pumbeditha im Anfang des sechsten Jahrhunderts, 73 Jahre nach dem Tode des Rabbi Ase (cf. Raymundi Martini pugio fidei, ed. B. Carpzov. p. 68 sqq.). So kam also durch die babylonischen Juden eine neue von der jerusalemischen ganz verschiedene und umfassendere Gemara zu Stande, die von dem Lande ihrer Entstehung die babylonische Gemara, und in Verbindung wieder mit der Mischna der babylonische Thalmud (תלמוד בבלי) genannt wurde. Hieraus ist das Verhältniß der Mischna zur Gemara schon klar, jene bildet den Grundbestandtheil des Thalmud, und die Gemara verhält sich zu ihr wie ein Nachtrag und Commentar. Uebrigens hat von den beiden Thalmuden nur der babylonische für die Juden maßgebende Auctorität erlangt und bis jetzt behalten, wiewohl er auch innerhalb des Judenthums von jeher manche Gegner gehabt hat, und ihm namentlich in neuerer Zeit sein Ansehen von Vielen und mit großem Nachdruck streitig gemacht wird. Schon bald nach seiner Entstehung wollten die Karäer oder Karaiten seine Auctorität nicht anerkennen, und verwarfen überhaupt die Ueberlieferung, sofern sie neben dem geschriebenen Gesetze noch Geltung beanspruchte (s. Karäer). Außer ihnen richten in neuerer Zeit besonders die freisinnigen vom Rationalismus eingenommenen jüdischen Gelehrten ihre Angriffe gegen die Auctorität des Thalmud. Ihre Hauptsätze laufen darauf hinaus, Mischna und Gemara seien ursprünglich nicht abgefaßt worden, um als Gesetzbuch für alle Zeiten zu gelten, sondern bilden nur spät aufgeschriebene Sammlungen der verschiedenen Gesetzentscheidungen, und ihre Urheber haben die Nachkommen nicht hindern wollen, an diesen Entscheidungen manches zu ändern, hinzuzufügen und hinwegzunehmen, sie haben absichtlich verschiedene, auch bloß individuelle Ansichten und Aussprüche aufgeschrieben, damit nach den Umständen eine Wahl gelassen würde, der einen oder anderen Ansicht zu folgen; sodann die innere Mangelhaftigkeit, und die vielen unwiderleglich erkennbaren Fehler, woran der Thalmud leide, beweisen sonnenklar, daß er nur ein durch viele Irrthümer entstelltes Menschenwerk, nicht aber ein in sich vollendetes unfehlbares Monument der wahren göttlichen Tradition sei; außerdem sei bekannt, daß gar viele unbedeutende Erzählungen, Scherze und entstellte Gespräche im Thalmud vorkommen, die kein gesunder Menschenverstand ohne Weiteres als lauteren Ausfluß der ächten Religionslehre ansehen und für unverbesserlich halten könne; endlich liege in alten Thalmudhandschriften der augenfällige Beweis, daß das Werk im Laufe der Zeit bedeutende Zusätze, Auslassungen und Aenderungen erfahren habe, mithin hier keine kritische Gleichheit herrsche, und man über die eingeschobenen Zusätze ganz im Ungewissen sei (Israelitische Annalen, Jahrg. 1839. S. 171 f.). Dem gegenüber suchen die Vertheidiger des Thalmud zunächst den Beweis zu führen, daß ihnen die Ueberlieferung unentbehrlich sei, um zur umfassenden Kenntniß ihrer Religion zu gelangen, weil diese sich aus den canonischen Schriften allein nicht gewinnen lasse. Weil aber auch bei mündlichen Ueberlieferungen über Ursprung und Sinn mancherlei Zweifel entstehen können, so postuliren sie noch etwas Weiteres, nämlich die Infallibilität der Synagoge, woraus dann erst für die von der Synagoge als wahr und maßgebend anerkannte Ueberlieferung derselbe Charakter erwachse. Es scheint klar, daß durch letzteres Postulat die in Schutz genommene Sache eigentlich wieder preisgegeben wird, wenigstens erscheint die schlechthin maßgebende Auctorität der in Schrift gebrachten mündlichen Ueberlieferung nicht mehr nöthig, wenn in der Infallibilität der Synagoge eine solche Auctorität gegeben ist. Doch es ist hier nicht der Ort in diesen Streit weiter einzugehen, und genügt, die Hauptgesichtspuncte dabei angedeutet zu haben. Nur das ist noch zu bemerken, daß nicht allen Bestandtheilen des Thalmud gleiche Dignität zuerkannt wird. Im Allgemeinen steht die Mischna höher als die Gemara, und eine gemaristische Behauptung oder Entscheidung ist insoweit nichtig, als sie mit einer mischnischen im Widerspruche steht (Halichoth Olam. Tract. II. c. 1. § 59.). Im Besonderen nehmen die Traditionen, die sich nach jüdischer Ueber-

zeugung von Moses her vererbt haben, den ersten Rang ein, und die von späteren Gelehrten durch Schlüsse und Folgerungen zu Stande gebrachten Entscheidungen und Anordnungen sind, obwohl auch sie verbindliche Kraft haben, von geringerer Dignität, indem jenen göttliches, diesen bloß menschliches Ansehen zukommt (cf. Waehner, antiquit. Hebraeor. I. 253 sq.). Uebrigens werden Nichtjuden und gewiß auch viele Juden, die nicht unbedingt thalmudgläubig sind, wohl manchen Aussprüchen, Erzählungen, Berichten rc., die im Thalmud vorkommen, gar kein Ansehen zuerkennen, sondern sie für das halten, was sie wirklich sind, für lächerliche Märchen und Fabeln, für muthwillige, zum Theil ausgelassene und freche Phantasiespiele. Wer Beispiele davon verlangt, findet sie im Uebermaße in Eisenmengers entdecktem Judenthume. In Betreff der eigenthümlichen, oft abstrusen Darstellungsweise der Mischna sowohl als der Gemara muß hier schon des Raumes wegen auf ausführliche dießfallsige Schriften verwiesen werden, wie Waehner, antiquit. Hebraeor. Vol. I. Sect. II. Bashuysen, Clavis Talmudica. Daß der Thalmud als Erkenntnißquelle der hebräisch-jüdischen Archäologie von Wichtigkeit sei, ergibt sich von selbst aus dem angegebenen Inhalte desselben (s. Archäologie, biblische). Was die gedruckten Ausgaben des Thalmud betrifft, so sind anfangs nur einzelne Tractate der Mischna erschienen, zuerst im J. 1484 der Tractat Beracholh, zu Soncino mit den Commentaren von Raschi und Maimonides und anderen Zugaben, im J. 1489 die Tractate Cholin und Nidda, ebenfalls zu Soncino, und endlich im J. 1492 die ganze Mischna mit dem Commentar des Maimonides, zu Neapel (cf. de Rossi, Annales Hebraeo-Typographici. Parm. 1795. p. 28. 63. 65. 90.). Nachher ist die Mischna oft gedruckt worden, bald mit bald ohne Commentare und andere Zugaben, z. B. 1556 zu Venedig, 1559 zu Trient, 1561 und 62 zu Mantua, 1609 zu Venedig, 1617 zu Prag, 1633, 37 und 46 zu Amsterdam u. s. w. (cf. Wolf, Bibliotheca Hebraea. II. 882 sqq.). Die brauchbarste Ausgabe ist die Surenhusische in 6 Folianten unter dem Titel: Mischna, sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema cum clarissimorum Rabbinorum Maimonidis et Bartenorae Commentariis integris, quibus accedunt variorum auctorum notae ac versiones in eos, quos ediderunt codices, Latinitate donavit ac notis illustravit Guil. Surenhusius. Amstelod. 1698—1703. Eine teutsche Uebersetzung der Mischna mit vielen Erläuterungen hat Rabe herausgegeben unter dem Titel: „Mischna, oder der Text des Thalmuds, das ist Sammlung der Aufsätze der Aeltesten, und mündlichen Ueberlieferungen oder Traditionen, als der Grund des heutigen pharisäischen Judenthums. Aus dem Hebräischen übersetzt, umschrieben und mit Anmerkungen erläutert von Joh. Jac. Rabe, Stadtkaplan zu Onolzbach. Onolzbach 1760—63.“ Eine andere Ausgabe, den hebräischen Text mit Vocalzeichen und Interpunctionen und eine mit hebräischen Buchstaben gedruckte teutsche Uebersetzung enthaltend, ist vor einiger Zeit zu Berlin erschienen, 1832 bis 1834. — Von den beiden Thalmuden ist der jerusalemische, weil er bei den Juden zu keiner maßgebenden Auctorität gelangt ist, und selbst die jüdischen Gelehrten sich nur wenig mit ihm befassen, nicht oft gedruckt worden. Nach Wolf (Biblioth. Hebr. II. 892.) wären nur zwei vollständige Ausgaben desselben im Drucke erschienen, die eine zu Venedig, wahrscheinlich von Daniel Bomberg besorgt, ohne Jahresangabe, die andere zu Krakau im J. 1609. Der babylonische Thalmud dagegen ist oft gedruckt worden, zuerst von Daniel Bomberg zu Venedig im J. 1520 in 12 Folianten, dann von Marc. Ant. Justinian ebenfalls zu Venedig im J. 1546, später von Ambr. Froben zu Basel 1678—80. Hier wurden aber die gegen die Christen gerichteten oder ihnen anstößigen Stellen weggelassen, wie namentlich der ganze Tractat Aboda sara; weßhalb diese castrirte Ausgabe, sammt denen, die sich später nach ihr richteten, wie z. B. die Ausgabe zu Frankfurt a. d. Oder 1697 (von welcher Wolf l. c. S. 904 fälschlich behauptet, daß sie den Tractat Aboda sara an seinem Orte habe) weniger brauchbar ist und geringeren Werth hat.

Ueber fernere Ausgaben dieses Thalmud zu Krakau, Lublin, Amsterdam rc. und eine Menge Ausgaben von einzelnen Tractaten s. Wolf l. c. S. 901 ff. Eine schön gedruckte und vollständige Ausgabe ist die im J. 1806 bei Ant. Schmid in Wien erschienene. Bemerkenswerth ist noch, daß die verschiedenen Ausgaben in den Blättern und Seiten übereinstimmen, und somit ein die Zahl des Blattes und die Columne oder Seite angebendes Citat (was die gewöhnliche Citirweise ist) für alle Ausgaben, selbst für Quart- und Octavausgaben gilt. [Welte.]

Thalmudisten pflegt man 1) jene alten Gesetzeslehrer zu nennen, deren Aussprüche und Entscheidungen in den Thalmud aufgenommen sind. Sie bilden zwei Classen, je nachdem sie als Lehrer in der Mischna (doctores mischnici) oder als Lehrer in der Gemara (doctores gemarici) erscheinen. Erstere heißen als Gewährsmänner der Ueberlieferung תַּנָּאִים (Ueberlieferer, von תְּנָא überliefern); letztere als Erklärer und Ergänzer der Ueberlieferung אֲמוֹרָאִים (sermocinatores von אמר). Sodann 2) nennt man Thalmudisten die thalmudgläubigen Juden überhaupt, welche im Gegensatz zu den Karäern die Auctorität des Thalmud anerkennen. Endlich 3) erhalten diesen Namen auch diejenigen jüdischen Gelehrten, die mit dem Inhalt des Thalmud gut bekannt und vertraut sind, und den für ihre Zwecke erforderlichen wissenschaftlichen und practischen Gebrauch von ihm zu machen wissen.

Thamer, Theobald, geb. zu Rosenheim oder Roßheim im Niederelsaß, studirte zu Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon fleißig hörte, und erhielt daselbst die Magisterwürde. Dann erhielt er eine Lehrstelle zu Frankfurt a. d. O. und wurde im J. 1543 Professor zu Marburg und Pastor zu St. Elisabeth. Drei Jahre nachher zog er als Feldprediger mit dem Heere Philipps von Hessen in den schmalkaldischen Krieg. Das Betragen der Glaubensarmee erschütterte aber seinen Glauben an den Grundsatz, daß der Glaube allein, ohne die Werke, gerecht mache. Zurückgekehrt nach Marburg, predigte er am 14. Sonntag nach Trinitatis 1547, daß der lutherische Glaube nicht „kann oder mag allein, ohne alle gute Werke gerecht machen für Gott, er sei wie groß er immer woll und mag." Das führte zu Conflicten, zu Disputationen, besonders mit den Prädicanten Drach und Adam, zu Verhören und Verweisen, und nach verschiedenen Beschwichtigungsversuchen durch die weltliche Gewalt, zu der Entlassung Thamers. Dieser wollte nun zu seinem gefangenen Landgrafen ziehen, um sich dort Recht zu suchen. Auf der Reise dahin ward er zu Cöln mit dem Carmeliterprior Caspar Dolorer bekannt, und zu Brüssel mit dem Provincial Eberhard Billick. Dieser überzeugte ihn, daß er bei den Lutheranern nie die Freiheit finden werde, seine Lehre zu verkünden. Thamer begab sich zu dem Churfürsten von Mainz nach Aschaffenburg, und dieser übertrug ihm die Stelle eines Stiftspredigers zu St. Bartholomäus in Frankfurt a. M. Ungern fügte sich Thamer. Ob er auch noch so gemäßigt predigte, so setzten ihm doch die Gegner heftig zu. Einzelne Zuhörer störten seine Predigten, und die Prädicanten erhoben sich wetteifernd gegen ihn. Im J. 1557 war er Prediger am Dom zu Minden, in welchem Jahre Melanchthon gegen ihn eiferte. Von Minden ging er nach Mainz und kehrte nach einer Reise nach Rom, ebendahin zurück, wo er ein Canonicat erhalten hatte. Als Professor zu Freiburg i. Br. starb er den 10. Mai 1569. — S. „Wahrhaftiger Bericht Theobaldi Thameri, von den Injurien und Lästerungen, welche ihm die Lutherischen falsch und unchristlich zumessen, daß er in den Glauben mit guten Werken des Menschen Gerechtigkeit setzet" rc. 1552. — In demselben Jahre erschien: „Das letzte Theil der Apologie und Verantwortung Theob. Thameri des Dieners Christi, im Stift zu St. Barthol., von dem Schandbuch M. Hartmann Baiers" rc. Ueber das Allgemeine s. bei Döllinger „die Reformation;" und über Thamer besonders: „Historisch-pol. Blätter," Bd. X. S. 341—363. [Gams.]

Thammus, s. Götzendienst und Jahr der Hebräer.

Thangmar, ein Sachse von edlem Geblüte, am Ende des zehnten und im Anfang des eilften Jahrhunderts Presbyter der Cathedrale zu Hildesheim und im eilften Jahrhundert Decan daselbst, ein gelehrter und frommer Mann, war der Lehrer und Erzieher mehrerer heiliger und berühmter Bischöfe, wie des hl. Benno von Meißen und insbesondere des hl. Bernward Bischofs von Hildesheim, welch' letztern Thangmar mit einer so innigen und väterlichen Liebe umfaßte, daß ihn hinwieder Bernward sein ganzes Leben hindurch wie seinen Vater verehrte. Als Bernward den bischöflichen Stuhl von Hildesheim bestieg, stund ihm Thangmar, der jetzt das Amt des Domdecans und Dombibliothecars und eines bischöflichen Notars bekleidete, als treue und tüchtige Stütze zur Seite. Unter Anderm war er im Auftrage seines geliebten Schülers an. 1000 einer der Legaten an den Erzbischof Willigis in der Angelegenheit des Klosters Gandersheim (s. d. A.), begleitete noch im nämlichen Jahre den Bernward auf der Reise nach Rom, wohnte 1001 der Synode zu Frankfurt bei, sah dann als Legat an Kaiser Otto III. und Papst Sylvester II. Italien wieder, vertrat im Concil zu Todi die Hildesheimer Kirche und kehrte vom Kaiser reichlich beschenkt 1002 nach Haus zurück. Seitdem lebte und wirkte er an Bernwards Seite bis zu dessen Tod. Daß Thangmar auch Bernwards Beichtvater gewesen, möchte aus folgender Bemerkung Thangmars in seinem Prologe zur Biographie Bernwards hervorgehen: „quia a puero mecum usque ad iuvenilem aetatem obversatus, quasi filius patri familiarius adhaesit et convixit, nec aliquid in omni studio eius vitae meam conscientiam fraudare potuit, quin plenissime scirem.“ Aus diesen Worten ersieht man auch, daß Niemand als Thangmar eine treuere und bessere Biographie des großen Bischofs Bernward liefern konnte, wie er sie auch geliefert hat. Diese nach Inhalt und Form anziehende und schätzbare und besonders für die sächsische Kirchengeschichte wichtige Arbeit verfaßte Thangmar noch zu Lebzeiten Bernwards und endigte sie nach dessen Tod. Nach Beendigung dieser Arbeit scheint er nicht lange mehr gelebt zu haben; wenigstens wird im Leben des hl. Godehards im J. 1027 ein anderer Domdecan von Hildesheim aufgeführt. Außer Bernwards Biographie hat Thangmar wahrscheinlich auch einen Theil der Hildesheimer Annalen verfaßt, die in Pertz Mon. V. Script. III. stehen. Die neueste und beste Ausgabe der Vita Bernwardi von Thangmar hat Pertz Mon. VI. Script. IV. geliefert, und bemerkt hiezu in der Vorrede: „Liber magno historiae commodo in ecclesia Hildesheimensi adservatus, saeculo XII. ineunte miraculis beati episcopi virtuti adscriptis auctus et anno 1193 Coelestino III. oblatus, Bernwardum in numerum Sanctorum referri effecit; sed nostro quoque aevo lectoribus valde acceptum se reddet, quod plurima scitu digna de Ottone III., cuius Bernwardum praeceptorem et amicum fuisse discimus et de Heinrici II. regno oblivioni praeripuit. Litis quoque Gandersheimensis, cui dirimendae imperatorem et episcopos per plures annos laborasse novimus, telam ab exordio expandit. Scriptus est stilo simplici et perspicuo. Anni initium cum annalibus Hildenesheimensibus a nativitate Domini inchoat.“ Thangmars Schrift über Bernwards Leben wurde gleich nach ihrem Erscheinen begierig gelesen und stark gebraucht; so finden sich viele Excerpten daraus in den beiden Biographien des hl. Bischofs Godehard (s. d. A.), welche **Wolfherius**, ein Schüler Godehards, verfaßte, die übrigens von den Bollandisten (in praef. ad. vit. S. Godehardi, die quarta Maii) als „Acta optimae notae et fidei“ bezeichnet werden. [Schrödl.]

Tharaka (Thirhaka), s. Ezechias.

Thargumim, s. Bibelübersetzungen.

Tharsis, s. Handel der Hebräer.

Theatiner (Clerici regulares Theatini vulgo Cajetani). Es läßt sich wohl nicht in Abrede ziehen, daß die sittliche und wissenschaftliche Verkommenheit eines beträchtlichen Theiles des Clerus ein gut Theil zu den kirchlichen Wirren des 16. Jahrhunderts beigetragen hat. Es muß uns daher mit um so größerem

Troste erfüllen, wenn wir sehen, wie im 15. und 16. Jahrhundert einzelne hervorragende Männer in richtiger Würdigung der Sachlage den Clerus zu reformiren suchten: denn eine Reformation des Clerus war zum größten Theile auch die Reformation der Kirche. In diesem Sinne kam auch die erste Vereinigung regulirter Geistlicher, nämlich die Congregation der Theatiner im J. 1524 zu Stande, deren Stifter der hl. Cajetan von Thiene, Johann Peter Caraffa, damals Bischof von Theate, Paul Consiglieri und Bonifacius von Colle sind. Cajetan selbst stammte aus dem Geschlechte der Thieni im Vicentinischen, das der Kirche und dem Staate bereits ausgezeichnete Männer gegeben hatte und war im J. 1480 geboren. Gleich nach seiner Taufe widmete ihn seine fromme Mutter Gott unter dem Schutze der hl. Jungfrau. Mit dem Streben nach sittlicher Vervollkommnung vereinigte er von Jugend auf den Eifer für wissenschaftliche Ausbildung, studirte zu Padua und erhielt in seinem 25. Jahre die Doctorwürde beider Rechte. Hierauf begab er sich nach Rom, jedoch in der Absicht, daselbst ein zurückgezogenes Leben zu führen; allein bald verbreitete sich der Ruf seiner trefflichen Eigenschaften und Papst Julius II. machte ihn zu seinem Protonotar. Um sich bei der ihn umgebenden Verderbniß vor dem Falle zu bewahren, trat Cajetan in die Bruderschaft von der göttlichen Liebe, leuchtete dieser als ein erhabenes Musterbild voran und empfing endlich die Priesterweihe. Dann verzichtete er auf sein Amt am päpstlichen Hofe, kehrte nach dem Tode seiner Mutter nach Vicenza zurück und widmete sich hier allen Werken der Frömmigkeit und Liebe, selbst dem Krankendienste in den Spitälern. Sein Beichtvater, der Dominicaner Johann Baptista von Crema, veranlaßte ihn endlich, daß er seinen Aufenthalt zu Venedig nahm, um hier durch die unwiderstehliche Kraft seines Beispiels zur Bekehrung anzueifern und sandte ihn zuletzt nach Rom, wo sich Cajetan noch inniger als früher an die Bruderschaft der göttlichen Liebe, die aus lauter vornehmen Mitgliedern bestand, anschloß. Hier nun faßte er den Plan als Reformator des Clerus aufzutreten und damit zugleich die Kirche zu reformiren, soweit diese an offenbaren Unordnungen kränkelte, und theilte denselben zuerst dem Bischof von Theate im Königreich Neapel, Johann Peter Caraffa, insgemein Chieti genannt, mit, der ohnedieß schon mit der Wiederherstellung der Kirchenzucht in seinem Sprengel beschäftigt war. Dieser hatte von Carl V. das Erzbisthum Brindisi erhalten, das er mißbräuchlich nebst dem von Theate verwaltete und war in hohem Grade des Vertrauens der Päpste Leo X., Hadrian VI. und Clemens VII. gewürdiget worden und bei seinem Aufenthalte zu Rom gleichfalls in die Bruderschaft der göttlichen Liebe eingetreten und hatte sogar den Entschluß gefaßt, in den Camaldulenserorden einzutreten; allein von diesem Entschluß brachte ihn Cajetan ab, der ihm immer deutlicher seinen Plan entwickelte, an der Sittenbesserung der Christenheit und besonders des Clerus arbeiten zu wollen. Zu diesem Ende vereinigten sich Beide mit dem schon genannten Bonifacius von Colle und Paul Consiglieri, gleichfalls Mitglieder der Congregation der göttlichen Liebe. Diese vier Männer nun legten im J. 1524 nach Verzichtleistung auf ihre Pfründen den Grund ihres Ordens und durch ein Breve vom 25. Juni 1524 bestätigte der Papst Clemens VII. diese Stiftung der regulirten Geistlichen (clerici regulares), gestattete ihnen die Ablegung der 3 Ordensgelübde, die Wahl eines Superiors auf je 3 Jahre, die Aufnahme weiterer Mitglieder, die Entwerfung zweckdienlicher Satzungen und ertheilte ihnen zugleich die Privilegien der Chorherrn der Lateranensischen Congregation. Im Cardinalscollegium hatte indeß diese Bestätigung große Schwierigkeiten erfahren, weil man aus dem Umstande, daß diese Religiosen ausschließlich von Almosen leben wollten, jedoch ohne darum zu bitten, für deren Unterhalt besorgt wurde. Am Feste der Kreuzerhöhung, am 14. September, legten sie sofort die feierlichen Gelübde ab und wählten Peter Caraffa zu ihrem Superior. Dieser behielt mit päpstlicher Genehmigung den Titel eines Bischofs von Theate bei und daher wurden seine Cleriker gewöhnlich Theatiner

genannt. Sofort bezogen sie ein Haus auf dem Marsfelde, das dem Bonifacius von Colle gehört hatte und begannen hier ihr thätiges und beschauliches Leben. In strenger Nachahmung der apostolischen Armuth verschmähten sie jedes Besitzthum und Einkommen und lebten bloß von Almosen, die ihnen unaufgefordert zugeschickt wurden. Gemessenere Feier des Gottesdienstes, eifrigere Predigten, in denen sie besonders die leider üblich gewordenen Mährchen und jedes unnütze Geschwätz sorgfältig vermieden und Bekämpfung der Häresie verschafften ihnen alsbald Achtung und Anhang. Als sich ihre Zahl auf 12 Mitglieder vermehrt hatte, schrieb ihnen Caraffa die ersten Satzungen vor und auf dem Capitel von 1525 beschlossen sie, ihre seitherige Wohnung wegen zu engen Raumes zu verlassen und eine solche auf dem Berge Pincio zu beziehen, was auch im folgenden Jahre geschah. Nachdem aber die Heere Kaiser Carls V. sich der Hauptstadt der Christenheit bemächtigt hatten, zogen es die Theatiner vor, dieselbe zu verlassen, kehrten jedoch alsbald zurück und waren nun überall da, wo es galt das Elend zu trösten und zu lindern. Allein die beutelustigen Soldaten überfielen auch ihr Haus und mißhandelten Cajetan und den Bischof von Theate sogar persönlich, um ihnen, da man sie irrthümlich für sehr reich hielt, die Entdeckung ihrer Schätze zu erpressen. Auf eine Zeit lang wurden sie sogar eingekerkert und nun beschlossen sie nach ihrer Freilassung, Rom zu verlassen und kamen mit ihrer einzigen Habe, dem Breviere, glücklich in Venedig an, wo der Orden gleichsam seinen zweiten Anfang nahm. Im J. 1527 wurde Cajetan an die Stelle Caraffa's auf 3 Jahre zum Superior gewählt, worauf dann Caraffa zum zweiten Mal gewählt wurde, Cajetan aber wurde nach Verona gesandt, um den dortigen Bischof bei seinen Reformationsversuchen bei Clerus und Volk zu unterstützen, was er auch mit dem größten Erfolge that. Im J. 1533 erhielten sie bereits ein neues Haus zu Neapel, dessen Superior Cajetan wurde. Als sofort 1536 Caraffa zum Cardinal erhoben worden war, konnte er seiner Congregation um so größern Schutz gewähren und für deren weitere Ausbreitung Sorge tragen. Schon im folgenden Jahre wurde auf seinen Vorschlag die Regierung des Ordens näher geordnet. Gemäß dieser Aenderung galten alle Beschlüsse des Capitels als Gesetze bis auf das nächste Capitel; doch verordnete 1588 Papst Sixtus V., daß auch sie gleich den übrigen Congregationen einen General erwählten, der alle Gewalt haben und dem Alle zum Gehorsam verbunden sein sollten. Sofort verpflichtete der Papst den Caraffa die Verwaltung seines Bisthums Theate wieder zu übernehmen, in welcher Eigenschaft derselbe ungemein viel zur Reformation von Clerus und Volk beigetragen hat. Im J. 1546 wurde die Congregation der **Somasker** (s. d. A.) mit den Theatinern vereinigt. Da indeß der Zweck der beiden Corporationen nicht ganz derselbe war, indem die Somasker besonders den Waisen Schutz und Hilfe gewährten, so trennte sie Caraffa wieder im J. 1555, nachdem er als Paul IV. den hl. Stuhl bestiegen hatte (1555—1559). Im J. 1547 war Cajetan zu Neapal gestorben (am 7. August); Papst Urban VIII. sprach ihn 1629 selig, Clemens X. 1669 heilig, worauf ihn die Stadt Neapel zu ihrem Patron erwählte. Im J. 1549 wurde Caraffa Erzbischof von Neapel, von dessen Besitznahme ihn jedoch die Spanier hinderten und in demselben Jahr erhielt er im Cardinalscollegium das Bisthum Sabina, wohnte 1550 dem Conclave bei, in welchem Julius III. gewählt wurde und ward endlich nach des Marcellus II. nur 21tägiger Regierung unter dem schon genannten Namen zur ersten Würde der Kirche emporgehoben. Nunmehr verlieh er seiner Congregation zu Rom die Pfarrkirche des hl. Sylvester auf dem Quirinal, später erhielt sie eine noch ansehnlichere Niederlassung daselbst, indem ihr die Herzogin von Amalfi, Constantia Piccolomini, ihren Palast schenkte, woselbst sie die prächtige Kirche zum hl. Andreas della Valle erbauten. Auch sonst sorgte Paul IV. für das Gedeihen seiner Congregation, setzte Superioren in den Häusern Venedig, Neapel und Rom auf je 5 Jahre ein und schied wie gesagt die Somasker wieder aus. Im J. 1557 starb Paul Consiglieri

und im folgenden auch Bonifacius von Colle. Des Papstes Anordnung für die Congregation sollte jedoch seinen Tod nicht lange überdauern, indem 1560 seine regulirten Cleriker ihr Capitel zu Venedig hielten und hier beschlossen, dasselbe jedes Jahr zu erneuern, auf welche Weise nun viele Verordnungen zur Aufrechterhaltung der Observanz zu Stande kamen, die um so nöthiger scheinen mochten, als sie in kurzer Frist Häuser zu Padua, Piacenza, Mailand, Capua, Cremona, Spoleto u. s. w. erhielten, die dann seit 1572 durch eigene Visitatoren überwacht wurden. Nachmals besaßen sie zu Neapel 6, zu Rom und Venedig je 2 Häuser und breiteten sich auch in Spanien, Polen, Teutschland besonders in Bayern aus und unter Cardinal Mazarin erhielten sie 1644 ein Haus zu Paris, das jedoch ihr einziges auf französischem Boden blieb. Als unerschrockene Glaubensboten drangen sie 1627 nach Mingrelien, sodann in die Tartarei, nach Cirkasien und Georgien. Außer dem schon genannten Papste hat die Kirche dieser Congregation viele Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe und gelehrte Theologen zu verdanken. Eine der größten Zierden des Ordens bleibt Cardinal Joseph Maria Thomassi, sodann Paul Aresi, Clemens Galano; die Patres Johann Baptista Tuffo und Joseph von Silos haben die Jahrbücher des Ordens, der erste in italienischer der zweite in lateinischer Sprache geschrieben (del Tuffo, Hist. de la Relig. de P. Chierici regolari; Silos, Annal. clericor. regular. cf. Helyot, Kloster- und Ritterorden. Bd. IV. S. 84—102). Als nachmals die Jesuiten ihre glänzende Thätigkeit entfalteten, wollte man die Theatiner wiewohl vergebens mit denselben vereinigen. So waren denn die Theatiner ein Orden geworden, der mit dem zunehmenden Reichthum seine frische Thätigkeit verlor. Ihre Satzungen sind sehr milde; ihre Kleidung besteht in der gewöhnlichen schwarzen Tracht der regulirten Cleriker, nur daß sie weiße Strümpfe tragen. Unter den neuern Mitgliedern des Ordens hat P. Ventura als Prediger einen hohen Ruf erlangt. Der gegenwärtige Bestand des Ordens ist keineswegs glänzend, doch besitzt er annoch Häuser zu Neapel, Rom, Messina, Palermo, Bologna, Florenz (vgl. P. Carl vom hl. Aloys, Statistik 2c. Regensburg 1845 S. 608). Die Statuten stehen bei Holstenius, codex regularum Monasticarum T. V. p. 349—369. Ferner die Decrete nach den Acten des Generalcapitels von 1750 ib. p. 370—372. Eine Biographie des hl. Cajetan von Thiene hat Pepe, München 1671, geliefert. — Ungleich geringere Bedeutung für die Kirche haben die Theatinerinnen gehabt und zwar sowohl die von der unbefleckten Empfängniß der hl. Jungfrau, als auch die von der Einsiedelei, deren Stifterin die gottselige Mutter Ursula Benincosa ist, die 1547 zu Neapel von armen aber frommen Eltern geboren wurde. Schon in ihrem 18. Jahre verfiel sie öfters in Entzückungen und so wurde ihr elterliches Haus bald der Sammelplatz von Neugierigen, die sie in diesem Zustande zu beobachten wünschten. Um nun dieser lästigen Besuche überhoben zu werden, zog sie sich in die Einöde zwischen dem Schloß St. Elmo und der Carthause bei Neapel zurück und erbaute sich hier eine Capelle, um ganz der Betrachtung göttlicher Dinge zu leben. Bald auch hier von frommen Gläubigen aufgesucht, fand sie endlich in dem spanischen Priester Gregor von Navarra einen thätigen Rathgeber, mit dessen Hilfe es ihr gelang daselbst eine Kirche zu Ehren der unbefleckten Empfängniß der hl. Jungfrau zu erbauen. Sodann pilgerte sie nach Rom, eiferte hier für Sittenverbesserung, wurde längere Zeit für eine Schwärmerin gehalten und deßhalb in Untersuchung genommen, bis Papst Gregor XIII. und Philipp von Neri sie für eine Gottbegeisterte erklärten. Nunmehr durfte sie nach Neapel zurückkehren, wo sich der Ruf ihrer Heiligkeit in immer weitern Kreisen verbreitete, daher faßte sie den Plan, eine Doppelgesellschaft von frommen Schwestern zu stiften, deren eine Hälfte, der hl. Martha ähnlich, nur einfache Gelübde ablegen und sich mit Besorgung der weltlichen Dinge und Bedürfnisse beschäftigen sollte, deren andere aber sich durch feierliche Gelübde verpflichten und sich nur der Religion, Contemplation, Andacht

und Casteiung hingeben sollte. Die Gesammtzahl sollte sich auf 66 belaufen, weil einer frommen Sage gemäß die hl. Jungfrau 66 Jahre alt gewesen sei. Im J. 1583 schrieb sie ihnen Satzungen vor, von denen besonders zu merken ist die vorgeschriebene Tag und Nacht ununterbrochene Anbetung des hl. Sacramentes. Indeß erlangte diese Congregation bloß noch ein zweites Haus zu Palermo cf. Helyot a. a. O. Bd. IV. S. 103 ff. Bonani, S. J. catalogus ord. relig. P. II. N. 95. Endlich faßte die Mutter Ursula 1610 den weitern Plan neben dem Kloster der Congregation noch ein zweites für Theatinerinnen von der Einsiedelei zu erbauen und auch für diese eine eigene Kirche zu errichten. Beide Klöster stießen an einander. Der Bau wurde jedoch erst 1623 fertig, während Ursula bereits im J. 1618 gestorben war, worauf Papst Gregor XV. beide Congregationen und deren Satzungen bestätigte und sie der Regel des hl. Augustinus und der Aufsicht der Theatiner unterwarf; allein auch dieser Zweig blieb auf die beiden Häuser zu Neapel und Palermo eingeschränkt. cf. Helyot a. a. O. S. 111, Bonani a. a. O. N. 45. Das Leben der Ursula Benincosa hat 1696 der Theatiner Johann Baptista Bagatta geschrieben. [Fehr.]

Thebaische Legion, s. Legio Thebaica.

Theben, s. No.

Thecla, die hl., wird von vielen Kirchenvätern als eine der ältesten, hervorragendsten und berühmtesten heiligen Jungfrauen und als Schülerin des Apostels Paulus genannt. Ueber ihre Geschichte ist wenig Sicheres bekannt, da schon sehr früh ein Betrüger eine erdichtete Geschichte unter dem Titel *περιόδοι* Pauli et Theclae in Umlauf setzte. Darin wurde unter Anderm erzählt, Paulus habe die hl. Thecla, die ihn auf seinen Reisen begleitet habe, beauftragt zu predigen; sie habe auch Männer und Frauen (sogar sich selbst) getauft u. s. w. Da man sich darauf berief, um das Recht der Frauen, zu predigen und zu taufen, zu beweisen, so erklärte schon Tertullian (de bapt. 2, 17): Quod siquae Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Mit Berufung auf diese Stelle sagt Hieronymus (Catal. c. 7): Igitur *περιόδους* Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocrypha computamus... Sed et Tertullianus refert, presbyterum quendam in Asia, *σπουδαστὴν* apostoli Pauli, convictum apud Joannem, quod auctor esset libri, et confessum, se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse. Dieß sind auch wohl die in dem bekannten Decret des Papstes Gelasius unter die Apocryphen gezählten Acta S. Pauli et S. Theclae. Diese *περιόδοι* sind jetzt verloren, auch das in Grabe's Spicilegium aus einem botlejanischen Codex herausgegebene *μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θέκλας* ist nach den Bollandisten mit jenen *περιόδοι* nicht identisch, wohl aber scheinen diese demselben zu Grunde zu liegen. Ferner schrieb der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien im fünften Jahrhundert eine Geschichte der hl. Thecla, aber jenes unglaubwürdige *μαρτύριον* ist für ihn die Hauptquelle; es liegt auch den Acten des Simeon Metaphrastes und der Lobrede des Nicetas David Paphlago auf Thecla (bei Combefis Auctarium p. 445) zu Grunde. — Zuverlässige Nachrichten über die hl. Thecla haben wir nur in den zahlreichen, aber nur gelegentlichen und unbestimmten Andeutungen der Kirchenväter, besonders des Methodius (Convivium Virginum), Epiphanius (Haer. 78, 16. 79, 5), Gregor von Nyssa (Vita Macr. hom. 14. in Cant.), Ambrosius (de virg. 2, 3), Augustinus (in Faustum l. 30. c. 4) u. s. w. Im römischen Brevier sind diesen Nachrichten nur einige wenige aus den unzuverlässigen Acten entnommene Zusätze beigefügt. Danach war Thecla eine vornehme Jungfrau zu Iconium in Lycaonien. Als Paulus dort das Evangelium verkündete, wurde sie Christin und beschloß, Jungfrau zu bleiben. Ihre Eltern und ihr Bräutigam suchten

sie vergebens durch Bitten und Vorstellungen von diesem Entschluß abzubringen. Auch die Verfolgungen und Mißhandlungen, die ihr darauf bereitet wurden, machten sie nicht wankend. Sie wurde auf einen Scheiterhaufen gebracht, aber das Feuer wurde auf wunderbare Weise gelöscht; die wilden Thiere, denen sie vorgeworfen wurde, verletzten sie nicht. Nach dem römischen Brevier starb sie 90 Jahre alt zu Seleucia, wo auch ihr Grab gezeigt wurde. Die Väter melden über ihren Tod nichts; wenn sie dieselbe eine Martyrin nennen (bei den Griechen heißt sie gewöhnlich *πρωτομάρτυρ*, die erste Martyrin, wie Stephanus der erste Martyrer), so folgt daraus nicht nothwendig, daß sie des Martyrtodes gestorben ist; der Name kann sich, wie Tillemont und die Bollandisten gegen Baronius bemerken, auch auf die erwähnten Verfolgungen und das zweimal beabsichtigte Martyrium beziehen. So scheint es auch das römische Martyrologium zu verstehen. Iconii in Lycaonia S. Theclae, virginis et martyris, quae a S. Paulo ad fidem perducta, sub Nerone Imperatore in confessione Christi ignes et bestias devicit et post plurima ad doctrinam multorum superata certamina Seleuciam veniens, ibi requievit in pace, quam sancti patres summis laudibus celebrarunt. — Als ihren Todestag geben die griechischen Martyrologien den 24., die lateinischen den 23. Sept. an. — Vgl. besonders die Acta SS. 23. Sept. und Tillemont l. 2. p. 65., auch den Art. Apokryphen-Literatur Bd. 1. S. 351. a. 5. und b. 2. [Reusch.]

Theganus, Chorepiscopus von Trier, in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts, aus einer niedern adeligen Familie entsprossen und zwar von Ursprung ein Teutscher, wie aus den Germanismen und teutschen Constructionen seiner „vita Hludovici" hervorgeht, verfaßte diese Schrift um 835 gleichsam als ein Seitenstück zu Eginhards Vita Caroli, blieb aber hinter seinem Vorbilde weit zurück. Was er bis auf das J. 830 erzählt, findet sich in Eginhards Annalen, die er gleichfalls vor Augen hatte und benutzte, viel reichhaltiger und weitläufiger. Walafrid Strabo, der „huic opusculo quasdam incisiones et capitula" inserirte, urtheilt unter Anderm von ihm, daß er „vere potius quam lepide" geschrieben habe und entschuldigt ihn auf den Grund seines guten Willens „pro quantulacunque rusticitate." „Scribendi genus, bemerkt auch Pertz, non eximium animi cultum prodit." Indeß gehört Thegan, ein eifriger Anhänger Ludwigs, doch für die J. 830—836 zu den Hauptquellen der Geschichte Ludwigs des Frommen. Die neueste und beste Ausgabe dieser Schrift Thegans zugleich mit einer andern vita Hludowici Imperatoris von einem anonymen Verfasser (vulgo Astronomo) hat Pertz Mon. Germ. t. II. geliefert; letztere Biographie wird als unparteiischer belobt und ist auch in einem bessern Styl abgefaßt. Uebrigens wird in beiden Biographien der Jahresanfang auf das Geburtsfest Christi gesetzt, wie dieß damals von sehr vielen Historikern geschah. [Schrödl.]

Theglathphalasar, König von Assyrien, s. Assyrien und Ahas.

Theilung der Pfründe, s. Beneficium ecclesiasticum, Innovatio beneficii, und Kirchenamt.

Theismus, s. Deismus.

Thekla, die heilige, s. Thecla.

Thekoa (תְּקוֹעַ, LXX und 1 Macc. 9, 33. *Θεκωέ*, bei Jos. auch *Θεκώα* oder *Θεκουέ*, Vulg. Thecue), eine Stadt im Stamme Juda, 6 m. p. südlich von Bethlehem, von wo aus man sie sehen konnte (Hieron. prol. in Amos). Sie lag auf einem Hügel und wurde von Roboam befestigt (2 Chron. 11, 6). Bei ihr begann die „Wüste Thekoa" (2 Chron. 20, 20; 1 Macc. 9, 33), die Hieronymus (l. c.) also beschreibt: Ultra nullus est viculus, ne agrestes quidem casae, . . . tanta est eremi vastitas. Et quia humi arido et arenoso nihil omnino frugum gignitur, cuncta sunt plena pastoribus, ut sterilitatem terrae compensent pecorum multitudine. Der Prophet Amos war ein Hirt aus Thekoa (Am. 1, 1; 7, 14) und soll dort begraben sein (Onom. s. v. Elthecuo). Jetzt Tekua (Schubert, Reise ꝛc. III. 25).

Thelassar (תְּלַאשָּׂר 2 Kön. 19, 12. תְּלַשָּׂר Js. 37, 12. Vulg. Thalassar d. i. Hügel Assurs; תֵּל = تل der so oft vorkommende Beiname eines Ortes: Tell-Arad, Tell-Hum u. s. w.) eine Stadt der mesopotamischen Ebene, was sich ergibt 1) daraus, daß die hl. Bücher die Lage von Thelassar durch Eden näher bestimmen, das sicher in Mesopotamien sei es nun am Euphrat (*Ἄδανα* des Steph. Byz. vgl. Art. Eden) oder am Tigris im heutigen Diabekr (Assem. II. 22.) lag; 2) aus dem Namen, da gerade die Ortschaften der mesopotamischen Landschaft den Vornamen Tel sehr oft haben: Tel-Abib, Tel-Charscha, Tel-Melach. Gewiß muß es von Ellassar (אֶלָּסָר Gen. 14, 9. d. i. Eiche Assurs) unterschieden werden, wenn wir auch dessen Lage nicht zu bestimmen wissen. Der Chaldäer hat wohl auch hier תלאשר, aber ohne Begründung; er hielt beide Namen für identisch, was sie aber deßwegen nicht auch schon sind, da er von dem Einen so wenig wußte als von dem andern. In der ältesten Zeit mögen viele Ortsnamen Mesopotamiens von Assur ihren Ursprung aus Veranlassung seines Zuges von Babylon nach Ninive genommen haben.

Thema, תֵּימָא, Gen. 25, 15. unter den Söhnen Ismaels aufgeführt, ohne Zweifel die *Θαιμοί* oder *Θεμοί*, nach Ptolomäus (6, 7. 17) nördlich von den Gerrhäern am persischen Meerbusen, auch die Araber kennen einen alten Stamm dieses Namens in der Nähe des pers. Meerbusens, vgl. Knobel, Com. zur Genesis (Leipzig 1852) S. 194; nach letzterem wäre das Jes. 21, 14. Jerem. 25, 23. Job 6, 19. erwähnte Thema ein anderes, nach Seetzen (monatl. Corresp. 18. 374) lag dieses einige Stunden östlich von Heddije, welches sich an der Karavanenstraße von Mekka nach Damascus befindet, am Westrande von Nesched.

Theman, תֵּימָן, 1) Name eines Landstrichs in Edom (Jer. 49, 20. Am. 1, 12. Hab. 3, 3) welcher berühmt war durch seine Weisen (Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 ff.) wie auch der einsichtsvolle Eliphas von da stammte (Job. 2, 11); die Redensart: Edom von Theman bis Dedan (Ezech. 25, 13) weist darauf hin, daß Theman zum nördlichen (nordöstlichen) Edom gehörte. Das Onomasticon kennt einen Ort *Θαιμάν* 6 Stunden von Petra. 2) Name eines Fürsten in Edom, der ein Sohn des Eliphas und Enkel von Esau war, vgl. Gen. 36, 11. 15.

Themistius, s. Agnoeten.

Theobald, Einsiedler, war der Sohn des Grafen Arnulph von Champagne, geb. 1017 zu Provins in Brie. Das Lesen des Lebens der hl. Einsiedler vermochte ihn zu dem Gelübde, die Welt zu verlassen, das er auch gegen alle Hindernisse durchführte. Zuerst trat er mit seinem Freunde W[G]alter in die Abtei des hl. Remigius zu Rheims. Dann hüllten sich die beiden Freunde in die Lumpen zweier Bettler, wanderten nach Teutschland und ließen sich im Petinger Walde in Schwaben nieder. Am Tage verrichteten sie auf den benachbarten Höfen Handarbeit, die Nächte verbrachten sie in Gebet und Betrachtung zu. Dann wallfahrteten sie nach Compostella; sodann zurück über Trier, wo Theobald seinen Vater sah, aber von ihm nicht erkannt wurde, nach Rom — immer mit bloßen Füßen. Nachdem sie Italiens Heiligthümer besucht, ließen sie sich in einer Wüste — Salanigo — bei Vicenza nieder, wo sie in der Nähe einer alten Capelle sich Hütten bauten. Nach 2 Jahren starb Walter. Theobald fühlte auch sein Ende nahen, und verdoppelte seinen Eifer und seine Ascese. Kein Brod mehr aß er; nie legte er das Bußkleid von sich; in den letzten 5 Jahren schlief er nur sitzend auf einer Bank. Der Bischof von Vicenza weihte ihn zum Priester. Sein Name wurde in ganz Europa gefeiert; auch seinen Eltern wurde es bekannt, daß ihr Sohn noch lebe. Sie kamen und warfen sich ihm zu Füßen und beschlossen, ungetheilt dem Herrn zu dienen. Zwar den Vater riefen Geschäfte ab; aber die Mutter Gisella blieb bei dem Sohne, den bald eine Krankheit zum Herrn rief, nachdem er ein Jahr zuvor das Ordenskleid der Camaldulenser angezogen hatte. — Er starb den 30. Juni 1066, etwa

49 Jahre alt. Drei Jahre hatte er in Schwaben und auf Reisen, 12 zu Salanigo zugebracht. Sein Leichnam kam nach St. Columba in Sens, sodann in die Capelle St. Theobald im Forst bei Auxerre. Papst Alexander III. sprach ihn heilig. — 2) St. Theobald, Abt von Vaux de Cernay, im Bisthum Paris. Sein Vater war Burcard aus dem Hause Montmorency, der als zweiter Stifter der im J. 1204 von Matthäus von Montmorency gegründeten Abtei Port-Royal gilt. Theobald aber legte bei den Cisterciensern von Vaux de Cernay die Ordensgelübde ab, und war ein leuchtendes Muster jeder Tugend. Er stand in hoher Achtung bei dem hl. Ludwig von Frankreich, dem Bischof Wilhelm von Paris u. a. Er erhielt auch die Aufsicht über mehrere Abteien. Er starb den 8. Dec. 1247. — Ueber die beiden Theobalde s. Acta Sanctorum und Butler von Räß und Weis — zum 1. und 8. Juli, und die dort angeführten Quellen. [Gams.]

Theocratie, *θεοκρατία* (Gottesherrschaft), der seit Flavius Josephus (von ihm zuerst gebraucht in der Streitschrift gegen den Grammatiker Apion — *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων* — l. II. c. 16. gegenüber der monarchischen, oligarchischen und democratischen Regierungsform anderer Völker: *ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.*) übliche und bezeichnende Ausdruck des Eigenthümlichen und Charakteristischen des religiös-staatlichen Lebens und der religiös-staatlichen Verfassung bei dem Volke der Hebräer. Theocratie war bei allen alten Völkern die erste und älteste Verfassung (vgl. Heeren, Ideen über die Politik ꝛc. der vornehmsten Völker der alten Welt, I. S. 430 ff. II. 2. S. 430 Beilage 4.), im alten Testamente aber, in dem durch Moses von Gott geoffenbarten und an das Volk Israel verkündeten, bei diesem in Vollzug gesetzten Gesetze, erreichte sie ihre höchste Stufe und Vollendung und unterscheidet sich in der hier erlangten Ausbildung wesentlich von allen heidnischen Theocratien. Das jener Eigenthümliche besteht im Allgemeinen darin, daß die religiöse und politische Sphäre des Lebens vollkommen in einander verschmolzen sind, jedes religiöse Gesetz und jede religiöse Pflicht zugleich auch politischer Natur ist und umgekehrt, so daß die Uebertretung oder Nichterfüllung jeglichen Gesetzes, auch der scheinbar äußerlichsten Art, eine directe Verletzung des göttlichen Willens — Sünde ist. Von Gott und seinem heiligen Willen gehen alle Gesetze und Verordnungen aus, Gott und seine Verherrlichung ist das letzte Ziel aller derselben; der Satz „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" ist wie die Quintessenz des Ganzen so auch Inhalt und Zweck jeder einzelnen Bestimmung. Des Volkes Heiligung soll bewirkt werden, dieß ist Jehovas Wille, wird er vollzogen und heiligt sich dadurch das Volk, so heiligt es auch Gott, d. h. es anerkennt factisch die Majestät und Heiligkeit des höchsten Willens. Jehova der Geber und Urheber des für die ganze Dauer der vormessianischen Zeit gültigen und inhaltlich abgeschlossenen Gesetzes (über mögliche Fälle in denen neue göttliche Bestimmungen einzuholen sind, vgl. d. A. Urim und Thummim) ist es auch, bei dem die ganze Machtfülle der religiös-staatlichen Ordnung ruht, er ist selbst der König und Herrscher des Volkes, bei dem das Gesetz zum Vollzug kommen soll, sofern Menschen mit Macht betraut sind, haben sie diese von Gott und in seinem Namen auszuüben; der in der Folgezeit vom Volke verlangte und von Jehova bewilligte menschliche König ist nur sein Stellvertreter (s. d. Art. Königthum der Hebräer), ebenso sind es in ihrer Sphäre die übrigen Träger der Regierungsgewalt: die Aeltesten, die Stammfürsten u. s. w. Diese so nach Ursprung, Dasein, Ausgestaltung, Entwickelung, Zweck und Ziel göttlich bestimmte und geleitete Ordnung des religiös-staatlichen Lebens sollte sich verwirklichen bei einem bestimmten Volke, dem Volke Israel, dieses hatte Jehova deßhalb besonders ausgewählt und schon vor dem am Sinai abgeschlossenen Bunde durch große Verheißungen begnadigt, und nachdem es in harte Sclaverei gefallen war, unter Großthaten und Wunder aus

Aegypten heraufgeführt und feierlich als sein Volk, als sein Lieblingsvolk erklärt; die Realisirung der Theocratie sollte weiterhin erfolgen auf einem bestimmten Territorium, dem Lande Canaan, welches dem Stammvater zugleich mit seiner Auserwählung von Jehova war zubeschieden worden, in strenger Abgeschlossenheit gegen alles Fremde hatte da das theocratische Volk die ihm gesetzte Bestimmung zu verwirklichen. — Die Theocratie hat aber mit ihrem nähern das Volk Israel berührenden Zwecke zugleich einen weiteren universellen, wodurch ihre Stellung und Bedeutung in der Heilsgeschichte bezeichnet ist; Israel wurde auserwählt, erhielt das Gesetz mit seinen verschiedenen Institutionen, Gott ist in besonderer und ausgezeichneter Weise der Herr und König dieses Volkes geworden, — die Theocratie wurde gestiftet, damit innerhalb derselben und durch sie die Vorbereitung der Menschheit auf die Erlösung erfolge, das Gesetz sollte *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* werden; es wurde dieß, indem es Erkenntniß der Sünde und damit das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und der Sehnsucht nach dem schon den gefallenen Stammeltern verheißenen Messias erweckte und hervorrief. — Wir verweisen auf den Art. Mosaisches Gesetz (Kirchen-Lex. VII. Bd. S. 342—356) und eine Abhandlung in der Freiburger Zeitschr. für Theol. (XVI. Bd. S. 225—304), wo wir die im Obigen nur nach ihren Hauptseiten besprochene Materie ausführlicher, vom theologischen nicht juristischen Standpuncte aus zu behandeln versuchten; man vgl. außerdem die besondern Artikel über die einzelnen theocratischen Gesetze, Institutionen, Personen u. s. w.; über das Geschichtliche den Art. Hebräer, das Geographische die Artt. Canaan und Palästina. [König.]

Theodelinde, bayerische Prinzessin und Königin der Longobarden, s. Bayern und Longobarden.

Theodicee. Das Wort Theodicee, welches aus *θεὸς* und *δίκη* oder *δικαίωσις* gebildet ist und Rechtfertigung Gottes heißt, ist neueren Ursprungs, aus dem Anfang des 18. oder Ende des 17. Jahrhunderts stammend, während die Sache selbst uralt ist, die damit bezeichnet wird. Von jeher hat sich der Zweifel vernehmen lassen, ob neben mancherlei Erscheinungen in der Welt die gewöhnlichen Vorstellungen von Gott festzuhalten seien, ob sich insbesondere Angesichts des Bösen, des moralischen und des physischen Uebels, die Ueberzeugung halten lasse, daß Gott Einer und allmächtig, gütig und heilig sei; und diesen Zweifeln gegenüber wurde stets der Beweis versucht, daß der angebliche Widerspruch nicht vorhanden sei. Dieser Beweis concentrirt sich in dem Gedanken, daß sich Gott an dem vorhandenen Bösen theils gar nicht betheilige ohne doch aufzuhören Einer und allmächtig zu sein, theils sich so betheilige, daß dadurch seiner Güte und Heiligkeit kein Eintrag geschehe. Die hl. Schrift ist voll von derartigen Rechtfertigungen Gottes. Die vorzüglichsten der hieher gehörigen Stellen sind das Buch Job, wo Gott in Betreff des physischen Uebels und c. 9—11. des Römerbriefes, wo er der Thatsache gegenüber gerechtfertigt wird, daß er die Rechtfertigungsgnade nur einem Theil der Menschen verleiht, einen andern Theil dagegen dem Verderben überläßt. Dieselbe Aufgabe hatten dann später auch die Träger der christlichen Wissenschaft; und sie haben in Wahrheit sämmtlich mehr oder weniger und jeder in der Weise, wozu er gerade veranlaßt war, zur Lösung derselben beigetragen. Die ausgezeichnetste Arbeit dieser Art ist das Buch de civitate Dei des hl. Augustinus. Auch bei den Heiden war die Frage aufgeworfen worden: woher das Uebel in der Welt, wie läßt es sich erklären; und die Antwort, im Allgemeinen weit von jener abweichend, die im Christenthum gegeben wird, hatte sich dieser doch in dem Maße genähert, als der Gottesbegriff das Moment der Persönlichkeit enthielt. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nun wurde unser Gegenstand lebhafter als je zuvor erörtert; die bekannten Streitigkeiten über Freiheit und Nothwendigkeit, Gnade und Prädestination haben Anlaß dazu gegeben; und nachdem dann vollends einerseits

Spinoza (s. d. A.) die scheinbaren Widersprüche durch gänzliche Auflösung alles Einzelnen und Verschiedenen in Einer unterschiedslosen Substanz gelöst zu haben glaubte, andererseits Bayle mit außerordentlichem Scharfsinn und immenser Gelehrsamkeit behauptet hatte, die Vernunft sei Angesichts des Bösen in der Welt dermaßen gezwungen, zwei Principien, ein gutes und ein böses, anzunehmen, daß nur blinder, geradezu blinder Glaube den christlichen Gottesbegriff festzuhalten vermöge, so waren die Träger der christlichen Wissenschaft doppelt aufgefordert, Gott in der oben angegebenen Weise zu rechtfertigen. Die gelungenste und erfolgreichste der hieher gehörigen Arbeiten ist die Schrift, welche Leibnitz im J. 1710 unter dem Titel „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" veröffentlicht und in welcher er die Früchte jahrelanger Studien niedergelegt hat. Leibnitz hat in dieser Schrift, einem Meisterwerke, dem wenige gleichkommen, alles weit übertroffen, was in Erörterung mehrgenannter Frage je geleistet worden. Nach seinem Beispiele haben sofort viele Philosophen die sogenannte Rechtfertigung Gottes auf eine Rechtfertigung dem Uebel in der Welt gegenüber beschränkt; und gerade die so begrenzte Apologie oder allgemeiner der Versuch das Böse und das Uebel in der Welt zu erklären, wurde nun fortan Theodicee genannt. Derartige Theodiceen besitzen wir, nachdem noch im J. 1744 die Leibnitzische in das Teutsche übersetzt worden (durch Gottsched), aus dem vorigen und dem gegenwärtigen Jahrhundert viele: Th. Balguy, die göttl. Güte gerechtfert., übers. von Eberhard. Leipz. 1782; Werdermann, neuer Versuch zur Theodicee. Dessau u. Leipz. 1784; Villaume, von dem Ursprung und den Absichten des Uebels. Leipz. 1785; Kindervater, skept. Dialogen über die Vortheile der Leiden 2c. Leipz. 1788; Weishaupt, Apologie des Mißvergnügens und des Uebels. Regensb. 1790; Creutzer, Leibnitii doctrina de mundo optimo. Lips. 1795; Heidenreich, Philos. über das Leiden der Menschheit. Leipz. 1797; Wagner, Theodicee. Bamb. 1810; Benedict, Theodicaea quam juventuti liter. stud. scrips. etc. Annab. 1822; Kapp, Christus und die Weltgeschichte 2c., Bruchstücke einer Theodicee. Heidelb. 1823; Blasche, das Böse im Einklang mit der Weltordnung 2c., Leipz. 1827 (panth.); Voigt, über Freiheit und Nothwendigkeit. Leipz. 1828; Erichson, über das Verh. der Theod. zur specul. Kosmol. Greifsw. (Bamb.) 1836; Sigwart, das Problem des Bösen oder der Theodicee. Tüb. 1840; vgl. auch A. v. Schaden, Theodicee, eine Reihe von Dialogen. Carlsruhe und Freiburg 1842. — Wie die christlichen Philosophen das Problem im allgemeinen lösen, sowie was Leibnitz Eigenthümliches zu dieser Lösung beigetragen, hat der Art. Optimismus insoweit gezeigt, daß wir glauben, es sei nicht nöthig hier weiter auf die Sache einzugehen; die Grundgedanken sind dort vollständig vorgelegt, und dieß halten wir für genügend. (Vergl. überdieß die Art. Sünde und Teufel.) Dagegen glauben wir zur Erläuterung des Ausdrucks noch zwei Bemerkungen machen zu sollen. Erstens inwiefern Theodicee so viel besagen will als Rechtfertigung Gottes, so ist der Ausdruck ungenau, weil Ausdruck eines unbestimmten Begriffes. Es soll Gott gerechtfertigt werden. Was für ein Gott? Darauf gerade ist es, daß es ankommt. Hat man den dualistischen Gottesbegriff, so bedarf Gott dem Bösen gegenüber keiner Rechtfertigung oder das Dasein des Bösen kann kein Problem verursachen, da es sich von selbst versteht. Ebenso wenn man den pantheistischen Gottesbegriff hat, denn alsdann erscheint das Böse nicht als Böses. Das Böse in der Welt hat nur für den etwas Räthselhaftes und Anstößiges, dessen Gottesbegriff Geistigkeit und Absolutheit in sich vereinigt d. h. im Allgemeinen der christliche Gottesbegriff ist. Mithin kann sich auch nur ein Solcher zu einer Vertheidigung oder Rechtfertigung Gottes aufgefordert fühlen, die aber dann eben deßwegen nicht eigentlich als Rechtfertigung Gottes, sondern eines bestimmten Begriffes von Gott erscheint, indem sie darthut, die Thatsache, daß Böses in der Welt existirt, beweise nicht, daß fraglicher Gottesbegriff falsch sei. Demnach wäre

Theodicee so viel als Apologie eines bestimmten Gottesbegriffes z. B. des christlichen, aber eben darum ein ungeeigneter Ausdruck, weil man nicht ohne weiteres das Genannte dabei versteht. Es ist freilich wahr, nur der christliche Begriff von Gott ist ein Gottesbegriff, dem eine Wirklichkeit, eben der wirkliche Gott, entspricht; und insofern erscheint eine Rechtfertigung des christlichen Gottesbegriffes und nur sie zugleich als Rechtfertigung Gottes; allein dieß macht die Beifügung des näher bestimmenden Prädicates „christlich“ nicht überflüssig, denn nur durch dieses Prädicat wird von vornherein erklärt (was erklärt werden muß), daß man das Uebel in der Welt nicht auf Kosten des Glaubens an den wahren Gott erklären wolle. Wichtiger ist die zweite Bemerkung, die wir noch zu machen haben. Was Bedenken gegen den christlichen Gottesbegriff erregt, ist das Uebel in der Welt; und allerdings ist dieses vorzugsweise geeignet, derartige Bedenken zu erregen. Daher ist es gekommen, daß sich die Theodicee vorzugsweise zu einer Rechtfertigung des christlichen Gottesbegriffs gegenüber dem Uebel in der Welt gestaltet hat. Keineswegs aber ist das Uebel in der Welt der einzige Punct, woran sich fragliche Bedenken ansetzen können; man kann den christlichen Gottesbegriff aus vielen andern Gründen für unrichtig und verwerflich halten, und zwar 1) an sich, sei es daß man Geistigkeit und Absolutheit oder Dreiheit der Personen und Einheit des Wesens oder auch einzelne Eigenschaften wie Gerechtigkeit und Güte nicht zu vereinigen oder überhaupt eine Wirklichkeit außer der Welt nicht zu denken vermag, und 2) in Betracht seines Verhältnisses zur Welt, wie es in jenem Gottesbegriffe statuirt ist. Dabei wird nun allerdings das Uebel in der Welt stets eine Hauptrolle spielen, keineswegs aber allein in Betracht kommen. Man kann schon dieß anstößig finden, daß die Welt als wahrhaft Seiendes dargestellt ist, indem man meint, daß dadurch Gott beschränkt werde (Hegel), dann aber auch ebenso umgekehrt dieß, daß die Welt trotz dem wahren Sein, das ihr zukommt, fortwährend absolut abhängig von Gott sein soll; nicht minder kann man das christliche Gottesbewußtsein wegen mancher Gesetze für falsch halten, welche nach ihm Gott gegeben, wornach er die Weltordnung geregelt hat u. s. w. Daraus folgt, eine Theodicee, welche Gott oder vielmehr den Gottesbegriff nur gegenüber dem Uebel in der Welt rechtfertigt, sei ein äußerst mangelhaftes unvollkommenes Werk. Eine Theodicee, bestimmter eine christliche Theodicee hat den christlichen Gottesbegriff, sowohl den Begriff Gottes an und für sich als den Begriff des Schöpfers und Erhalters der Welt allseitig zu erläutern und gegen alle möglichen Einwendungen und Angriffe zu vertheidigen und zu rechtfertigen und gestaltet sich so von selbst zu einer vollständigen Gotteslehre; und nur wenn sie in diesem Umfange angelegt und ausgeführt wird, kann sie Hoffnung bieten zu leisten, was sie leisten will und so ein befriedigendes Werk zu werden. In der That hat man neuerdings in Frankreich begonnen, die Theodicee in diesem Umfange zu bearbeiten. Es sind uns bereits zwei derartige Werke bekannt, eines von Maret, das andere von Gratry. Ersteres ist (durch Dischinger) ins Teutsche übersetzt und führt den Titel „Christliche Theodicee oder Vergleichung des christlichen und des rationalistischen Begriffes von Gott“ (Mainz 1845); das zweite hat soeben die Presse verlassen (März 1853) und führt den Titel „Theodicee oder von der Erkenntniß Gottes,“ de la connaissance de Dieu. (Es ist der erste Theil eines vollständigen Systems der Philosophie.) Schon diese Titel zeigen, daß wir da vollständige Erörterungen des christlichen Gottesbewußtseins vor uns haben. Müssen wir aber diese Vollständigkeit billigen und an jede Theodicee die Forderung stellen, solchen Umfang zu haben, so will uns dagegen die Bezeichnung einer solchen Gotteslehre mit dem Ausdruck Theodicee nicht gefallen, und zwar darum, weil dieser Ausdruck erstens wie wir gesehen einen bestimmten historischen Ursprung hat und insofern die Beschränktheit des damit verbundenen Begriffes berechtigt ist, und zweitens weil er entschieden das Negative der Wissenschaft (die Abwehr von Angriffen) in den Vordergrund stellt, eine vollständige Gotteslehre aber, in dem Sinn der

Theodiceen von Maret und Gratry, mindestens ebenso sehr positive wie negative Dialectik sein muß. [Mattes.]

Theodor, der hl., von Amasea, mit dem Beinamen Tyro, hl. Martyrer des vierten Jahrhunderts. Auf diesen hl. Blutzeugen haben wir eine Lobrede von Gregor von Nyssa, der wir das Hauptsächlichste über seine Lebensumstände entnehmen. Er war aus Syrien oder Armenien gebürtig und als Jüngling erst kurz dem römischen Heere einverleibt, als er den Martyrertod erlitt. Daher sein Beiname Tyro (tiro, Neuling). Eben war er mit seiner Legion zu Amasea, als das von Maximin und Galerius erlassene Verfolgungsedict publicirt wurde. Theodor, nicht eingeschüchtert, zeigte vielmehr recht offen, daß er ein Christ sei. Deßhalb vor den Richter geschleppt und gefragt, wie er es wage, eine unter Todesstrafe verbotene Religion zu bekennen, antwortete er freimüthig, wie er bereit sei, für seinen Glauben das Leben zu opfern. Die Richter zeigten Mitleid mit seiner Jugend und entließen ihn, damit er sich bedenke. Theodor benützte diese Zeit, sich auf den beginnenden Kampf zu stärken und von Gott die Gnade der Beharrlichkeit zu erbitten. Ja, um seine unerschütterliche Festigkeit auf dem einmal gefaßten Beschluß zu bekunden, legte er Feuer an den in Mitte der Stadt gelegenen Tempel der Cybele und legte diesen so in Asche. Gewiß eine Verirrung des Eifers, die nur in den außerordentlichen Zeitumständen und in einer allzu aufgeregten Gemüthsstimmung eine Entschuldigung finden mag. Zum zweiten Mal vor die Richter gebracht, bewies er allen Drohungen und Versprechungen gegenüber dieselbe Standhaftigkeit wie früher. Deßhalb wurde er auf die Folter gespannt, mit Ruthen gestrichen und sein Leib mit eisernen Krallen zerfleischt. Er aber ließ in Mitte der schrecklichsten Schmerzen nichts als die Worte des Psalmisten vernehmen: „Den Herrn werde ich allzeit preisen, immerdar werde ich sein Lob singen." Im dritten Verhör zeigte er nicht geringere Standhaftigkeit wie bisher. Er wurde deßhalb verurtheilt, lebendig verbrannt zu werden und das Urtheil auch an ihm vollzogen im J. 306, wahrscheinlich am 17. Febr., an welchem Tage die griechische Kirche sein Andenken feiert. Die lateinische Kirche aber begeht nach dem Sacramentarium Gregors, nach dem Martyrologium des Beda sein Fest den 9. November. Sein Leib von den Christen den Flammen entrissen ward im zwölften Jahrhundert nach Brindisi gebracht, wo er noch ruht, mit Ausnahme des Hauptes, das in Gaëta aufbewahrt wird. Die erwähnte Lobrede des hl. Gregor von Nyssa zeigt, wie hoch die Verehrung des hl. Martyrers in jener Zeit stand, wie man ihm zu Ehren eine herrliche Kirche gebaut hatte, wohin das Volk schaarenweise strömte. S. d. Lobrede im II. Band der Werke Gregors ed. Paris. 1615 p. 1002. und bei Ruinart acta sincera Mart. s. Butler, Leben der Väter zum 9. November. [Kerker.]

Theodor Askidas, s. Dreicapitelstreit und Origenistenstreit.

Theodor, Erzbischof von Canterbury. Nach dem Tode des Erzbischofs Deusdedit von Canterbury († 664) betrieb der um die Förderung der Einheit der angelsächsischen Kirche und um deren innige Vereinigung mit dem römischen Stuhle verdiente König Oswio von Northumbrien in Verbindung mit dem König Egbert von Kent die Besetzung des erledigten Hauptstuhles der angelsächsischen Kirche. Beide Fürsten vereinigten sich mit Zustimmung der angelsächsischen Kirche dahin, daß der tüchtige Priester Wighard aus dem Clerus der Metropole Canterbury auf den Erzstuhl von Canterbury gesetzt und nach Rom zur Consecration gesandt werden sollte. Glücklich langte Wighard zu Rom an, aber er fiel hier noch vor der Consecration als Opfer einer damals weitverbreiteten Seuche. Der Papst setzte hievon den Kaiser Oswio in Kenntniß, mit der Erklärung, er werde, sobald er einen fähigen und den Wünschen des Königs entsprechenden Mann aufgefunden habe, denselben zum Erzbischof consecriren und nach England senden. Als den dem hohen Posten Gewachsenen erkor der Papst einen sehr würdigen Abt des nicht weit von Neapel gelegenen Klosters Nirida, den Africaner Hadrian, einen in der

hl. Schrift bewanderten, in der Kloster- und Kirchenzucht erfahrenen und der lateinischen und griechischen Sprache kundigen Mann. Allein Hadrian lehnte den Antrag aus Demuth ab und machte den Papst auf den Seelsorger eines benachbarten Nonnenklosters, den heiligen und gelehrten Mönch Andreas aufmerksam, der aber ebenfalls die angetragene Würde ablehnte. Nun wurde Hadrian neuerdings wieder angegangen und dieser wies zwar auch jetzt den Antrag von sich, fand aber nun einen Mann auf, der sich bereit erklärte, die angelsächsische Erzkirche zu übernehmen, den griechischen Mönch Theodor, gebürtig zu Tarsus in Cilicien, einen noch rüstigen Greis von 66 Jahren, welcher in Bezug auf Wissenschaft, Wandel, Thatkraft und Regierungstalent bald als einer der vorzüglichsten Sterne am angelsächsischen Kirchenhimmel leuchtete. Mit dieser Wahl war der Papst sehr zufrieden. Er nahm den Theodor an, jedoch unter der Bedingung, Hadrian solle ihn auf der Reise nach Britannien begleiten und unterstützen und ihm auch in Britannien zur Seite stehen, „ne quid ille contrarium veritati fidei, Graecorum more, in Ecclesiam, cui praeesset, introduceret“ (Beda hist. IV. 1), eine Besorgniß, die sich zwar rücksichtlich Theodors als ungegründet erwies, jedoch im Hinblick auf den unruhigen griechischen Geist, der eben damals dem päpstlichen Stuhle durch den Monotheletismus zu schaffen machte, nicht völlig aus der Luft gegriffen war. Da Theodor die höhern Weihen noch nicht empfangen hatte, so ward er zuerst zum Subdiacon geweiht; hierauf ließ er sich vier Monate hindurch das Haupthaar, indem er vorher nach Gewohnheit der Griechen den Kopf ganz geschoren trug, wachsen, um die römische Tonsur empfangen zu können; am 26. März 668 erfolgte sodann die bischöfliche Consecration und am 27. Mai d. J. trat Theodor in Hadrians Begleitung die Reise nach Britannien an. Aus Beda's Schrift über die ersten Aebte des Klosters Weremouth-Jarrow (s. d. Art. Jarrow) wissen wir, daß auf Befehl des Papstes Vitalian auch Bennet Biscop, der nachherige berühmte Abt des Klosters Weremouth-Jarrow, als Führer und Dollmetscher den Erzbischof Theodor nach England begleitete. Erst nach einem Jahre, am 27. Mai 669, langte Theodor, der sich bei verschiedenen Bischöfen Frankreichs längere Zeit aufgehalten hatte, auf der britischen Insel an. — Als Theodor noch in Gallien bei dem Bischof Agilbert von Paris, der von 650—662 oder 663 im Königreich Wessex an der Gründung des Christenthums gearbeitet hatte, weilte, erfuhr er von diesem, daß Papst Gregor I. dem Erzbischofe Augustin von Canterbury die Jurisdiction über sämmtliche Kirchen Britanniens verliehen habe; er wendete sich daher noch von Gallien aus an den Papst um Verleihung derselben Obergewalt über alle britischen Kirchen. Auf englischem Boden angekommen erhielt Theodor ein Schreiben des Papstes Vitalian, wodurch ihm die nachgesuchte Obergewalt bestätigt wurde. Ausgerüstet mit dieser Gewalt, als Stellvertreter des Papstes und Unterpfand der besondern Liebe der römischen zur englischen Kirche erscheinend und von dem Rufe seiner ausgezeichneten Eigenschaften unterstützt begann nun Theodor seine für die gesammte englische Kirche so segensreiche Wirksamkeit. Gleich bei seiner Ankunft besuchte er die ganze Insel, soweit sie von Angelsachsen bewohnt war, führte überall die kirchliche Disciplin und die römische Osterfeier ein, und stärkte die Gläubigen durch die Predigt des Wortes Gottes, wobei er allenthalben die beste Aufnahme fand und von der gesammten angelsächsischen Geistlichkeit als ihr Oberhaupt anerkannt wurde. Sein besonderes Augenmerk richtete er auf die Besetzung der bischöflichen Stühle mit würdigen Männern, in Verein mit denen er den eingeschlichenen Mißbräuchen steuerte. Da die Diöcesen der jungen angelsächsischen Kirche eine ungeheure Ausdehnung hatten, welche mit den Kräften einzelner Individuen in keinem Verhältniß standen, theilte er sie allmählig, unterstützt von dem päpstlichen Stuhle, in kleinere und angemessenere Districte ein, wobei er sich aber gegen den hl. Wilfrid von York (s. d. Art.) zu Härte und Ungerechtigkeit verleiten ließ. Merkwürdig sind die von ihm abgehaltenen Synoden; in der zu Hertford vom J. 673 wurden zehn Capitel,

betreffend die Osterfeier, die Rechte und Pflichten der Bischöfe und Cleriker, die Klosterdisciplin, die Provincialconcilien, die Vermehrung der Bisthümer und die Ehe, aufgestellt (s. Beda IV. 5); in der Synode zu Hathfield, an. 680 auf päpstliche Anordnung abgehalten, sprachen die Versammelten ihren mit den allgemeinen Concilien und dem päpstlichen Stuhle übereinstimmenden katholischen Glauben aus, ferner wurde hier das dem Kloster Medhamstedt verliehene päpstliche Privilegium vorgelesen und die Theilung des Königreiches Mercien in fünf Bisthümer festgesetzt (Beda IV. 17—18); in der Synode zu Twyford im J. 684 wurde Bischof Trumbert von Herham abgesetzt und der fromme Einsiedler von Farne, der hl. Cuthbert (s. d. A.) zu seinem Nachfolger erwählt. Ein anderes großes Verdienst erwarb sich Theodor auch dadurch, daß er das Institut fixer Pfarreien in der englischen Kirche verbreitete; zu diesem Behufe ermahnte er die Thane auf ihren Besitzungen Kirchen zu errichten und auszusteuern, und um ihren Eifer zu spornen, ertheilte er ihnen und ihren Erben das Patronatsrecht (s. Alterth. d. Angels. K. v. Lingard, Cap. 2). Ebenso verdient machte sich Theodor um die Klöster, indem unter seinem Einfluß die Zahl und Dotation derselben und was noch viel höher anzuschlagen, die innere Blüthe außerordentlich zunahm. Namentlich ist das St. Peter- und Paulkloster zu Canterbury anzuführen, welches seit der Ankunft Theodors und des vom Papste ihm beigegebenen Abtes Hadrian eine treffliche Bildungsanstalt ausgezeichneter Männer ward, z. B. des B. Aldhelm von Scherburne, der in diesem Kloster die Dialectik und „legum Romanorum jura et cuncta jurisconsultorum secreta" studierte (ep. Aldhelmi bei Gale p. 341), eines Albin, den Beda wegen seiner Kunde der lateinischen und griechischen Sprache belobt und als jenen bezeichnet, welcher ihn zur Verfassung der Kirchengeschichte angespornt, dabei eifrig unterstützt und mit den zuverlässigsten Materialien für die Geschichte von Kent versehen habe (Wilh. Malmesb. l. 5. de Pontif.; Beda in praef. hist.). In ähnlicher Weise leuchtete damals in Northumbrien das Kloster Weremouth-Jarrow, die Stiftung des oben bemeldeten Bennet Biscop. Ueberhaupt begann mit Theodors und Hadrians Ankunft auf der britischen Insel eine neue Periode in Künsten und Wissenschaften; beide waren ausgezeichnete Kenner der lateinischen und griechischen Sprache, beide waren vollkommen Meister jeder damals bekannten Wissenschaft, brachten allerlei Bücher mit nach England, darunter auch griechische Classiker (unter Anderm brachte Theodor ein ungemein schön geschriebenes Ms. des Homer nach England), errichteten Schulen, in denen außer der Theologie auch Metrik, Poesie, Dialectik, Arithmetik, Astronomie, römisches Recht ꝛc. gelehrt wurde, betrieben das Studium der lateinischen und griechischen Sprache so sehr, daß noch zu Beda's Zeit Männer lebten, welche die lateinische und griechische Sprache so gut wie ihre Muttersprache redeten, und setzten die ganze Insel in eine früher noch nie vorhandene geistige Bewegung, so daß nach dem Ausdrucke Wilhelms von Malmesbury die Insel, einst eine Säugamme der Tyrannen nun ein „familiare philosophiae domicilium" wurde, und der ehrwürdige Beda ausruft: „Noch nie hatten die Engländer bessere Zeiten gesehen, als damals, da sie sich tapferer, von den Barbaren gefürchteter und christlicher Könige erfreuten, da alle Gemüther auf die Freuden des himmlischen Reiches gerichtet waren, da Jeder, der es verlangte etwas zu lernen, Lehrer in Bereitschaft fand und der früher nur im Reiche Kent gebräuchliche Kirchengesang allgemein eingeführt wurde und auf der ganzen Insel erschallte" (Beda IV. 2). Zweiundzwanzig Jahre wirkte Theodor in dieser ausgezeichneten Weise. Nicht bloß auf der Insel, sondern im ganzen christlichen Abendlande wurde sein Name mit Verehrung ausgesprochen, und welches Gewicht man in Rom, woher er gesendet worden war, auf seine Weisheit legte, geht unter Anderm daraus hervor, daß ihn Papst Agatho eigens nach Rom zu einem Concil in Angelegenheit der Monotheliten einlud. Was man ihm vorwerfen kann, ist, daß er seinen Plan die Diöcesen zu vermehren, zuweilen mit zu großer Rücksichtslosigkeit ins Werk setzte; vorzüglich machte er sich dessen dem hl. Wilfrid von

York gegenüber schuldig und ließ sich von König Egfrid von Northumbrien und dessen Gemahlin Ermenburga zu einem ungerechten Verfahren gegen ihn verleiten „ubi videri et doleri potest, wie Wilhelm von Malmesbury bemerkt, humana miseria, quod videlicet, quantalibet quis sanctitate polleat, non ad plenum pervicaces mores exuat, quia illi duo oculi Britanniae controversias inter se egerint" (de gest. P. l. 1. de archiep. Dorov.). Indeß söhnte sich Theodor vor seinem Tode mit Wilfrid aus und suchte die ihm zugefügte Beleidigung wieder gut zu machen. Zu diesem Behufe ließ Theodor zu London den Bischof dieser Stadt, Erkonwald, und den hl. Wilfrid vor sich kommen, legte in ihrer Gegenwart eine reumüthige Beicht über sein ganzes Leben ab und drückte insbesondere seinen Schmerz über die dem Wilfrid zugefügte Ungerechtigkeit aus; zugleich schrieb er zu Gunsten Wilfrids an die Könige von Northumbrien und Mercien und that Alles, was in seinen Kräften stand, das geschehene Unrecht gut zu machen. Theodor starb am 19. Sept. 690, in einem Alter von 88 Jahren und wurde der erste in der Peterskirche zu Canterbury begraben. Den Sarg schmückte eine Grabschrift in 38 Versen, die das Leben und den Tod Theodors beschrieben und mit den Worten begannen: „Hier in diesem Sarge ruht der hl. Vorsteher Theodor, der vornehmste unter den Bischöfen, der höchste Priester, der seinen Schülern die reine Lehre vorgetragen hat." Von Theodors Schriften erwähnt Beda nichts, allein bewährte Zeugnisse noch aus dem achten Jahrhunderte und der nächsten Zeit bürgen dafür, daß Theodor eine Canonensammlung und ein Pönitentialbuch zusammengetragen habe, zwei Sammlungen, die von den spätern Collectoren vielfach angeführt und benützt worden sind. Theodors Canonensammlung, die aber nicht vollständig auf uns gekommen ist, wurde zuerst von Lucas d'Achery in Spicileg. vet. Script. t. IX, ed. Paris. 1669 und in nov. edit. t. I. herausgegeben; Fr. Kunstmann hat in seinen lateinischen Pönitentialbüchern der Angelsachsen diese Canonen aus einer Emmeramer Handschrift des neunten Jahrhunderts abdrucken lassen. Von Theodors Pönitentialbuch gab zuerst Spelmann nach einer Cambridger Handschrift die Ueberschriften von 78 Capiteln heraus; Jacques Petit lieferte außer den obigen Ueberschriften unter dem Namen von Theodors Pönitentiale vierzehn Capitel, die sich aber wenig von Theodors Canonen unterscheiden; erst an. 1840 erschien endlich auch der Text zu den von Spelman gegebenen Ueberschriften in einer von der englischen Record-Commission herausgegebenen Sammlung, die Kunstmann in seiner genannten Schrift abdrucken ließ. Außer der Canonensammlung und dem Pönitentialbuch hat Jac. Petit auch eine aus 60 Capiteln bestehende Sammlung von Bußredemtionen edirt, welche aber wohl nur dem geringern Theile nach dem Theodor angehört. S. Beda, hist. gentis Anglorum; Wilh. Malmesb. de Pontif. Dorov.; Wharton, Anglia sacra; Alford S. J. Annales Eccl. Angl.; Lingards Geschichte von England und Alterthümer der Angels. Kirche; Schrödl's I. Jahrh. der Engl. Kirche. Vgl. die Art. Angelsachsen, Großbritannien, Wilford von York, Capitula episcoporum. [Schrödl.]

Theodor Graptus. Geboren in Palästina, trat er in das St. Sabakloster und erhielt in demselben die Priesterweihe. Im J. 818 wurde er von dem Patriarchen von Jerusalem, Thomas, nach Constantinopel gesandt, um die Sache der hl. Bilder zu vertheidigen. Er trat Leo dem Armenier unter das Angesicht und verwies ihm seine Unthaten; der Kaiser aber ließ ihn geißeln, und in den Pontus verbannen. Nach Leo's Tode 821 kehrte Theodor nach Canstantinopel zurück, kämpfte für dieselbe Sache vor dem Kaiser Michael dem Stammler, wurde gefangengesetzt und dann verbannt. Im J. 833 ließ ihn der Kaiser Theophilus mit Ruthen hauen und auf die Insel Aphusia deportiren. Nach 2 Jahren nach Constantinopel zurückgerufen, ließ ihn der Kaiser, da er nicht nachgeben wollte, wiederholt mit ausgesuchten Martern peinigen und befahl, ihn zu Apamea in Bithynien ins Gefängniß zu werfen, wo er auch starb. — Näheres über ihn siehe Acta Sanct. 13 Mart. unter

Nicephorus. Man schrieb ihm bis jetzt das Werk: de fide orthodoxa contra iconomachos zu. Pitra aber in seinem Spicileg. Solesmense. T. I. 1852. hat in den Proleg. zu einer neuen Ausgabe der Werke des hl. Nicephorus von Constantinopel nachgewiesen, daß die erwähnte Schrift ein Werk des hl. Nicephorus sei (prol. p. 67—69), wo man das Nähere findet. Auch die Disputation des Nicephorus mit dem Kaiser über die Bilderverehrung ist wahrscheinlich von einem Ignatius verfaßt. Nur ein Brief des Theodor an Johannes, Bischof von Cyzicus über seine und seines Bruders Leiden, scheint ächt zu sein, der in dem „Leben" Theodors bei „Combefis" steht. Sein Leben s. auch bei Baronius und Fleury. Der Name „Graptus" bedeutet einen zur Strafe in das Angesicht Gestochenen; denn der Kaiser ließ ihm 12 jambische Verse in das Angesicht stechen. — Sein Bruder Theophanes war von Jugend an des Theodor unzertrennlicher Gefährte, auch in dessen Leiden. Viele Jahre nach dem Tode seines Bruders aber wurde er 845 Erzbischof von Nicäa. Wir besitzen von ihm einen Canon oder Hymnus zum Andenken seines Bruders, der im griechischen Menäum zum 27. December steht (auch bei Combefis orig. cp. p. 224). [Gams.]

Theodor Lector, s. Kirchengeschichte.

Theodor von Mopsuestia ist ein wegen seiner Gelehrsamkeit sehr geachteter, aber wegen seiner theologischen Richtung und seiner Heterodoxie mit Recht sehr scharf angegriffener Kirchenschriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts. Er war gebürtig aus Antiochia — daher von alten Schriftstellern auch Theodor von Antiochia genannt — und erhielt dort seine profane Bildung bei dem Sophisten Libanius und dem Philosophen Andragathius. Zu seinen Altersgenossen und Mitschülern gehörte auch der hl. Johannes Chrysostomus; die Freundschaft, welche zwischen beiden in ihrer Jugend bestand, konnte aber nicht lange eine sehr innige bleiben, da sich bald zeigte, daß Theodors Geistesrichtung von der seines Mitschülers sehr abwich. Zwar zog er sich mit demselben in die Einsamkeit zurück und widmete sich anfangs sehr eifrig ascetischen Uebungen; aber bald stürzte er sich wieder in das Treiben irdischer Geschäfte und Zerstreuungen und stand bereits im Begriffe, sich zu verheirathen, als ihn ein eindringliches Schreiben des Chrysostomus bewog, zum geistlichen Leben zurückzukehren. Er widmete sich nun mit großem Eifer den theologischen Studien unter der Leitung des Bischofs Flavian von Antiochien und des Diodor und Carterius, und setzte bald durch seine Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit Alle in Erstaunen (Soz. 8, 2. Socr. 6, 3). Als sein Lehrer Diodor Bischof von Tarsus wurde, scheint er ihn dorthin begleitet zu haben. Ein späterer Schriftsteller, Leontius von Byzanz erzählt, er habe sich nach dem Tode Diodors viele Mühe gegeben, dessen Nachfolger zu werden, seine Bemühungen seien aber an dem entschiedenen Widerstand der Tarsenser und des Bischofs Theophilus von Antiochien gescheitert. Nach dem Tode des Bischofs Olympius wurde er Bischof von Mopsuestia (*Μόψου ἑστία*) in Cilicien, bald nach 390; er verwaltete dieses Bisthum 36 Jahre und starb 427 oder 428. Im J. 394 wohnte er einer zu Constantinopel gehaltenen Synode bei und predigte bei dieser Gelegenheit vor Kaiser Theodosius dem Großen, welcher sich sehr bewundernd über ihn ausgesprochen haben soll. Ueber sein äußeres Wirken wird sehr wenig berichtet; er scheint sich, wie als Priester, so auch als Bischof vorwiegend mit literarischen Arbeiten beschäftigt zu haben und stand als Gelehrter und Schriftsteller in sehr großem Ansehen, — seine Freunde sprechen von einer Myriade Schriften, die er verfaßt habe. Namentlich verfaßte er eine Reihe von Commentaren zu fast allen Büchern der hl. Schrift. Ausdrücklich genannt werden Commentare zur Genesis, den Psalmen (sein erstes Werk, von dem er später selbst eingestanden haben soll, daß es von Fehlern nicht frei sei), zum Job, dem Hohenliede, den 12 kleinen Propheten, zum Matthäus, Lucas und Johannes (Bruchstücke davon sind in die Catenen aufgenommen), zur Apostelgeschichte und zu den Briefen an die Römer, Corinthier,

Galater und Hebräer. Wie überhaupt die Exegeten der antiochenischen Schule, verwarf er die allegorisirende Erklärungsweise des Origenes und hielt sich an die historische Auslegung; es wird ihm ein eigenes Werk gegen des Origenes Manier, de allegoria et historia, zugeschrieben. In dieser Opposition gegen die allegorische Auslegungsweise ging er aber soweit, daß er in manchen Puncten den rationalistischen Auslegungsgrundsätzen verfiel. Bekannt ist, daß seine Ansicht über das Hohelied, welches er für ein bloßes Liebesgedicht erklärte, auf der fünften allgemeinen Synode ausdrücklich verworfen wurde. Außerdem wird ihm vorgeworfen, daß er die Zahl der messianischen Stellen des A. Testaments zu sehr beschränkt; über das Buch Job und einige andere Bücher des Kanons sich sehr anstößig geäußert und die Leistungen und Auslegungen der ältern Väter sehr absprechend und wegwerfend beurtheilt habe. Von allen seinen exegetischen Werken ist uns außer einigen Fragmenten nur der Commentar über die 12 kleinen Propheten erhalten, und auch dieser erst durch Cardinal Mai (im sechsten Bande der Nova Collectio) bekannt gemacht. (Theodori Antiochii commentarius in proph. min., ed. F. V. a Wegnern, Berlin 1834). In dogmatischer Hinsicht scheint derselbe zu den unbedenklichsten Schriften Theodors zu gehören, und für die Exegese ist derselbe allerdings von Werth. Man sieht daraus aber auch, daß Photius Theodor in literarischer Hinsicht richtig beurtheilt, wenn er zwar seine biblische Belesenheit und seinen Gedankenreichthum rühmt, ihm aber Weitschweifigkeit und eine verworrene und unklare Darstellung vorwirft. Die sehr absprechende Beurtheilung anderer Erklärer findet sich auch hier; er nennt sie aber nie mit Namen. Er erklärt nach der Uebersetzung der Septuaginta, die er bis zur Einseitigkeit hochschätzt (s. z. B. zu Soph. 1, 6), und nicht, wie man behauptet hat, nach dem Urtext; vielmehr scheint aus dem Commentar hervorzugehen, daß er nicht einmal Hebräisch verstand. S. A. Mai's Vorrede zu dem angeführten Bande der Nova Collectio. — Theodori, episc. Mopsv. in N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt, collegit O. F. Fritzsche. Zürich 1847. — Auch von den übrigen Schriften Theodors ist uns keine vollständig erhalten. Photius (Bibl. c. 21) erwähnt 3 Bücher über die persischen Magier. Marius Mercator (Common. c. Jul.) zählt Theodor zu den Urhebern der pelagianischen Irrthümer. Photius (Bibl. c. 177) spricht auch von einem Buche, welches er „gegen diejenigen, welche behaupten, der Mensch sündige von Natur, nicht durch den Willen" gerichtet habe und scheint zu glauben, es habe zu jener Zeit im Abendlande Ketzer gegeben, die jenes gelehrt; nach den Mittheilungen, die er darüber macht, kann das Buch aber nur gegen den hl. Hieronymus gerichtet gewesen sein, dessen orthodoxe Ansicht über die Erbsünde u. s. w. Theodor nach der beliebten Manier der Pelagianer in der angegebenen Weise verzerrt zu haben scheint. In den Stellen, welche Marius Mercator mittheilt, trägt Theodor auch ganz deutlich die pelagianischen Irrthümer vor. Dazu stimmt die Nachricht, daß Julian von Eclanum und andere abgesetzte pelagianische Bischöfe, als sie 421 Italien verlassen mußten, sich nach Cilicien zu Theodor begeben und daß Julian dort unter Theodors Beistand seine Bücher gegen Augustinus geschrieben habe (vgl. Card. de Noris, hist. Pelagiana l. 1. c. 9 und 22). Deßungeachtet war Theodor auf der Synode der cilicischen Bischöfe zugegen, welche sich gegen den Pelagianismus erklärte. — Der Antheil Theodors an der pelagianischen Ketzerei blieb aber ziemlich unbemerkt bei der viel hervorragendern Rolle, die er in den nestorianischen Streitigkeiten spielte, welche im fünften Jahrhundert hauptsächlich die morgenländische Kirche beunruhigten. Nestorius selbst war ein Schüler Theodors und die Ketzerei, welche von ihm den Namen hat, verdankt Theodor hauptsächlich ihr Entstehen. Er schrieb 15 Bücher über die Menschwerdung, 25 Bücher gegen den Eunomius zur Vertheidigung der gegen denselben gerichteten Bücher des hl. Basilius und 4 Bücher gegen den Apollinaris; auch die Bücher über die Menschwerdung waren hauptsächlich gegen den Arianismus und Apollinarismus gerichtet. In diesem Kampfe gegen die

Confusion der beiden Naturen in Christus durch den Apollinarismus verfiel er in den entgegengesetzten Irrthum: er trennte die göttliche und menschliche Natur und nahm nur eine moralische und äußerliche Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus an, — ein Irrthum, der in des Nestorius Kampf gegen den Namen „Gottesgebärerin" seinen Ausdruck erhielt (s. d. Art. Ephesus, dritte allg. Synode). Theodor trug diesen Irrthum übrigens nicht bloß in seinen Schriften, sondern auch einmal in einer Predigt vor; der allgemeine Unwille, der darüber laut wurde, veranlaßte ihn aber, seine Ausdrücke bald darauf öffentlich zu widerrufen, — ein Widerruf, dessen Aufrichtigkeit wohl eben so wenig sicher ist, wie die seiner Zustimmung zur Verwerfung des Pelagianismus. — Theodor erlebte die allgemeine Synode zu Ephesus, welche seine und des Nestorius Lehre verdammte, nicht; er scheint in der äußern Gemeinschaft der Kirche gestorben zu sein; eine unter Justinian 553 zu Mopsuestia gehaltene Synode constatirte aber, daß sein Name seit langer Zeit aus den dortigen Diptychen gestrichen und der des hl. Cyrillus dafür substituirt sei. Da die Synode zu Ephesus bei der Verwerfung des Nestorianismus den Theodor nicht ausdrücklich erwähnt hatte, so gebrauchten nun die heimlichen Nestorianer den ächthäretischen Kunstgriff, daß sie die Person des Nestorius Preis gab und sich nun an die Schriften des im Orient als ein Wunder von Gelehrsamkeit geachteten und noch nicht ausdrücklich kirchlich censurirten Theodor hielten und unter dem Schutze seines berühmten Namens die Häresie, der Nestorius den Namen gegeben, die aber ihm hauptsächlich ihr Entstehen verdankte, vortrugen. Seine und seines Lehrers Diodor von Tarsus Schriften wurden mit großem Eifer verbreitet und Auszüge daraus in das Syrische, Persische und Armenische übersetzt. Der Hauptsitz dieses Treibens war Edessa, von wo aus namentlich der persische Clerus bearbeitet wurde. Dort wirkten der Priester Ibas und die Lehrer an der persischen theologischen Schule, namentlich Barsumas (s. d. A.) und Maanes, für die Verbreitung der Schriften Theodors; der streng katholische Bischof Rabulas aber anathematisirte Theodor und Alle, die seine Schriften lesen und nicht verbrennen würden (s. die Art. Edessa, Bd. III. S. 392 u. 394. und Rabulas). Außer Rabulas waren auch Theodor von Ancyra und Acacius von Melitene in demselben Sinne thätig. S. über den Verlauf dieses Streites die Art. Rabulas, Bd. IX. S. 8. und Ibas. — Im folgenden Jahrhundert wurden Theodors Schriften noch einmal der Gegenstand eines heftigen Streites (s. darüber den Art. Dreicapitelstreit), welcher mit der Verdammung Theodors und seiner Schriften durch die fünfte allgemeine Synode zu Constantinopel endete. In dieser Zeit versuchte Facundus von Hermiane (s. d. A.) noch einmal eine Rechtfertigung Theodors. Die Nestorianer zählen ihn zu den drei Doctores graeci, deren Fest sie alljährlich feiern, und haben auch eine Liturgie, die seinen Namen trägt (s. den Art. Liturgien, Bd. VI. S. 549). — Die Fragmente, welche von Theodors Schriften erhalten sind, finden sich in den Acten der fünften allgemeinen Synode (Harduin t. III.), in den Schriften seiner Gegner, namentlich des Marius Mercator und des Leontius von Byzanz (s. A. Mai l. c. p. 299, besonders Fragmente aus dem Werke über die Menschwerdung) und seines Vertheidigers Facundus und bei Photius. — Vgl. de Noris, hist. Pelag. l. 1. c. 9. u. 22. und Dissert. hist. de Synodo quinta c. 5. u. 11. Natalis Alexander Saec. 5. c. 3. art. 2. § 4. und Saec. 6. c. 3. art. 1. u. Diss. 4. Du Pin Bibl. 3, 90. u. 4. 317. Tillemont 12, 433. — Ein Bruder Theodors, Polychronius, war Bischof von Apamea und stand im Rufe großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Auch er verfaßte mehrere exegetische Werke: Johannes von Damascus erwähnt von ihm einen Commentar zum Ezechiel; Fragmente aus dem Commentar zu Job enthält die Catene, und Bruchstücke aus dem Commentar zu Daniel hat A. Mai im ersten Bande der Nova Collectio veröffentlicht; s. Mai's Vorrede zu diesem Bande S. XXX. [Reusch.]

Theodor I., II., Päpste. Theodor I., von Geburt ein Grieche, bestieg den

Stuhl Petri im J. 642. Seine vorzüglichste Thätigkeit war besonders gegen die Häresie der Monotheleten gerichtet, welche damals die Kirche verwirrte. Er hatte es hier besonders mit dem Patriarchen von Constantinopel, Paulus, zu thun, der nach Vertreibung des Monotheleten Pyrrhus und zwar auf ziemlich unregelmäßige Art auf den Patriarchalstuhl war erhoben worden und den Monotheletismus nicht weniger, als sein Vorgänger begünstigte. Gleich in dem ersten Antwortschreiben an ihn drückt deßhalb Theodor seine Verwunderung darüber aus, daß die Ecthesis (s. d. Art. Monotheleten), dieses verworfene Glaubensbekenntniß zu Constantinopel noch öffentlich an den Kirchen angeheftet sei, diese somit officiell begünstigt erscheine. Bald hatte der Papst die Freude, den vertriebenen Patriarchen Pyrrhus zu sich nach Rom kommen und seine Irrthümer in öffentlicher Versammlung des Clerus und Volks abschwören zu sehen. Theodor, der schon in seinem ersten an den neuen Patriarchen Paulus gerichteten Schreiben auf die Unregelmäßigkeit hingewiesen, mit welcher nach Vertreibung des Pyrrhus zu Wiederbesetzung des Patriarchalstuhls geschritten worden sei, erkannte jetzt den wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommenen Pyrrhus als rechtmäßigen Patriarchen wieder an, und ließ ihm alle einem solchen gebührende Ehren erweisen. Aber bald hatte er den Schmerz, von dessen Rückfall in die alten Irrthümer hören zu müssen. Auf seiner Rückkehr in den Orient hatte er sich in Ravenna schon dazu verleiten lassen. Deßhalb wurde er von Theodor wieder excommunicirt. Auch gegen den Patriarchen Paulus hatte unterdeß Theodor vorschreiten müssen. In einem späteren Schreiben an ihn hatte er eine offene Erklärung gegen den Monotheletismus verlangt. Zum Scheine nun wurde auf Veranlassung des Paulus die Ecthesis an den Kirchen abgerissen, dafür aber von Kaiser Constans II. ein anderes Glaubensedict publicirt, der „τύπος“ genannt, der ohne Zweifel den Paulus zum eigentlichen Urheber und Verfasser hatte. Demgemäß sollte beiden Parteien Stillschweigen auferlegt, die Lage der Dinge wiederhergestellt werden, wie sie vor dem Beginn des Streites war, und das kirchliche Bewußtsein, das sich bereits klar hierin ausgesprochen, keine Stimme mehr haben, wie die andere Partei. Auf dieß sowie auf das Antwortschreiben des Paulus hin berief Theodor eine Synode nach St. Peter, wo der τύπος verworfen, Paulus abgesetzt und excommunicirt wurde. a. 649. Nun begann eine große Verfolgung der Orthodoxen. Aber Theodor starb bald darauf noch in demselben Jahre. Die Geschichtschreiber rühmen die große Freigebigkeit und Mildthätigkeit dieses Papstes. Zu bemerken ist noch, daß er den Bischof von Dore zu seinem Vicar in Palästina ernannt hatte, um durch ihn die durch den Monotheletismus verursachten Wirren beizulegen. Vgl. Anastasius, de vitis Romanor. Pontif. s. v. Theodor. Stolberg-Kerz, Geschichte der Relig. Jesu XXII. 2. S. 339 ff. — Theodor II., ein Römer von Geburt, bestieg den Stuhl des hl. Petrus im J. 896. Die bemerkenswertheste That dieses Kirchenfürsten ist, daß er das Andenken des von seinem Vorgänger im Tode noch so abscheulich mißhandelten Papstes Formosus (s. d. A.) wiederherstellte, indem er dessen Leichnam feierlich mit allen Ehren in die Grabstätte der Päpste übertragen und dort bestatten ließ. Er starb übrigens schon 20 Tage nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. S. Platina de vitis Rom. Pont. S. v. Theod. [Kerker.]

Theodor Studites. Geboren 759 zu Constantinopel, trat er 781 in das Kloster Saccud bei Constantinopel. Als 794 der Abt Plato seiner Stelle entsagte, trat Theodor an seine Stelle. In dem Kampfe für die Bilder erwarb er sich den höchsten Ruhm. Im J. 795 hob er die Kirchengemeinschaft mit dem Patriarchen Tarasius auf. Im J. 796 verwies ihn Kaiser Constantin VII. nach Thessalonich. Nach dem Tode des Kaisers — 797, kehrte er im Triumphe nach Constantinopel zurück, und stand in großer Gunst bei der Kaiserin Irene. Im J. 798 wurde er Vorsteher des Klosters Studium, das unter seiner Leitung tausend Mönche zählte. Mit dem Patriarchen Nicephorus, der auf Tarasius gefolgt, gerieth er in Zwist, und wurde 809 von

einer Synode wieder verbannt; im J. 811 wurde er von dem Kaiser Michael Rangabe wieder zurückgerufen. Durch Leo den Armenier, den Bilderstürmer, wurde er 814 zum dritten Male verbannt. Nach dessen Tode wurde er zwar unter Michael dem Stammler frei. Aber beschuldigt, den Usurpator Thomas begünstigt zu haben, wurde er verbannt zum vierten Male, und starb in der Verbannung auf der Halbinsel Chalcis, 11. Nov. 826. — Die Hauptausgabe seiner Werke ist von Sirmond; sie stehen bei Sirmond in folgender Ordnung: 1) Testamentum, vor seinem Tode seinen Schülern überreicht. 2) Antirrheticus I., II., III., gegen die Bilderstürmer. 3) Confutatio poëmatum Iconomachorum. 4) Quaestiones quaedum propositae iconomachis. 5) Capita 7 adversus iconomachos. 6) Epistola ad Platonem de cultu ss. imaginum. Sehr umfangsreich sind 7) seine in 2 Büchern abgetheilten Briefe. Das erste Buch enthält 56, das zweite 215 Briefe. Es folgen 8) einige Gedichte in Jamben. Voran steht das griechisch geschriebene Leben Theodors von dem Mönche Michael. — Verschiedenes von ihm haben wir nur lateinisch, anderes nicht mehr. Baronius hat in seinen Annalen viele Actenstücke von Theodor mitgetheilt. Obige Werke s. bei Sirmond — opera varia T. V. — füllen einen mässigen Folianten. [Gams.]

Theodora, s. Johannes X.

Theodoret, Bischof von Cyrus in Syrien, gehört unstreitig zu den gelehrtesten Männern der alten Kirche; doch zeigt sein Beispiel, daß große Gelehrsamkeit nicht immer gegen Verirrungen schützt. Theodoret wurde seiner Mutter, einer reichen angesehenen Frau, die lange unfruchtbar gewesen war, durch das Gebet eines frommen Mönches Macedonius von Gott geschenkt (daher sein Name *Θεοδωρητος*, der von Gott Geschenkte). Geboren zu Antiochia in Syrien um das Jahr 390 (etwas früher oder später) wurde er von Kindheit an Gott geweiht (Theodoreti Histor. religios. c. 13), mit frommen Mönchen bekannt gemacht (ibid. c. 9) und in den Grundsätzen des geistlichen Lebens von ihnen unterrichtet. Frühzeitig schon empfing er die Weihe als Lector (ibid. c. 12); nach dem Tod seiner Eltern schenkte er sein ganzes Vermögen den Armen, und lebte sodann viele Jahre im Kloster (Theodoreti ep. 81), wo er nur den Uebungen der Frömmigkeit und dem Studium der Wissenschaften mit unermüdlichem Eifer oblag. Unter seinen Lehrern rühmt er selbst den bekannten Theodor von Mopsueste (ep. 16), welcher schon früh als Lehrer des Nestorius in bösen Verdacht der Irrlehre kam, und später sogar ausdrücklich als Urheber des Nestorianismus von der Kirche verdammt wurde. Auch den berühmten Redner und Schriftausleger, Johannes Chrysostomus, der zu Antiochia so segensreich gewirkt hatte, nahm er sich zum Muster, wonach er sich ausbildete. Gegen seinen Willen (denn er liebte die klösterliche Ruhe und Einsamkeit von Herzen) ward er im J. 420 oder einige Jahre später zum Bischof von Cyrus geweiht, einer ziemlich unbedeutenden Stadt in der syrischen Provinz Euphratesia, welche unter dem Metropoliten von Hierapolis stand. Seine Diöcese war jedoch beträchtlich groß, da sie nach seiner eigenen Angabe 800 Kirchen oder Seelsorgsbezirke (*παροικίας*) umfaßte (ep. 113). Hinsichtlich der fernern Thätigkeit kann man füglich unterscheiden das Wirken in seiner Diöcese, die Stellung zu den großen Streitfragen, welche damals die Kirche bewegten, und seine literarische Thätigkeit. — Als Bischof in seiner Diöcese war Theodoret musterhaft, friedliebend, uneigennützig, freigebig und großmüthig, so daß er aus seinen Einkünften große Brücken, öffentliche Bäder und eine der Stadt höchst nothwendige Wasserleitung baute. Doch ungleich mehr, als für das leibliche Wohl der ihm anvertrauten Herde, war er für ihr geistliches Wohl besorgt. Vor Allem suchte er den dem Seelenheil so gefährlichen Irrthum im Glauben auszureuten. So gelang es ihm mit der Gnade Gottes in acht Dörfern, wo die alte Irrlehre des Marcion eingenistet war, mehr als zehntausend Anhänger dieser Häresie zu bekehren (ep. 145. Histor. religios. c. 21), deßgleichen viele Arianer und Eunomianer (ep. 81.

et 113), wodurch sein ganzes Bisthum von der Häresie befreit wurde. Freilich ging die Sache nicht ohne schwere Kämpfe und Blutvergießen ab; denn die Ketzer wehrten sich gegen die Verkündung der Wahrheit mit solcher Wuth, daß sie den ehrwürdigen Bischof mit Steinwürfen empfingen und öfter schwer mißhandelten, ja sogar sein Blut vergossen und sein Leben bedrohten. Aber zuletzt siegte doch die Standhaftigkeit seines Eifers und die Finsterniß des Irrthums wich dem Lichte der Wahrheit (ep. 81. et 113). — Minder glücklich war sein Auftreten in den Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten. Er war von Jugend auf mit Nestorius und Johannes, dem Bischof von Antiochia, befreundet; durch diese Verbindung wurde er in die Partei des Nestorius und Johannes hineingezogen, las schon im Vorurtheil befangen die Schriften des hl. Cyrillus von Alexandria gegen Nestorius und glaubte darin die alten Irrthümer des Arius und Apollinaris wieder zu finden, welche auch seine Freunde Johannes und Nestorius dem Cyrillus vorwarfen. Nachdem diese falsche Auffassung einmal in seinem Innern zur Herrschaft gelangt war, brauchte es lange Zeit und viele Mühe, sie wieder herauszubringen. Je gelehrter er war, desto schwerer hielt es. Johannes von Antiochia benützte seine Gelehrsamkeit zuerst (431), um die Lehre des Cyrillus von der Menschwerdung des Sohnes Gottes schriftlich zu bekämpfen. Es folgte noch in demselben Jahr die allgemeine Synode von Ephesus, wo Johannes mit seinen Bischöfen gegen Cyrillus feindlich auftrat und das vom Papst anerkannte rechtmäßige Concilium von seiner Kirchengemeinschaft auszuschließen wagte, wodurch er sich und seine Partei ins Schisma stürzte. Theodoret stand ihm dabei treu zur Seite, ging als einer der Gesandten dieser schismatischen Partei an das kaiserliche Hoflager, und verfaßte gegen das allgemeine Concilium von Ephesus eine nicht mehr vorhandene Streitschrift (*Πενταλογιον* in 5 Büchern, wie der Titel andeutet); man besitzt davon noch einige Bruchstücke. Als dann durch die Bemühungen des Papstes und des Kaisers, sowie durch die friedfertige Nachgiebigkeit des Cyrillus nach längern vergeblichen Unterhandlungen endlich Johannes zum Aufgeben seiner schismatischen Sonderstellung bewogen ward, und viele seiner Bischöfe allmählig in den Schooß der Kirche ihm folgten, zögerte Theodoret lange, wozu die unbeugsame Hartnäckigkeit seines Metropoliten Alexander von Hierapolis viel beitragen mochte. Obwohl er sich zuletzt auf persönliches Zureden des Johannes fügte und mit der gesammten Kirche wieder in Gemeinschaft trat, so that er doch dieses eigentlich nur auf Grund des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, welches Cyrillus und Johannes mit einander vereinbart hatten und worin er seinen längst ausgesprochenen Glauben erkannte. Hingegen wollte er den Nestorius nicht verdammen, da dieser, wie er meinte, von dem gemeinsamen Glauben nicht abgewichen sei; auch war er unzufrieden, daß die den Bischöfen des Patriarchats Antiochia anstößigen Anathematismen des Cyrillus nicht verdammt worden waren. Aus dieser Epoche rühren mehrere jener Briefe her, die uns von ihm noch erhalten sind, wo er sich über die strengen Maßregeln beklagt, welche Kaiser Theodosius II. gegen die der kirchlichen Einheit in Syrien widerstrebenden Bischöfe, so namentlich auch gegen Theodoret, verhängte; in diesen Briefen hebt er seine eigenen Verdienste wiederholt so sehr hervor, daß man sich stark versucht fühlt, etwas zu viel Eitelkeit und Selbstgefälligkeit darin zu erblicken, obgleich er niemals unterläßt sich mit dem Beispiel des hl. Paulus zu entschuldigen. Später indessen hat er auch hinsichtlich der Verdammung des Nestorius nachgegeben, jedenfalls auf dem Concilium von Chalcedon, wo er, aufgefordert, in offener Versammlung über ihn das Anathem aussprach (Concil. Chalcedon. Act. VIII). So wenig, als den Nestorius, mochte er anfänglich den Theodor von Mopsueste als Irrlehrer behandeln lassen, weßhalb er auch in einer eigenen Schrift seine Vertheidigung übernahm (ep. 16). Betreffend sein Verhältniß zu Cyrillus trat allmählig gleichfalls eine Aenderung ein, so daß sie wieder Briefe mit einander wechselten. Auch lag darin eine inhaltschwere Ehrenerklärung für Cyrillus, daß Theodoret in

seinen dogmatischen Dialogen bei der Lehre von der Menschwerdung den unlängst verstorbenen Cyrillus unter die großen Kirchenväter zählt, aus denen die Lehre der Kirche zu schöpfen ist (Dialog. II. Opp. Theodoret. ed. Sirmond. T. III. p. 110—111). — Noch bei Lebzeiten des Theodoret brach die Häresie des Eutyches aus, welche vorgab nichts Anderes zu wollen, als daß der Nestorianismus gründlich ausgerottet werde. Daher wendete sich die Kampfluft dieser häretischen Secte mit besonderer Heftigkeit gegen jene Katholiken, welche über Nestorius nicht so ungünstig urtheilten; zu diesen gehörte Theodoret. Deßhalb wurde er von den Eutychianern heftig angefeindet und auf der Räubersynode zu Ephesus (449) abgesetzt. Theodoret appellirte jedoch an den Papst Leo den Großen (ep. 113), wobei dieser gelehrte Geschichtsforscher und gründliche Kenner des christlichen Alterthums mit glänzenden Worten den Primat des römischen Bischofs anerkennt und seiner Entscheidung ganz unbedingt sich unterwerfen zu wollen erklärt (dieses Zeugniß für den Primat des römischen Papstes ist so deutlich und so stark, daß der protestantische Herausgeber von Theodoret's Werken, Schulze, im Index. s. v. Petrus der Kraft desselben nur durch die magere Ausflucht zu entgehen sucht: „Jam tum enim sedem Romanam adulabantur", welche Worte das Gewicht jener Stelle am besten zeigen). Der Papst nahm sich des ungerecht Verfolgten kräftig an, gewährte ihm die Kirchengemeinschaft und erkannte ihn als rechtmäßigen Bischof an. Das allgemeine Concilium von Chalcedon (451) gab in Folge dessen ihm unter den Bischöfen Sitz und Stimme. Nach diesem Concilium lebte er noch in ungestörter Ruhe als Bischof seiner Diöcese bis zum J. 458. — Seine Werke sind mehrfacher Art: exegetische, historische, dogmatische, dazu eine Anzahl Briefe. Die exegetischen sind nach der Ordnung der hl. Schrift folgende: Quaestiones in Octateuchum — in libros Regum et Paralipomenon, d. h. eine Art Scholien über ausgewählte, schwierigere Stellen des Pentateuchs, der Bücher Josue, Richter und Ruth, der Bücher der Könige und der Chronik, wozu er die nach seiner Ansicht passendste Form der Fragen und Antworten brauchte; eine Auslegung der 150 Psalmen, so bündig, wie deutlich, geschrieben in der Absicht, um den Geistlichen und Mönchen, welche die Psalmen zu beten haben, das Verständniß ihres Gebetes zu erleichtern; eine Auslegung des hohen Liedes, worin gemäß der alten Ueberlieferung der Kirche Bräutigam und Braut auf Christus und seine Kirche gedeutet werden; Commentare über alle großen und kleinen Propheten, und eine Auslegung der sämmtlichen Briefe des hl. Paulus. Alle diese exegetischen Arbeiten zeichnen sich aus durch eine glückliche Klarheit in der Darlegung des buchstäblichen Sinnes der Schrift, wobei er sich häufig an Chrysostomus hält, den er in gedrängter Kürze wiedergibt; auch benützte er fleißig die vorzüglichsten Mittel einer guten Schriftauslegung: Gebet, Erwägung, Sprachenkunde, Vergleichung der alten Uebersetzungen, Studium der ältern Väter. — Historische Werke besitzen wir drei von ihm, jedes in seiner Art von bedeutender Wichtigkeit, nämlich: die Kirchengeschichte in fünf Büchern, worin er, mit Beifügung vieler wichtigen Documente, an Eusebius anschließend, die Geschichte der Kirche vom Ausbruch der arianischen Streitigkeiten bis zum Tod des Theodor von Mopsueste durch einen Zeitraum von 105 Jahren schildert hauptsächlich das Patriarchat Antiochia berücksichtigend; die Mönchsgeschichte (Historia religiosa, φιλόθεος ἱστορία), worin er die schönsten und wunderbarsten Züge aus dem Leben dreißig im Orient gefeierter Mönche und Asceten theils nach eigener Anschauung, theils nach verläßlichen Zeugnissen zur Erbauung und Erhebung der Leser zusammenstellt, und am Schluß eine vortreffliche Abhandlung von der Liebe, als der Quelle so großer Thaten, so herrlicher Tugenden beifügt; endlich die Ketzergeschichte (haereticarum fabularum compendium) in fünf Büchern, wo er in den ersten vier Büchern mit Benützung der hl. Väter und der gelehrtesten Kirchenschriftsteller älterer Zeit in musterhafter Kürze die einzelnen Häresien von den Tagen der Apostel bis auf seine Zeit herab durchgeht, indem er

ihren Urheber, Lehrinhalt und Verlauf angibt, im fünften Buche aber die Lehre der katholischen Kirche gegenüber diesen mannigfachen Verwirrungen genau darlegt (s. d. Art. Kirchengeschichte). — Die dogmatischen Werke, deren wir noch vier vollständig besitzen, haben ungleichen Werth. Die Heilung der heidnischen Irrthümer (Ἑλληνικων θεραπευτικη παθηματων, Graecarum affectionum curatio) ist ein apologetisch-polemisches Werk, bestehend aus zwölf Abhandlungen, welche den Gegensatz der heidnischen und christlichen, der philosophischen und geoffenbarten Lehre in allen Hauptpuncten, wie auch den Gegensatz im Leben Beider so recht anschaulich machen und eben im Gegensatz vor dem Strahlenglanze der Wahrheit die hohle Nichtigkeit des heidnischen Irrthums verschwinden lassen, wie das Dunkel der Nacht vor dem Glanze der aufsteigenden Sonne. Die zehn Reden über die Vorsehung kann man wohl mit gutem Fug dem Besten aus alter und neuer Zeit, was über dieses Thema gesagt wurde, beizählen, vielleicht sogar vorziehen. Seine Schrift mit dem etwas baroken Titel: Franistes (der Bettler oder Sammler), auch Polymorphus von ihm genannt, ist in vier Büchern gegen die Eutychianer gerichtet, welche ihre neue Weisheit aus den alten Ketzern zusammengelesen haben und welche er aus den alten Vätern widerlegt; die ersten drei Bücher sind in der Form von Dialogen abgefaßt, so daß immer ein Rechtgläubiger und ein Eutychianer miteinander über die Menschwerdung des Sohnes Gottes disputiren, und jeder Dialog seine eigene dem Inhalt angemessene Aufschrift hat (Dialog. I. Ἄτρεπτος, Immutabilis; Dialog. II. Ἀσύγκυτος, Inconfusus; Dialog. III. Ἀπαθὴς, Impatibilis); das vierte Buch faßt den eigentlichen Lehrgehalt der vorausgehenden in der kürzern und schlagenderen Form von Syllogismen zusammen. Eine noch vorhandene Streitschrift gegen Cyrillus (Reprehensio 12 Capitum seu Anathematismorum Cyrilli) gehört unter die von der Kirche verworfenen Schriften Theodorets, hat jedoch insofern ihre Bedeutung, als man daraus den Standpunct und die Anschauungsweise der Orientalischen Bischöfe in jenem Streit gegen Cyrillus kennen lernt. — Die Briefe Theodorets, deren Zahl im Ganzen nahe an 200 sich beläuft (so weit man sie jetzt noch hat), sind theils historischen oder dogmatischen Inhaltes (und diese beziehen sich auf die nestorianischen oder eutychianischen Angelegenheiten), theils Festbriefe (wodurch man sich nach damaliger Sitte vor gewissen Hauptfesten glückliche Feiertage wünschte), theils Trostbriefe, theils nur freundschaftliche Briefe mit allerlei kleinen Anliegen oder auch mit bloßem Gefühlsaustausch. Mehrere seiner Schriften sind verloren gegangen, z. B. 12 λογοι μυςικοι (wahrscheinlich von den Sacramenten handelnd), die Reden von der Jungfrauschaft (λογοι περι της παρθενιας), die 5 Lobreden auf Johannes Chrysostomus u. a. Auch werden ihm 17 Sermones, die eigentlich dem Eutherius von Tyana gehören, und 7 Dialoge gegen die Anomöer, Macedonianer und Apollinaristen fälschlich zugeschrieben. — Die beste Ausgabe seiner Werke hat der gelehrte Jesuit Jacob Sirmond gegeben unter dem Titel: Theodoreti Episcopi Cyri Opp. omnia gr. et lat. ed. J. Sirmondus. Paris. 1642. Tomi IV fol. Dazu gehört als nothwendiger Supplementband: Auctarium Theodoreti Cyrensis Episcopi seu Operum Tomus V. ed. J. Garnerius S. J. Paris. 1684. fol., dessen Herausgabe aus den Papieren seines Ordensbruders der berühmte Harduin besorgte. Diese Ausgabe aller Werke Theodorets wurde mit mehreren Aenderungen, Verbesserungen und Zusätzen von Schulze und Nösselt neu aufgelegt zu Halle 1769—74 in 5 starken Octavbänden, deren jeder aus zwei Theilen besteht. — Die schwankende Haltung Theodorets gegenüber dem Nestorius und Cyrillus hat seinem Ansehen sehr geschadet, so daß das fünfte allgemeine Concilium seine Schriften gegen die Anathematismen des Cyrillus und gegen das Concil von Ephesus, sowie die zu Gunsten des Nestorius und Theodorus von Mopsueste verfaßten feierlich mit dem Anathem belegte (Concil. Constantinopol. II. Collat. VIII. et can. 13. bei Mansi T. IX. col. 375—76. et 385—86). Seine übrigen Schriften genossen jedoch ein gewisses

Ansehen in der Kirche (P. Pelagii II. epist. ad Eliam Aquilej. c. 20. bei Mansi T. IX. col. 450—52), wenn auch Theodoret nie eigentlich den hl. Vätern beigezählt wurde. Nicht minder schwer lastet auf ihm der Vorwurf, daß er die Lehre, der hl. Geist gehe nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne aus, als eine Gotteslästerung erklärte (Theodoreti reprehens. anathematismi IX. in ejus Opp. ed. Sirmondi T. IV. p. 718. ed. Schulze T. V. p. 47). Vgl. über Theodoret Garnerii Auctarium Dissert. I. (Historia Theodoreti), Dissert. II. (de libris Theodoreti), Dissert. III. (de fide Theodoreti); Schulze Dissertatio de vita et scriptis Theodoreti im ersten Band seiner Ausgabe des Theodoret; Tillemont, Mem. T. XV. p. 207—340; Ceillier, Hist. generale des Auteurs eccles. Paris. 1729. T. XIV. Chap. IV.; Fessler, Institutiones Patrologiae. Oeniponte 1852. T. II. p. 688—705. [Feßler.]

Theodorich von Niem, s. Dietrich von Niem.

Theodorich, der Ostgothe, s. Gothen.

Theodosianer, s. Monophysiten.

Theodosier, s. Raskolniks.

Theodosius I. wurde im J. 346 n. Chr. in der nordspanischen Stadt Cauca geboren und von geschickten Lehrern in den gewöhnlichen Fächern höherer Jugendbildung unterrichtet. Frühzeitig in die soldatische Laufbahn eingetreten machte Theodosius unter den Augen seines Vaters eines der ausgezeichnetsten Heerführer aus der Zeit Valentinians I. in Britannien und Africa eine sehr tüchtige Schule und brachte es durch Verdienst und Empfehlung dahin, daß er zum Dux von Mösien ernannt wurde. In dieser Stellung legte er seine Kriegserfahrung zuerst im J. 374 dadurch an den Tag, daß er die Angriffe der benachbarten Sarmaten und Jazygen kräftig zurückschlug. Als es zwei Jahre später der Mißgunst und Cabale gelang, seinen hochverdienten Vater am Hofe zu verdächtigen und den Befehl zur Hinrichtung desselben auszuwirken, mußte auch der Sohn für den Augenblick von dem Schauplatz des öffentlichen Lebens abtreten und in die Heimath zurückkehren, wo er in ruhiger Muße nach altrömischer Weise den Geschäften des Landbaus oblag. Aber jene Zeiten waren nicht dazu angethan, die Talente ausgezeichneter Männer lange feiern zu lassen. Im Osten war die Lage der Dinge besonders nach dem tragischen Ende des Kaisers Valens eine solche, daß das Reich kaum je Zeiten von gleicher Schwierigkeit und Gefahr gesehen hatte. Unter diesen Umständen gereichte es dem Nachfolger Valentinians I. dem Kaiser Gratianus (s. d. A.) wie dem Theodosius gleich sehr zur Ehre: jenem daß er Muth und Vertrauen genug besaß um sich der Hoffnung hinzugeben, daß Theodosius die Ermordung seines Vaters der Rettung der östlichen Provinzen des Reiches zum Opfer bringen würde; diesem, daß er ebenso glänzend als edelmüthig dieses Vertrauen rechtfertigte. So erhielt Theodosius im J. 378 den Oberbefehl gegen die Thracien und die benachbarten Provinzen verheerenden Teutschen und wurde vom Kaiser schon im folgenden Jahre unter allgemeiner Zustimmung der öffentlichen Meinung zum Beherrscher des Ostreiches erhoben. Die nächste Aufgabe desselben bestand darin, die gegen das Reich vordringenden Feinde Alanen, Hunnen und Gothen unschädlich zu machen. Die Jahrbücher der Geschichte wissen nicht zu berichten, daß Theodosius dieses Ziel dadurch erreichte, daß er in den nächsten Jahren einen Hauptschlag gegen die Feinde führte. Dieß kann jedoch dem Kaiser keineswegs zum Vorwurf gereichen. Denn sowohl die Macht der Feinde, als der Zustand der eigenen Streitkräfte, als das frische Andenken an den blutigen und verhängnißvollen Tag von Adrianopel mußten ihm die Mahnung dringend ans Herz legen, daß der eben genannte Zweck nur durch möglichst vorsichtige und verständige Benützung aller Verhältnisse erreicht werden könnte. Indem daher Theodosius einerseits die Kriegszucht bei seinen Heeren wiederherstellte, die Feinde durch den kleinen Krieg beschäftigte und schwächte, durch kluge Unterhandlungen trennte, einen Theil derselben in römischen Sold nahm und mit Wohnsitzen innerhalb der Grenzen des Reiches belohnte, wurde die dem Orient

von der Donau her drohende Gefahr nach zwei Jahren für den Augenblick glücklich beseitigt. Während dieser Zeit war Theodosius zu Thessalonich in eine so schwere Krankheit gefallen, daß er jetzt erst die nach der Sitte jenes Zeitalters bisher verschobene hl. Taufe empfing. Der östliche Theil des römischen Reiches befand sich aber in kirchlich-religiöser Hinsicht im Zustande des heillosesten Zwiespaltes, welcher die Hauptnahrung seines Bestandes fortwährend darin gefunden, daß der Hof von Constantinopel seit 40 Jahren sich zum Beschützer der arianischen Secte hergegeben hatte. Wenn nun ein Mann von so scharfsichtiger und energischer Art die heilige Taufe empfing, so mußte dieser Schritt unter den obwaltenden Umständen doppelte Wichtigkeit gewinnen, sowohl wenn der Herr des Orientes der Häresie der Arianer zufiel, als wenn er in die Gemeinschaft der Bekenner der orthodoxen Lehre eintrat. Theodosius gehörte aber nach dem Lande seiner Geburt, nach Erziehung, persönlicher Ueberzeugung und politischer Erwägung bereits zum voraus dem Kreise der katholischen Kirche an, welcher er sich nunmehr auch feierlich und förmlich dadurch zuwendete, daß er die hl. Taufe aus der Hand des Acholius, orthodoxen Bischofs von Thessalonich empfing. Die Folgen dieses wichtigen Schrittes traten alsbald zu Tage. Denn war erst die dringendste Aufgabe gelöset, war das Reich gegen die von außen drohende Gefahr sicher gestellt, so mußten die kirchlich-religiösen Angelegenheiten die nächste Hauptsorge der kaiserlichen Thätigkeit bilden, um so mehr als dieselben der Ruhe nach innen und der Kraftentfaltung nach außen so hinderlich und abschwächend im Wege standen. So wie also der Kaiser, wie Gibbon sich ausdrückt, noch glühend von den warmen Gefühlen der Wiedergeburt aus dem hl. Bade emporstieg, ließ er ein feierliches Edict ergehen, in welchem er den katholischen Glauben zum herrschenden erklärte, während er sich wider die arianische Secte aussprach und die Anhänger derselben mit Strafen bedrohte. Wenn dieser Erlaß die Hoffnungen der Katholiken des oströmischen Reiches überhaupt von neuem belebte, so wurden insbesondere zu Constantinopel die Bekenner des orthodoxen Glaubens mit freudigem Vertrauen auf die Wirkung seines gnädigen Versprechens erfüllet. Constantinopel war der Hauptsitz und gleichsam die Festung der Arianer. Ihre lediglich durch die Hilfe des weltlichen Armes errungene Uebermacht hatten sie zu grenzenloser Herrschsucht und Unterdrückung der Katholiken benützt, welche in der letzten Zeit, mühsam zusammengehalten von Gregor von Nazianz, gezwungen waren, in einem Winkel der Stadt ein Privatlocal zur Feier ihres Gottesdienstes zu wählen. Als aber Theodosius nach der Beendigung des oben genannten Krieges an der Spitze seines siegreichen Heeres in Constantinopel einzog, nahm er den Arianern alsbald alle Kirchen und den bischöflichen Stuhl von Constantinopel und erließ ungefähr 6 Wochen später ein Edict, in welchem er seinen festen Willen erklärte, die Bischöfe und Lehrer die sich weigerten, die nicänische Lehre anzunehmen aus allen Kirchen seiner Staaten zu vertreiben. Bald nachher — im Mai 381 — berief der Kaiser das zweite öcumenische Concil nach Constantinopel, welches gegen die Secte der Macedonianer die Grundlage aller christlichen Bekenntnisse, den Glauben an die hochheilige Trinität, durch einen einmüthigen und entscheidenden Ausspruch bestätigte, während Theodosius voll glühenden Eifers die Einheit des Glaubens im Oriente herzustellen, sanctionirte und durch mehrere Gesetze verschärfte. Im nämlichen Jahre, in welchem Theodosius dem Arianismus den Todesstoß beibrachte; erließ er auch das erste im J. 383 wiederholte Gesetz gegen die Heiden, indem er das Recht ein giltiges Testament zu machen allen vom christlichen Glauben zum Heidenthum Abgefallenen absprach. Bald darauf wurde ohne Zweifel nach vorangegangener Verabredung gegen das Heidenthum auch im Abendlande ein ähnlicher Schlag geführt. Kaiser Gratianus befahl im J. 382 die Bildsäule der Göttin Victoria aus der Curie des Senates zu entfernen, legte Titel und Würde eines pontifex maximus nieder, zog die Grundstücke der Tempel für den Staatsschatz ein, entriß den Vestalinnen und Priestern Einkommen und Vor-

rechte, den Priestercollegien namentlich das Recht, Vermächtnisse anzunehmen. Alle Gesandtschaften, welche Volk und Adel zu Rom an Gratian, Valentinian und Theodosius zum Widerruf dieser Edicte abordneten, blieben erfolglos. Diese Beschränkungen des Heidenthums haben wohl auch das ihrige dazu beigetragen, daß Gratian bald darauf durch die Usurpation des in Britannien commandirenden Maximus seinen Untergang fand. Gerne würde Theodosius sofort wider den Thronräuber zu den Waffen gegriffen haben, wenn der Zustand seines im Innern noch nicht hinlänglich beruhigten und durch äußere Feinde noch immer bedrohten Reiches ein so weit aussehendes Unternehmen rathsam gemacht hätte. So mußte er sich genügen lassen, für den unmündigen Valentinian II. durch Unterhandlungen wenigstens Italien, Illyricum und Africa zu retten. Im J. 384 ging Theodosius auf dem Weg den Polytheismus völlig zu vernichten wieder um einige Schritte vorwärts. Wohl blieb es noch bis zum J. 391 im Orient und Occident erlaubt, die Tempel zu besuchen und Weihrauch zu opfern, aber verboten wurde, aus den Eingeweiden der Opferthiere oder durch Orakel die Zukunft zu erforschen. Das folgende Jahr brachte dem Kaiser den Schmerz zweier betrübender Erscheinungen. Eine Verschwörung war wider Theodosius gebildet und entdeckt worden. Kaum hatte er den Verschworenen auf die Fürbitte der Kaiserin Begnadigung zu Theil werden lassen, als ihm der Tod seine in der ersten Jugendblüthe stehende Tochter und bald darauf auch seine treffliche Gemahlin entriß, deren Tugenden Gregor von Nazianz ein so ehrendes Denkmal gesetzt hat. Abermals wurde — im J. 386 — die Ruhe des Reiches von der Donau her durch ostgothische und andere aus einem Gemisch verschiedenartiger Völker bestehenden Schaaren bedroht, aber durch einen großen Sieg des Kaisers rasch wieder hergestellt und durch freundliche Behandlung der Gefangenen außerdem der Zweck erreicht, daß sehr viele Feinde in die Dienste des oströmischen Kaisers eintraten und ihm für die Ereignisse, die sich im Abendlande vorbereiteten, sehr zu statten kamen. Das J. 387 ist dadurch merkwürdig geworden, daß im Laufe desselben eine Meuterei zu Alexandria und ein noch viel gefährlicherer Aufstand zu Antiochia in Syrien ausbrach. In der letztgenannten Stadt erlaubte sich das durch Steuererhöhung erbitterte Volk wider den Kaiser nicht bloß die gemeinsten Schmähungen, sondern es stürzte auch die ihm und seiner Familie errichteten Bildsäulen um. Theodosius befahl in der ersten Aufwallung seines leicht erregbaren Zornes Stadt und Einwohner zu vernichten, ließ sich aber großmüthig, versöhnlich und gutem Rathe in der Regel zugänglich wie er war, durch die rührende und beredte Fürsprache des alten Flavianus, Bischofs von Antiochien bewegen, der durch die Predigten des hl. Johannes Chrysostomus zerknirschten Stadt vollständige Verzeihung zu gewähren. In die zweite Hälfte dieses Jahres fällt der Krieg des Theodosius gegen Maximus. Der Usurpator hatte, nicht zufrieden mit dem ihm überlassenen Theile des Westreiches, in raschem Anfall Italien erobert und auch in Africa Anerkennung gefunden, während Valentinian II. mit Mutter und Schwester nach Thessalonich in das Gebiet des oströmischen Kaisers geflohen war. Alsbald rüstete dieser sich zum Kriege, welcher schon nach zweimonatlicher Dauer mit dem Untergang des Maximus endete und dem Kaiser eine neue Gelegenheit bot, die Hochherzigkeit seines Sinnes nach zwei Seiten hin dadurch zu beweisen, daß er die Herrschaft über den Occident mit uneigennützigem Edelmuthe an Valentinian II. zurückgab, eine fast allgemeine Amnestie erließ und sogar der Mutter und den Töchtern des Maximus Unterstützung gewährte. Nicht umsonst verweilte Theodosius drei Jahre im Abendlande. Denn sollte die von ihm wieder aufgerichtete Herrschaft Bestand und Festigkeit gewinnen, so mußten insbesondere die so wichtigen kirchlich-religiösen Verhältnisse auch hier geordnet werden. Bis jetzt war Justina die Mutter Valentinians II. mit ihrem Sohne auf der Seite der Arianer gestanden und hatte, wie ihr Theodosius schon zu Thessalonich zu verstehen gegeben, dadurch nicht wenig dazu beigetragen, daß der Thron ihres Sohnes bei dem Einbruch des Maxi-

mus so überraschend schnell zusammengebrochen war. Daher kam es, daß jetzt dieselben Gesetze, welche zuerst für die orientalischen Provinzen gegen den Arianismus gegeben waren, auch auf das Abendland ausgedehnt wurden und in demselben den Sieg der katholischen Kirche mit vollenden halfen. Außerdem besaß im Occidente auch das Heidenthum noch zahlreiche Anhänger insbesondere zu Rom unter den Familien des höchsten und ältesten Adels. Hatte darum, wie oben angegeben wurde, schon Kaiser Gratian mehrere wichtige Beschränkungen des Heidenthums eintreten lassen, so war doch bisher der Cult der Götter weder im Ost- noch im Westreiche förmlich verboten worden. Allmählig aber traten im Oriente und Occidente Ereignisse ein, welche dem von Anfang an unverkennbaren Bestreben des Theodosius das Heidenthum gänzlich zu vernichten, einen neuen und durchgreifenden Impuls verschafften. Seit dem beschränkenden Edict von 384 hatte auch die Geistlichkeit offenbar im Vertrauen auf den Beifall des Hofes Hand ans Werk gelegt; gedungene Volkshaufen und fanatische Mönche waren im Oriente in die Tempel eingedrungen und hatten mit Feuer und Schwert gegen die Heiligthümer der Götter gewüthet. Wiewohl in dieser Zeit der berühmte Libanius seine bekannte Schutzschrift für die Tempel an Theodosius richtete, so vermochte er mit derselben doch um so weniger durchzudringen, als die Heiden nicht wie dereinst die Christen diesen Verfolgungen den Muth der Geduld und Resignation entgegensetzten, sondern wo sie sich noch stark genug fühlten, der Gewalt mit Gewalt begegneten, Gleiches mit Gleichem vergalten. Außer der persönlichen Ueberzeugung mußte also auch die Staatsklugheit den Kaiser bestimmen, eine Partei vollends zu vernichten, deren längere Duldung nur zu inneren Unruhen oder offenen Empörungen führen konnte. So kam es, daß im ganzen Oriente ums J. 390 Alexandria vielleicht noch die einzige Stadt war, wo der Cult des Heidenthums öffentlich geübt wurde. Allein auch hier sollte für dasselbe die vernichtende Katastrophe in Bälde eintreten. Durch den unverständigen Eifer des alexandrinischen Bischofes Theophilus, welchem der Kaiser den Bachustempel daselbst geschenkt hatte, mit dem Auftrage, denselben in eine christliche Kirche zu verwandeln, waren schwere Unruhen in Alexandria ausgebrochen, ein dem Kaiser willkommener Anlaß, allen Heiden die sich an der Empörung betheiligt hatten, Verzeihung zu gewähren, zugleich aber die Zerstörung der Tempel zu befehlen, ein Befehl, der rasch und ungehindert zur Ausführung kam. Nachdem das Heidenthum hiemit im Orient seine letzte feste Position verloren hatte, erließ Theodosius für den Osten, Valentinian II. für den Westen jene entscheidenden Verordnungen, durch welche der Besuch aller Tempel bei schwerer Geldstrafe verboten wurde. Bevor wir aber erzählen können, wie diese Verordnung im Abendlande durchgeführt wurde, muß eine ins Jahr 390 fallende schwere Unthat des Theodosius berichtet werden. Die Bewohner von Thessalonich hatten den kaiserlichen Stadtcommandanten mit mehreren seiner Officiere erschlagen. Erregen diese Morde unsern Abscheu, so müssen wir es noch für weit abscheulicher erklären, daß der Kaiser dießmal trotz der abmahnenden Stimme des hl. Ambrosius und einiger andern Bischöfe in dem Ungestümme seines Jähzornes den zu spät widerrufenen Befehl gab, den Mord seiner Beamten im Blute der Bewohner von Thessalonich zu rächen. So kam es, daß in der unglücklichen Stadt von den erbitterten Soldaten mindestens 7000 Menschen ohne Unterschied von Stand, Alter, Geschlecht, Schuld oder Unschuld im Circus erschlagen wurden. Kaum war das Unheil geschehen, als tiefe Reue die Brust des Kaisers zu foltern begann. Die von Ernst und Milde gleich sehr getragene Festigkeit des hl. Ambrosius benützte diese tiefe Zerknirschung, den Kaiser zu einer entsprechenden Sühnung der Blutthat in der Weise zu bewegen, daß er sich der öffentlichen Kirchenbuße unterwarf und erst nach acht Monaten wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen wurde. Kaum war Theodosius bald darauf in den Orient zurückgekehrt, als im Abendlande eine betrübende Katastrophe erfolgte. Der junge Valentinian II., welcher zu den größten Hoffnungen berechtigte und von

Theodosius namentlich für die orthodoxe Lehre gänzlich gewonnen war, wurde von Arbogast, dem Oberbefehlshaber der gallischen Heere ermordet und an seiner Statt der Redner Eugenius mit dem Purpur bekleidet. Theodosius ließ sich nun sowohl durch die Schwere dieses Verbrechens als durch die Thränen seiner Gemahlin Galla, der Schwester Valentinians II. als insbesondere durch die Rücksicht, daß durch Arbogasts Treulosigkeit die Frucht aller bisherigen Siege und Anordnungen verloren war, ohne Mühe bewegen, zum zweiten Male die ganze Kriegsmacht des Orientes gegen die dermaligen Herren des Abendlandes aufzubieten. Am Frigidus bei Aquileja gewann er über seine Gegner einen entscheidenden Sieg, den er noch dadurch verherrlichte, daß er an den Kindern Arbogasts und Eugenius und an der geschlagenen Partei überhaupt Gnade und Barmherzigkeit übte und im übrigen dem Herrn der Heerschaaren die gebührende Ehre gab. Nur in Einem Punkte verfuhr der Sieger mit großer Strenge. Arbogast und Eugenius hatten nach Valentinians II. Ermordung zur Verstärkung ihrer Macht die Beschränkungen des Heidenthums zurückgenommen und demselben volle Freiheit gewährt. Dieß hatte zur Folge, daß Theodosius, welcher sich nach dem Tode Valentinians II. als den legitimen Herren des ganzen Reiches ansah, im November 392 noch vor dem Beginn des Kriegszuges wider die beiden Usurpatoren ein das Heidenthum vernichtendes Gesetz erließ. Jetzt nach dem raschen Sieg über Eugenius war die Zeit gekommen, dasselbe allerorten zur Geltung zu bringen. Als nun Theodosius nach Rom kam, konnten die heidnischen Familien des altrömischen Adels froh sein, daß der Sieger für die Begünstigung des Usurpators nicht ihr Leben, sondern nur die Abschwörung ihres Glaubens verlangte. So entsagten also ohne Widerstreben die edelsten Geschlechter wie das Volk dem Heidenthum, welches wenn es auch nicht auf einmal gänzlich verschwand, doch alle öffentliche Uebung verlor und im Oriente seinen totalen Zerfall mit reißender Schnelligkeit entgegeneilte. In dieser Weise hatte Theodosius I. nicht nur den Osten und Westen des Reiches wieder unter Einen Sceper vereinigt und durch seine treue Verbindung mit der Kirche sich auch der Ergebenheit des Volkes versichert. Dazu kam, daß auch das Alter des Kaisers, der noch nicht über 50 Jahre hinaus war zu den besten Erwartungen für die Zukunft berechtigte. Aber Gottes Wege sind so oft nicht unsere Wege! Schon vier Monate nach der Besiegung des Eugenius endete eine rasch verlaufende Wassersucht das Lebn eines Kaisers, der durch militärische Tüchtigkeit, durch das Glück seiner Kriege, durch unermüdete Ausdauer unter allen Mühen und Schwierigkeiten der Verhältnisse, durch häusliche Tugenden und — wenn man seinen Jähzorn abzieht — löbliche Regenteneigenschaften, endlich durch die eifrige Beschützung der Kirche so vielfach an Carl d. Gr. erinnert. Aber wie dieser so konnte auch jener die geistige Tüchtigkeit und Größe nicht auf seine Nachkommen vererben. Und konnte dieß dem Scharfblick des Theodosius selbst am wenigsten entgehen, so muß darin ohne Zweifel der Hauptgrund dafür gesucht werden, daß der Kaiser für die Zukunft seine Hauses und seines Reiches am besten dadurch zu sorgen vermeinte, wenn er dasselbe wieder in zwei Hälften theilte. So erhielt der ältere Sohn Honorius den Occident, der jüngere Arcadius den Orient. Wie aber das Weltreich Carls d. Gr. bald nach seinem Tode zerfiel, so ist auch das immensum imperii Corpus der römischen Cäsaren nach dieser Theilung des Theodosius nie wieder unter Einen Scepter vereinigt worden. [Allgayer.

Theodosius II., Enkel Theodosius d. Gr. stand beim Tode seines Vaters des oströmischen Kaisers Arcadius († im Mai 408 n. Chr.) im achten Jahre seines Lebens. Mußte das Morgenland demgemäß bis zur Volljährigkeit des Thronfolger unter vormundschaftliche Verwaltung fallen, so wäre diese Rolle zunächst dem abendländischen Kaiser zugefallen. Allein da Honorius sowohl durch die natürliche Schwäche seines Charakters wie durch die Unfälle seiner Regierung unfähig gemacht war, stellvertretend für Theodosius II. die Zügel des Orientes in die Hände zu

nehmen, so kam der unmündige Herr des Ostreiches zunächst unter die Leitung des Anthemius, welcher bisher Präfect des Orientes eine ebenso energische, tüchtige als treue Natur war, und nunmehr wie aus einer Reihe bedeutender Thaten und Anordnungen hervorgeht, die Reichsverwaltung mit Glück und Geschick bis zum J. 414 fortführte. Hieher gehört, daß die in Thracien eingefallenen Hunnen mit großem Verlust über die Donau zurückgeworfen und zur besten Abwehr künftiger Angriffe Constantinopel und die illyrischen Städte stark befestigt, auch die Erbauung einer Flottille auf der Donau vorbereitet wurde. Nicht minder stellte Anthemius die Verhältnisse Ostroms zu Persien wieder her, sorgte für die materiellen Bedürfnisse der Hauptstadt, leistete dem von Alarich in Ravenna hart bedrängten Honorius erfolgreichen Beistand und setzte sich in den Besitz der Zugänge, die aus dem Orient in den Occident führten. Im J. 414 kam Theodosius II. unter die vormundschaftliche Leitung seiner um zwei Jahre ältern Schwester Pulcheria. Mit zwei andern Schwestern hatte sie ihre Jungferschaft Gott geopfert, den Pallast in ein Kloster verwandelt und sich einem sehr einfachen durch Arbeit, Gebet und Fasten ausgefüllten Leben hingegeben. Aber bei aller Andacht vergaß Pulcheria der Fürsorge für die Angelegenheiten des Reiches um so weniger, als sie offenbar von allen Nachkommen Theodosius des Ersten am meisten von den Regenteneigenschaften des Großvaters geerbt hatte. Mit der Reichsverwaltung übernahm Pulcheria auch das Geschäft der Erziehung ihres Bruders, welcher manche löblichen Gaben besaß. Daher leitete die Regentin nicht ohne Glück die Entwicklung der religiösen Anlage des jungen Prinzen. Nicht minder zeigte derselbe auch für weltliche Wissenschaften, für die gymnastischen und die schönen Künste Sinn und ausdauernden Fleiß. Dagegen fehlten ihm von Hause aus die Gaben männlicher Einsicht und fester Kraft des Willens, also gerade diejenigen Eigenschaften, welche in der Reihe der Tugenden des Regenten obenan stehen müssen. So kam es, daß Theodosius II. sein Leben lang niemals eigentlich in den Stand geistiger Volljährigkeit eintrat, und daß seine bessern Eigenschaften: Mäßigkeit, Keuschheit und Sanftmuth keine tieferen Wirkungen zum Besten des Reiches zu üben vermochten. Was nun die nächsten Regierungsgrundsätze Pulcheria's betrifft, so trat sie vollkommen in die Fußstapfen des Großvaters ein, indem sie 416 zur gänzlichen Vernichtung des Heidenthums eine Verordnung ergehen ließ, durch welche die Bekenner des alten Götterglaubens von allen bürgerlichen und militärischen Aemtern ausgeschlossen wurden. Nach mehreren in ziemlicher Einförmigkeit hingegangenen Jahren der Regierung Theodosius II. brach im J. 421 ein Krieg gegen Persien aus, welcher schon 422 glücklich wieder beendigt wurde und dem Oströmischen Reiche nach dieser Seite hin Ruhe, den Christenverfolgungen in Persien aber ein Ende verschaffte. Dieser Sieg des Kaisers wurde auch poetisch verherrlicht durch Athenais, oder wie sie nach dem Empfang der hl. Taufe genannt wurde, Aelia Eudocia. Sie war die reizende und gebildete Tochter des atheniſchen Philosophen Leontius und machte auf Pulcheria, deren Unterstützung sie in einer Familiensache persönlich nachgesucht hatte, einen so gewinnenden Eindruck, daß sie von Theodosius II. auf den Rath seiner Schwester zur Gemahlin erwählt ward. Als bald darauf — 423 — Honorius der Kaiser des Westreiches starb, griff Johannes der erste Geheimschreiber am Hofe zu Ravenna nach der erledigten Krone. War dieß eine Usurpation und schien es anfänglich, als wenn der Gebieter des Ostreiches entschlossen wäre, auch das Abendland unter seinen Scepter zu vereinigen, so kehrte er doch bald zu dem Gedanken der weisen Politik zurück, sich mit dem Besitz des Orientes zu begnügen, und das dem Usurpator entrissene Westreich 425 an den unmündigen Valentinian III. zurückzugeben, welcher unter die Leitung seiner Mutter gestellt und mit Eudoxia der Tochter Theodosius II. verlobt wurde. Auch kirchliche Streitigkeiten fallen in die Regierungsperiode unseres Kaisers. Kaum war der Arianismus bezwungen, als durch weitere speculative Behandlung der Christologie im Schooß der orientalischen Kirche die Häresie des Nestorius ausbrach

und so bedeutende Bewegungen und Streitigkeiten hervorrief, daß die Rückwirkung auch auf die staatlichen Verhältnisse nicht ausbleiben konnte. Wie daher auf kaiserliche Berufung im J. 381 die allgemeine Synode von Constantinopel die Einheit der Kirche wieder hergestellt hatte, so griff der Oströmische Hof auch in diesem Falle zu dem Verfahren Theodosius I. zurück und berief 431 die dritte öcumenische Synode von Ephesus (s. d. A. Ephesus Bd. III. S. 607). Trotz aller bisherigen Edicte suchte das Heidenthum sein freilich von Jahr zu Jahr siecher und hinfälliger werdendes Leben noch immer zu fristen. Daher veranlaßte sowohl die politische Rücksicht als die persönliche Ueberzeugung Pulcheria's im Jahr 435 eine neue Verordnung, durch welche alle früheren Beschlüsse der Regierung gegen den Polytheismus bestätigt und befohlen wurde, die noch vorhandenen Tempel und Capellen der Heiden niederzureißen, was einzelne Aufstände von Juden und Heiden in mehreren Provinzen des Orientes zur Folge hatte. Die nächste Zeit warf einen kleinen Schimmer auf Theodosius II. und sein kaiserliches Haus. Als im J. 437 Eudoxia mit Valentinian III. vermählt wurde, trat dieser an jenen das westliche Illyricum ab. Auch knüpft sich an den Namen Theodosius II. die Ehre, daß die auf Befehl seiner Regierung im J. 435 begonnene, unter dem Titel Codex Theodosianus (s. d. A.) bekannte Sammlung aller seit Constantin d. Gr. erschienenen allgemeinen Edicte 438 vollendet, promulgirt und bald auch im Westreiche angenommen wurde. Wenige Jahre nachher — 444 — erfolgte der Sturz der Kaiserin Eudocia (s. d. A.). Der eigentliche Grund dieser Katastrophe scheint darin gesucht werden zu müssen, daß Eudocia nicht bloß die Gattin, sondern auch die Beherrscherin ihres Gemahles sein wollte und durch die dadurch rege gewordene Eifersucht Pulcheria's in eine Intrique verwickelt wurde, welche ihre Verbannung nach Palästina herbeiführte, wo sie ihr den Uebungen der Andacht und Werken der Barmherzigkeit geweihtes Leben im J. 460 beschloß. Mit dem Sturze Eudocia's schwand auch für ihren Gemahl fast alles Glück dahin. Einerseits vermochte er's nicht zu verhindern, daß der Vandale Geiserich dem Kaiser des Westreiches einen diesem ungünstigen Frieden abnöthigte, andererseits wurde Theodosius II. selbst von Feinden ringsum angefallen. Indeß gelang es dem Kaiser die von außenher drohenden Gefahren entweder durch die siegreichen Waffen seiner Feldherren oder durch baldige Friedensschlüsse wieder zu beschwören und durch die Erwerbung eines Theiles von Armenien sogar noch einigen Glanz auf die sinkende Größe seines Reiches zu werfen, desto drückender und herabwürdigender wurde dagegen sein Verhältniß zu den Hunnen. Nachdem die Oströmer an dieselben schon seit längerer Zeit jährlichen Tribut entrichtet hatten, erhöhten Attila und Bleda nach ihrer Thronbesteigung die Summe auf den doppelten Betrag der anfänglichen Leistung bis auf 700 Pfd. Goldes. Um freie Hand zum Angriffe auf scythische und teutsche Völkerschaften zu haben, gönnten die Hunnen dem byzantinischen Hofe nunmehr eine kurze und unsichere Ruhe. Als aber die beiden Herrscher des Ost- und Westreiches im J. 441 sich vereinigten, die Macht Geiserichs in Africa zu brechen, lähmte dieser den Bund derselben dadurch, daß er den Hunnenkönig bewog, einen Angriff gegen das Oströmische Reich zu wagen. Demgemäß bot Attila seine Schaaren auf, entriß den Oströmern die illyrischen Grenzfestungen und brachte durch furchtbare Verwüstungen des platten Landes und einer Menge von blühenden Städten so wie durch fortwährende Siege über die Feinde, den ganzen weiten Länderstrich vom Pontus Euxinus bis zum adriatischen Meere in seine Gewalt und demüthigte den Kaiser Theodosius II. so sehr, daß er ihm 446 nicht nur unter den schimpflichsten Bedingungen den Frieden dictiren konnte, sondern ihn auch nach dem Friedensschluß noch fortwährend in Athem und Brandschatzung erhielt. Man vergl. über das reiche Detail dieser Dinge Gibbon, übersetzt von Schreiter, Bd. 8. S. 158—205. Zu alle dem gesellte sich zwischen 343—48 auch noch eine Reihe fürchterlicher Landplagen, wie Hunger, Kälte, Pest, Ueberschwemmungen und Erdbeben. Und wie um den Kelch der Leiden gänzlich voll-

zu machen, brach auch noch eine neue Häresie, der Eutychianismus aus, welchem es gelang auf der Räubersynode zu Ephesus (s. d. A. Ephesus Bd. III. S. 610) einen temporären Triumph zu feiern, bis zwei Jahre später die Kirchenversammlung von Chalcedon den Sieg der orthodoxen Lehre wiederherstellte. Endlich drohte auch noch Attila wegen Tributverweigerung mit neuem Krieg, als Theodosius II. in einem Alter von 50 Jahren von dem erdrückenden Gefühle des vielgestaltigen Elendes erlöset wurde. Er starb an den Folgen eines Sturzes vom Pferde, nachdem er vorher noch den tüchtigen Marcianus zu seinem Nachfolger ernannt hatte. [Allgayer.]

Theodotion, s. Bibelübersetzungen.

Theodotus, s. Aloger und Antitrinitarier.

Theodulph von Orleans stammte nach Einigen aus Italien, weil Carl d. Gr. ihn von dort nach Gallien berufen, nach Mabillon u. A. aus Spanien, weil er den Ueberrest der Gothen in Spanien seine „Blutsverwandten" nenne. Bevor er nach Frankreich kam, hatte er eine Gemahlin, und von derselben eine Tochter Gisla, an welche das 4. Lied des 3. Buches seiner Gedichte als an die Gemahlin des Suavaricus, gerichtet ist. Doch beruht die Annahme dieser frühern Ehe Theodulphs nur auf den Worten dieses Gedichts: „Gisla, nimm, mit Gottes Gnade, an dieses ehrwürdige Geschenk, das dir dein Vater Theudulphus gibt. Denn ich habe dieses Psalterium für dich abschreiben lassen, das du in Gold und Silber strahlen siehst." Theodulph war erst Abt von Fleury, sodann zugleich Bischof von Orleans, als welcher er der Synode von Frankfurt — 794, anwohnte. Im J. 811 erscheint er als Zeuge in dem Testamente Carls d. Gr. Bei Ludwig dem Fr. stand er zuerst in Gunst. Er wurde aber, ob mit Recht oder Unrecht, ist schwer zu ermitteln, der Theilnahme an der Verschwörung Bernhards von Italien beschuldigt, sofort entsetzt und in harter Haft in einem Kloster zu Angers gehalten. Standhaft behauptete er aber seine Unschuld, und wurde — wohl 821 — in seine Würde wiedereingesetzt. Er starb aber, sei es auf dem Wege, sei es kurz nach seiner Ankunft in Orleans. Es hieß, daß diejenigen ihn vergiftet haben, welche während seiner Abwesenheit sich seiner Güter bemächtigt haben oder bemächtigen wollten. Die Zeitgenossen rühmen die Frömmigkeit, die hohe Gelehrsamkeit und Geisteskraft Theodulphs. Er war ohne Streit einer der tüchtigsten Bischöfe jener Zeit. Schriften: 1) Capitula ad presbyteros parochiae suae. — Capitel an die Priester seiner Diöcese. Baronius gab sie zuerst zum J. 835; Busäus zu Mainz 1602; Sirmond in seinen gallischen Synoden, T. II. p. 211, der sie in das J. 797 verlegt; Harduin in den Concilien, und Andere nach ihm heraus. Die (46) Capitel handeln von den Pflichten der Priester im Allgemeinen und Besondern. Diese sollen eingedenk sein ihrer Würde und Verantwortung: der Lesung und dem Gebete obliegen; die übrige Zeit der Handarbeit und leiblichen Ascese widmen. Sie sollen gehörig zur Synode kommen; sie sollen für die Bereitung des Brodes und Weines bei der hl. Messe Sorge tragen; die Frauen sollen unter der Messe nicht, des Opferns wegen, zum Altare treten; der Priester soll nie allein celebriren; in den Kirchen sollen nur heilige Sachen, nicht aber Korn, Heu u. dgl. aufbewahrt werden. Niemand soll ferner in den Kirchen begraben werden, außer etwa Priester, und ausgezeichnete Laien. In den Kirchen sollen lautes Reden und gewöhnliche Verrichtungen unterbleiben. Nur in den Kirchen soll die hl. Messe gefeiert werden. Frauen sollen mit Priestern nicht zusammenwohnen. Die Priester sollen Uebersättigung und die Wirthshäuser meiden; keine Einladungen annehmen, wenn nicht etwa von einem Familienvater, der sich mit den Seinigen an der Gegenwart des Geistlichen erbauen will. Die Priester sollen weder die Laien, noch die Cleriker anderer Kirchen in ihre Kirchen ziehen wollen; sie sollen nicht durch Geschenke sich um andere Pfründen bewerben; sie sollen den kranken Kindern aus andern Pfarreien die hl. Taufe spenden; sie sollen die hl. Gefäße nicht zu fremden Zwecken mißbrauchen. Ihre Verwandten können sie der Studien wegen in die (gelehrten) Schulen schicken. Sie sollen selbst

(Elementar=) Schulen halten, und darin die Kinder unentgeltlich unterrichten (cap. 1—20. die Cap. 19 und 20 stehen wörtlich in dem „Katholik“ von 1851. II. S. 22. „über die ersten Schulen in Teutschland“). Dann folgt (c. 21) eine gedrängte Anführung der Pflichten eines Christen. Alle Gläubigen sollen das Gebet des Herrn und den „Glauben“ auswendiglernen — 22; zum mindesten 2 Mal des Tages, Morgens und Abends, sollen sie beten — entweder das Vaterunser oder den Glauben, oder: „Gott, der du mich erschaffen, erbarme dich meiner;“ oder: „Gott, sei mir Sünder gnädig;“ sie sollen auch Gott danken für die täglichen Wohlthaten, der sie nach seinem Bilde zu schaffen, und über die vernunftlosen Thiere zu erheben sich würdigte. „Nachdem dieß geschehen, und nachdem sie Gott ihren Schöpfer allein angebetet haben, sollen sie die Heiligen anrufen, daß sie bei Gott für sie bitten mögen. Diejenigen, welche nahe bei der Kirche sind, sollen dieß in der Kirche thun; die andern an dem Orte, wo sie weilen. Den Sonntag sollen alle so feiern, daß neben dem Gebete, dem Besuche des Gottesdienstes, und der nothwendigen Sättigung des Leibes nichts Weiteres gethan werde. Am Samstage müssen alle Gläubigen mit Lichtern zur Kirche kommen, sei es zur Vigil, oder zum Officium des Morgens. Zur Messe müssen alle mit ihren Opfern erscheinen. Alle sollen die Fremden beherbergen, und keine Bezahlung verlangen. Meineid und falsches Zeugniß sollen die Gläubigen fliehen. Alle Priester sollen — 28 — das Volk unterweisen, und keiner sich entschuldigen, daß er keine Gabe der Rede habe. Beim Gebete sollen die Gläubigen „die Stirne mit dem Kreuzeszeichen waffnen, Hände und Augen zugleich mit dem Herzen erheben, und so Gott danken.“ Täglich sollen wir ein oder zweimal dem Herrn unsre Sünden bekennen. Dann sollen wir den Psalm 50, oder 24, oder 31, oder einen andern passenden Psalm beten. Bei der Beicht — 31 — muß man sich aller Sünden in Worten und in Gedanken anklagen. Es gibt aber 8 Todsünden: 1) Unmäßigkeit; 2) Unkeuschheit; 3) Verzagtheit; 4) Geiz; 5) Eitelkeit; 6) Neid; 7) Zorn; 8) Hoffarth. Die Beichtenden müssen genau befragt, und die Buße darnach bemessen werden. Sie sollen auch Gedankensünden beichten, und nach den 8 Hauptlastern gefragt werden. Man muß die Werke der Barmherzigkeit nicht bloß an andern, sondern auch an sich — auf geistige Weise — üben. Eltern und Kinder sollen sich geziemend gegen einander betragen. Die wahre Liebe — 34 — ruhe nicht in der äußern Gabe, sondern vor allem in der Liebe Gottes über alles, und des Nächsten, wie sich selbst. Die Kaufleute sollen — 35 — ihr Seelenheil nicht vergessen. Vor dem Anfang der Fasten müssen sich alle Gläubigen versöhnen, und sich gegenseitig vergeben. Die Fastenzeit muß — 37 — aufs strengste gehalten werden; Almosen sind damit — 38 — zu verbinden. Erst zur Vesperzeit darf Speise genommen werden. Eier, Käse und Fische sind Fastenspeisen. Jeden Sonntag der Fasten sollen die Gläubigen communiciren, ferner am Gründonnerstag, Charfreitag und Ostersonntag. Auch der eheliche Umgang soll in der Fastenzeit unterbleiben. Dasselbe soll geschehen überhaupt zur Zeit der Communion, welche die Gläubigen oft empfangen sollen. „Die Religiosen aber communiciren fast täglich.“ Privatmessen an den Sonntagen befreien nicht vom Besuche der Hochmesse. „Alle sollen am Sonntage zur Messe und Predigt in die Mutterkirche kommen, und vorher keine Mahlzeit zu sich nehmen“ (s. darüber „Neue Sion“ — vom 12. April 1853 „die öffentliche Messe“ — Aehrenlese aus Ungarn). Baluz in seinen „Miscellanea. t. II. 99 theilt 2) ein Capitulare Theodulphs an dieselben, ähnlichen Inhalts, mit. Theodulph's 3) Schrift de ordine baptismi“ haben wir unter dem Artikel „Sens“ angeführt. Es folgt 4) die Schrift „von dem hl. Geist, Zeugnisse der alten Väter, daß derselbe von dem Vater und von dem Sohne ausgehe,“ verfaßt auf Carls d. Gr. Wunsch und ihm gewidmet. Citirt werden in dieser Schrift: 1) Athanasius, 2) Cyrillus, 3) Hilarius, 4) Ambrosius, 5) Didymus, 6) Augustin, 7) Gregor, 8) Isidor, 9) Prosper, 10) Fulgentius, 11) Hormisda, 12) Leo, 13) Vigilius Afer, 14) Proclus, 15) Agnellus, 16) Cassiodor, 17) Prudentius,

deren Zeugnisse einfach aneinander gereiht werden. — An diese Schrift schließen sich 5) Bruchstücke einiger Reden. Den Schluß machen 6) Theodulphs „Gedichte“, welche in 6 Bücher eingetheilt sind. Das erste Buch besteht aus einem Gedichte — Paränese ad oder contra judices. Das 2. Buch enthält u. a. ein Lied auf das Fest der Palmen; und verschiedene Grabschriften ꝛc. Das 3. Buch enthält ein Gedicht an Carl d. Gr.; eine Grabschrift für Papst Hadrian I., ein Gedicht an Angilbert, an Gisla; an die Königin ꝛc. Im 4. und 5. Buche finden sich theilweise moralische Gedichte, z. B. über die 7 Laster, Ermahnung an die Bischöfe. Im 6. Buch stehen mehrere Gedichte über den Geiz, über die Heuchelei, über das nahe Weltende ꝛc. Theodulphs Gesammtwerke gab heraus Sirmond — 1646 — cf. Sirmondi opera varia — Paris 1696. T. II. 921—1128; und darnach Migne in der Patrologie. T. 105. S. 187—380 (1851). Vergl. hierzu die Art. Capitula episcoporum, Fleury (Kloster), Herard und Jonas Bischof von Orleans. [Gams.]

Theokratie, s. Theocratie.

Theologie. Unter Theologie verstehen wir theils mehr theils weniger als das Wort besagt; mehr inwiefern wir viele Disciplinen als theologische Disciplinen, d. h. als Theologie, bezeichnen, die es streng genommen in sofern nicht sind, als sie nicht geradezu von Gott und Göttlichem handeln, wie Kirchengeschichte, Archäologie, Exegese, Hermeneutik, Kirchenrecht, Liturgik u. s. w., Theologie aber nach dem Wortlaute eine Wissenschaft bezeichnet, die es mit Gott und Göttlichem zu thun hat (*θεολογία* = ratio sermoque de Deo); weniger inwiefern wir nicht jede wissenschaftliche Erkenntniß der Gegenstände, womit es die Theologie zu thun hat, selbst Gottes und des Göttlichen, sondern nur jene als Theologie anerkennen, welche auf bestimmte Auctorität gestützt vom Glauben ausgeht; wie z. B. die christliche Theologie das kirchliche Bewußtsein zur Unterlage hat und gerade als Theologie nur insofern gilt, als Letzteres der Fall ist. Wohl nennt man denjenigen Theil der Philosophie, der sich speciell mit Gott beschäftigt, auch Theologie und spricht in diesem Sinne von natürlicher Theologie, Theologia naturalis; allein solche philosophische Theologie gilt doch immer und mit Recht als philosophische Disciplin, und wenn von Theologie schlechthin und ohne nähere Bestimmung oder auch von bestimmter Theologie, z. B. christlicher, aber ohne näheren Beisatz die Rede ist, denkt man nicht an den theologischen Theil der Philosophie, sondern an jene Gotteserkenntniß (im engern oder weitern Sinn), die als eigene Wissenschaft neben der Philosophie besteht. Ein Blick in die Geschichte wird uns erklären, wie sich der so gestaltete Begriff der Theologie gebildet. Die Ausdrücke Theologe und Theologie sind griechischen Ursprungs (*θεολόγος*, *θεολογία*). Die Griechen haben Theologen in ausgezeichnetem Sinne jene alten Dichter genannt, welche das Werden der Welt als Werden der Götter, die Genesis des Kosmos als Theogonie dargestellt haben: Orpheus, Hesiod, Homer u. a. (S. Aristot. Metaph. I. 3; III. 4; XII. 6 u. 10; XIV. 4; Meteor. II. 1. Vgl. dazu Schwegler, Comment. zu Arist. Metaph., auch Hagenbach, Encycl. d. theol. W. S. 56 n. 1.) Im Gegensatz zu diesen Theologen wurden dann die spätern Philosophen, Thales, Anaximander, Anaximenes u. s. w., Naturforscher, Physiologen (*φυσιολόγοι*) genannt, weil sie dieselbe Genesis der Welt nicht als Theogonie, sondern, die Sache beim rechten Namen nennend, als Entwicklung und Gestaltung der Naturelemente darstellten. (Aristot. a. d. a. St.). Noch andere, namentlich Pherecydes und Epimenides (etwas älter als Thales) nennt Aristoteles halbe Theologen, *θεολόγοι μεμιγμένοι* (Metaph. XIV. 4), weil sie zwar das Werden der Welt gleich den Theologen als theogonischen Proceß darstellten, diesen Proceß aber nicht von Nacht, Chaos ꝛc., d. h. gestaltlosen Elementen, sondern von Zeus, Chronos und Chton d. h. von bereits gestalteten bestimmten Principien ausgehen ließen. Wohl hat man später dann auch einen Theil der Philosophie als Theologie bezeichnet,

denjenigen nämlich, der es vorzugsweise mit dem Absoluten, mit Gott zu thun hat; so nennt Aristoteles wiederholt die sonst sogen. erste Philosophie (die Metaphysik) d. h. die Wissenschaft der Principien als solcher theologische Philosophie, *φιλοσοφία θεολογική*, im Gegensatz zur *φιλοσοφία μαθηματική* und *φυσική* (Metaph. VI. 1. XI. 7.). Allein in ausgezeichnetem Sinne ist der Name Theologie denn doch jener alten Mythologie geblieben, die uns unter den Namen des Orpheus, Hesiod, Homer und einiger Anderer überliefert ist. — Bei den christlichen Gelehrten hieß anfänglich die gesammte christliche Wissenschaft oder das wissenschaftliche Bewußtsein der Christen Philosophie. So besonders bei Justin und Tatian. Man wollte damit das christliche Bewußtsein überhaupt als Weisheit bezeichnen und andeuten, die Christgläubigen stehen hinter den griechischen Philosophen nicht zurück. Da sich aber einerseits das christliche Erkenntnißprincip gar zu sehr von dem der griechischen Philosophie unterscheidet und andererseits dieser die Benennung nicht zu nehmen war, die sie seit Jahrhunderten getragen, so kam man von solcher Bezeichnung bald zurück, und bei Irenäus, Tertullian, Clemens und Origenes bildet die christliche Wissenschaft als Glaubenswissenschaft, *σοφία θεοδίδακτος*, einen scharfen Gegensatz gegen die Philosophie. Damit war bereits nahe gelegt, dieselbe Theologie zu nennen. Indeß geschah es nicht; man nannte vielmehr, dem durch Aristoteles zur Geltung gebrachten Sprachgebrauch gemäß, nur einzelne Theile derselben Theologie. Zunächst jenen, der von Gott überhaupt und ausschließlich handelt. So ist dem Athanasius und dem Gregor von Nazianz die Trinitätslehre Theologie. Im Gegensatz hiezu wurde dann die Lehre von der Schöpfung, Weltregierung 2c. Oeconomie genannt — ein Ausdruck indessen, der sich schon bei Tatian findet, wo jeder der drei göttlichen Personen eine eigene Oeconomie d. h. eine eigene Thätigkeit, sozusagen ein bestimmter Kreis von Functionen in Beziehung auf die Welt zugeschrieben wird. Vorzugsweise aber wurde dann weiter die Lehre von der Gottheit des Sohnes und des Geistes Theologie genannt. Man pflegte zu sagen *θεολογεῖν τὸν υἱὸν*, *θεολογεῖν τὸ πνεῦμα* d. h. den Sohn und den Geist für Gott erklären, als Gott anerkennen. In diesem Sinne findet sich das Wort *θεολογία* bei allen Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts, und mit Rücksicht hierauf wurden vorzugsweise der Apostel Johannes und Gregor von Nazianz als Theologen bezeichnet, weil sie die Gottheit des Sohnes am bestimmtesten gelehrt und dargethan haben. Im Gegensatz zu der so verstandenen *θεολογία* war dann *οἰκονομία* die Menschwerdung des Sohnes und das dadurch Bedingte oder die Lehre hievon. — Gegen den Schluß der patristischen Zeit jedoch finden wir bereits eine weitere Bedeutung mit dem Worte Theologie verbunden, indem als Theologie die gesammte Lehre der hl. Schrift bezeichnet wird. So bei Theodoret, Dionysius Areop., Maximus. Hiemit hatte der Begriff die wichtige Aenderung erfahren, daß nun Theologie nicht mehr nur eine Lehre über Gott, sondern auch von Gott herrührende Lehre bezeichnete. Ja bei dem hl. Augustinus erscheint Theologie dann und wann bereits als Religions- oder Glaubenswissenschaft überhaupt, also identisch mit doctrina christiana. So de trinit. XIV. 1. wo der Heilige sagt: „Scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. Illud autem sine dubio munus Theologiae proprium et officium est.“ Hier ist offenbar das Wort Theologie in derselben Bedeutung gebraucht, die wir damit verbinden. Für gewöhnlich jedoch hält Augustin den alten Sprachgebrauch fest, indem er als Theologie im Allgemeinen nur die specielle Lehre von Gott bezeichnet; so z. B. de civ. Dei VIII. 1. (. . theologia „quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem“). Vgl. hierüber Petav. theolog. dogm. Prolegom. c. 1. und Staudenmaier, Encyclop. d. theol. W. I. 26 ff. 2. A. Diese Beschränkung behielt der Begriff sofort durch das ganze Mittelalter. Es stunden einander gegenüber die weltliche und die geistliche Wissenschaft, scientia saecularis, besonders philosophia

und sacra doctrina. Letztere war nichts anderes als das, was wir unter Theologie verstehen, nur weniger Disciplinen umfassend, wurde aber im Ganzen nie Theologie genannt; diese Benennung war einem Theil der sacra doctrina, nämlich demjenigen vorbehalten, der speciell von Gott handelt — ganz ebenso wie Aristoteles einen Theil der Philosophie Theologie genannt hatte. Vgl. Abael. Introd. ad theol.; Hugo a S. Vict. in Dionys. Areop. hier. coel. lib. I.; institut. monast. I. 6 sq.; erudit. didasc. II. 3. III. 1 sq.; S. Thom. S. I. 1. art. 2. Erst nach Abschluß des Mittelalters wurde das, was bisher sacra doctrina geheißen hatte, Theologie genannt, wobei jedoch zu bemerken ist, daß ersterer Ausdruck noch im 17. Jahrhundert nicht ganz verdrängt gewesen. (Vgl. z. B. Tournely Praelect. de Deo et div. attrib. Disput. praevia.) Zugleich erfuhr aber jetzt auch der Begriff als solcher eine Veränderung; er empfing einen reichern Inhalt, seine Momente aber eine andere Stellung zu einander, als sie bisher eingenommen. Die sacra doctrina des Mittelalters hatte das umfaßt, was wir im allgemeinen Dogmatik und Moral nennen. Fürst Erste aber waren schon diese beiden Disciplinen im Ganzen nicht streng von einander unterschieden, ohnehin nicht geschieden, und fürs Zweite waren mehrere Disciplinen da und dort eingeschoben, die wir jetzt als eigene Disciplinen zu behandeln pflegen — Kirchenrecht, Liturgik, Pastoral. Diese Scheidung nun (Unterscheidung und Ausscheidung) begann am Schluß des Mittelalters sich zu vollziehen. Damit aber war eine zweifache Aenderung gesetzt. Erstens während in dem Mittelalter die Frage aufzuwerfen war und aufgeworfen wurde, ob die Theologie speculative (theoretische) oder practische Wissenschaft sei, konnte es jetzt entschieden heißen, sie sei theils theoretisch theils practisch; als theoretische Wissenschaft wurde die Dogmatik, als practische die Moral bezeichnet. Zweitens mußte in Betreff der oben genannten aus dem Systeme ausgeschiedenen Disciplinen Zweifel entstehen, ob sie als wahrhaft theologische Disciplinen, als Theile der eigentlichen Theologie oder vielmehr nur als Wissenschaften zu gelten haben, die die Theologie umgeben und berühren; und es kann niemanden entgehen, daß dieser Umstand von entscheidendem Einflusse auf die Behandlung und Gestaltung nicht bloß der genannten Disciplinen selbst, sondern der gesammten Theologie habe werden müssen. Dazu kam aber noch ein Weiteres: die Häresien des 16. Jahrhunderts veranlaßten die Ausbildung mehrerer Disciplinen, welche bisher theils weniger vollständig und gründlich theils gar nicht gepflegt worden waren. Vor allem machten die allseitigen Angriffe auf den Bestand, das Bewußtsein und das Leben der Kirche eine ebenso allseitige Vertheidigung nach außen nöthig, wodurch die Apologie einen Umfang und zugleich eine Abgeschlossenheit empfing, die sie weder in der patristischen noch in der scholastischen Zeit besessen hatte. Ja es stellte sich bald das Bedürfniß heraus, die *Principien* der Apologie eigens zu erörtern und so eine ganz neue Wissenschaft, die Apologetik, zu schaffen. Theils hierdurch bedingt, theils auch unabhängig davon machte sich gleichzeitig das Bedürfniß geltend, zunächst ein genaueres Verständniß der hl. Schrift zu gewinnen, als man bisher gehabt hatte und dann, was viel mehr besagen will, die Geschichte der Kirche zu erkennen und zu verstehen. Jenes war bedingt erstens durch Reform oder Vervollkommnung der Exegese, welche fortan sprachliche Interpretation zur Unterlage haben und durch historische und archäologische Kenntnisse unterstützt sein mußte, und ebendeßhalb zweitens durch Bildung einer ganz neuen Wissenschaft, der biblischen Kritik, einer Wissenschaft, die wir jetzt Einleitung in die hl. Schrift zu nennen pflegen. Auch jene Wissenschaft, welche die Geschichte der Kirche zur Erkenntniß und zum Verständniß zu bringen hatte, die sogen. Kirchengeschichte, war zu großem Theile, ja als Ganzes angesehen völlig neu zu schaffen. Dieß Bedürfniß historischer Kenntniß machte sich dann auch in den einzelnen Gebieten geltend. Die Dogmen, die Sätze der Moral und des Kirchenrechts sowie die Liturgie ließen sich vollständig nicht rechtfertigen, wenn man nicht auf die früheren Zeiten, bis auf den Ursprung zurückging und von da aus die allmählige Entstehung,

die Genesis des jetzt Bestehenden und Geltenden nachwies, Letzteres als naturgemäßes Product eines Kernes erscheinen ließ, der von Anfang an vorhanden gewesen. So entstunden nothwendig die Dogmengeschichte, die Geschichte des canonischen Rechts und die kirchliche Archäologie. Die so gebildeten theils reformirten theils neu entstandenen Wissenschaften, denen sich später auf ähnliche Weise noch weitere beigesellten, wie die Hermeneutik, Rubricistik, auch Homiletik, Katechetik 2c., nehmen zu dem Kern der Theologie, der Dogmatik und Moral, dieselbe Stellung ein als die zuerst besprochenen Disciplinen des Kirchenrechts, der Liturgik und der Pastoral; sie konnten einerseits gerade darum nicht eigentlich und ohne weiteres als theologische Disciplinen gelten, weil sie als eigene Wissenschaften gepflegt wurden; andererseits aber waren sie dennoch in die Reihe der theologischen Disciplinen zu stellen nicht nur, weil sie wenn auch nicht ausschließlich so doch vorzugsweise von Theologen allein cultivirt wurden, sondern noch mehr darum, weil sie sich durchaus auf den Kern der Theologie und so auf die Theologie im engern Sinn beziehen und ihre Bedeutung und ihren Werth aus und in dieser Beziehung allein haben. — Genau in dieser Gestalt treten sie denn auch auf bis in unsere Zeit herunter, indem sie einerseits nicht minder als die Dogmatik und die Moral Objecte des theologischen Studiums überhaupt sind, andererseits aber weder unter sich noch mit den genannten Hauptwissenschaften in engerem Zusammenhange stehen. Wohl konnte nicht unterbleiben, daß, nachdem einmal so viele theologischen Disciplinen gebildet waren, ein solcher Zusammenhang angestrebt werde, es konnte nicht fehlen, daß sich das Gemeinsame aller geltend mache. Aber dieser Zusammenhang ist längere Zeit ein rein äußerlicher, die Sache selbst kaum berührend. Man faßt die vielen und verschiedenen theologischen Disciplinen nur in der Absicht zusammen, um Regeln und Anleitungen zu deren Studium zu geben, um zu sagen, welche früher, welche später vorzunehmen, wie die eine und die andere zu tractiren sei u. dgl., also kurz um einen Studien- oder Lectionsplan anzufertigen. Derartige Werke nannte man Methodus oder Ratio studii theologici, Tractatus de studiis theologicis oder de modo docendi et discendi sacra, Institutionum theologicarum syntagma, Apparatus ad eruditionem theologicam, Introductio in theologiam universam etc., seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts Encyclopaedia, auch Encyclop. et methodologia theologica (Oberthür, Gmeiner, Wiest. 1786 ff.) Hier leuchtet zum ersten Male der Gedanke durch, daß fragliche Disciplinen die Theile eines einheitlichen Ganzen seien. In Wahrheit aber ist man noch weit davon entfernt, dieß wirklich zu begreifen und noch weiter davon, eine Encyclopädie zu construiren, in der die einzelnen theologischen Disciplinen die Stellung und den Werth organischer Glieder hätten. Die meisten der hieher gehörigen Schriften sind kaum der Mühe des Lesens werth. Ein vollständiges Verzeichniß derselben gibt Staudenmaier Encyclop. d. theol. W. I. 94 f. (wo indessen auch andere mit aufgeführt sind, die nicht hieher gehören, wie z. B. die loci theologici des M. Canus). Noch Dobmayer (Systema theologiae catholicae. Solisb. 1807) stellt der theologischen Encyclopädie keine andere Aufgabe, als eine Uebersicht der Materien zu geben, die das Object der theologischen Studien bilden. Diese Uebersicht muß dann aber freilich, um den Zweck zu erreichen, systematisch sein, und dieß ist sie dann, wenn die Theile der Theologie (und sie eben sind jene Materien) aus dem Begriff der Theologie abgeleitet werden. Hiernach muß man mehr als Dobmayer eigentlich geben will, nämlich eine Encyclopädie erwarten, die als einheitliche theologische Wissenschaft erscheinen und die einzelnen theologischen Disciplinen als organisch integrirende Glieder in sich fassen werde. Es wird auch in Wahrheit etwas Aehnliches gegeben, freilich wenig erschöpfend und befriedigend. Nachdem nämlich Dobmayer die Begriffe Theologie, natürliche, positive, christliche Theologie erörtert und zuletzt als katholische diejenige bezeichnet hat, welche die gesammte Lehre vom Reiche Gottes umfasse und die Aufgabe habe, die Wahrheit (Vernünftigkeit und Christlichkeit) der

katholischen Religion und Kirche darzuthun, sagt er: diese Theologie sei erstens theoretisch, inwiefern sie einfach Wissenschaft vom Reiche Gottes sei, und zweitens practisch, inwiefern sie den rechten Gebrauch lehre, den man von dieser Wissenschaft zu machen habe; und demgemäß gestaltet sich ihm die gesammte Theologie auf folgende Weise. I. Die theoretische Theologie (theologia doctrinalis) ist 1) allgemein, generalis, in wiefern sie von dem Reiche Gottes im Allgemeinen spricht (die sonst sogen. Prolegomena oder auch Apologetik oder allgemeine Dogmatik), 2) ins Einzelne gehend, specialis; und diese theol. specialis sodann ist a) Religiosistik, d. h. Lehre von der Religion, und zwar α) Dogmatik oder Theognosis, inwiefern sie es mit den theoretischen, und β) Moral oder Theonomia, inwiefern sie es mit den practischen Wahrheiten der katholischen Religion zu thun hat. Dabei ist zu bemerken, daß sowohl die Dogmatik als die Moral in dreifacher Gestalt erscheinen könne; jene als positive Dogmatik, als Polemik und als Symbolik, diese als Ethik, Mystik und Casuistik. b) Ecclesiastik, d. h. Lehre von dem äußerlichen Bestand des Reiches Gottes, und zwar α) Liturgik, inwiefern sie es mit dem kirchlichen Cultus, und β) Hierarchik, inwiefern sie es mit dem Kirchenregiment zu thun hat. II. Der zweite Haupttheil der Theologie ist die practische Theologie, theologia applicatrix, welche, wie bereits bemerkt, die Anwendung der theoretisch erkannten Wahrheit zu lehren hat. Diese practische Theologie aber ist 1) Ascetik, d. i. Anweisung zur Religiosität, und zwar a) Privatascetik, inwiefern sie zur Privatandacht, und b) öffentliche Ascetik, inwiefern sie zu öffentlicher Andacht anleitet, d. h. Regeln über die Verwaltung der Sacramente, die Meßfeier 2c. gibt (also Liturgik); 2) Pastoral, und zwar a) Didactik, b) Liturgik, c) Exemplarik. Damit ist die Theologie abgeschlossen. Nun gibt es aber noch etliche Wissenschaften, die in so enger Verbindung mit der Theologie stehen, daß sie als Hilfswissenschafen derselben, subsidia theologiae catholicae, zu bezeichnen und darum in den Studienkreis der Theologen aufzunehmen sind. Diese Hilfswissenschaften sind I. die biblischen Disciplinen, nämlich 1) Einleitung, d. i. Geschichte der hl. Schrift, 2) Kritik, d. i. Nachweis der Authentie, der Auctorität und der Integrität, 3) Hermeneutik, d. i. Anleitung zur Erklärung und wirkliche Erklärung der hl. Schrift. Stellt man die gesammte Lehre der hl. Schrift vom Reiche Gottes in ein Ganzes zusammen, so hat man eine biblische Theologie geschaffen, Theologia biblica. II. Die historischen Disciplinen, vorzugsweise die Religions- und Kirchengeschichte, welche dann noch als besondere Disciplinen in sich faßt die Patrologie und die Literärgeschichte, und die Synodologie und die Archäologie. Werden alle geschichtlichen Thatsachen, die das Reich Gottes betreffen, in ein Ganzes zusammen gestellt, so entsteht eine historische Theologie, Theologia historica. III. Die philosophischen Disciplinen. — Da wir hier nicht eine Kritik zu geben, sondern bloß zu zeigen haben, wie sich in neuerer Zeit die Encyclopädie der theologischen Wissenschaften gestaltet habe, wollen wir uns mit der Bemerkung begnügen, es seien die auffälligen und anstößigen Erscheinungen in vorliegender Construction, wie z. B. die dreimalige Einreihung der Liturgik (die von bemitleidenswerther Unsicherheit im Erkennen des kirchlichen Lebens zeugt), die Degradation der Kirchengeschichte zu einer Hilfswissenschaft (die gerade bei demjenigen am unbegreiflichsten sein muß, dem der Begriff des Reiches Gottes der Centralbegriff ist) u. v. a. vorzugsweise wo nicht allein dem überwiegenden Einfluß zuzuschreiben, den Dobmayer wie überall so auch hier dem Protestantismus auf sich gestattet hat. Diese Bemerkung konnten wir um so weniger unterdrücken, als sich derselbe fatale Einfluß auch in den folgenden Encyclopädien zwar nicht mehr in demselben Grade, aber doch immer noch geltend gemacht hat. — Die nächste der hieher gehörigen Arbeiten ist die „kurze Einleitung in das Studium der Theologie" von Drey (Tübingen 1819). Drey faßt die Theologie als intellectuelle Beschäftigung mit der Religion und definirt sie demgemäß als Construction des religiösen Glaubens durch ein Wissen. Demzufolge ist ihm die christliche Theologie eine solche

Construction des christlichen Glaubens, die katholische aber die Construction des christlich religiösen Glaubens durch ein Wissen auf der Basis der katholischen Kirche, in ihrem Geiste und mit dem Zwecke, mit diesem Wissen auf eine angemessene Weise in jener Kirche zu wirken nach der Absicht des Christenthums (§§ 38. 39. 45. 48. 55.). Hiernach gestaltet sich die Theologie zu historischer, wissenschaftlicher und practischer Theologie. Da nämlich das Christenthum nach Lehre und Geschichte etwas Gegebenes ist, so kann es zunächst nur und muß vor allem empirisch-historisch erkannt werden. Diese Erkenntniß nun ist historische Theologie; Drey nennt sie historische Propädeutik. Dieselbe umfaßt zweierlei, nämlich Erkenntniß der hl. Schrift und Erkenntniß der Kirchengeschichte, und zu der einen wie der andern kommt dann noch die Exegetik als eine Wissenschaft, welche die Erklärung sowohl der hl. Schrift als der Quellen der Kirchengeschichte lehrt. Das historisch Erkannte muß aber sofort auf seine Idee zurückgebracht oder das Historische in die Idee aufgelöst werden. Dieß ist Sache der wissenschaftlichen Theologie. Diese erkennt mithin nicht Anderes als die historische Theologie, sondern dasselbe nur in anderer Weise, eben wissenschaftlich als einheitlich organisches Ganzes. Die Grundidee des Christenthums aber ist die Idee vom Reiche Gottes. Diese Idee ferner hat zwei Seiten, eine ideale; dieß ist der göttliche Weltplan, ein Inbegriff von lauter Ideen; und eine reale; dieß ist die Kirche, wie sie als Wirklichkeit existirt. Demzufolge ist die wissenschaftliche Theologie 1) Lehrbegriff der christlichen Religion, dieser aber doppelt gestaltet: nach der theoretischen Seite als Dogmatik, nach der practischen als Moral; und 2) Theorie der christlichen Kirche (§§ 65—71). Diesen beiden wissenschaftlichen Disciplinen muß nun aber weiter eine dritte vorangehen, nämlich eine allgemeine wissenschaftliche Grundlegung. Diese kann selbstverständlich ihre Principien nicht aus der Theologie selbst, mithin nur aus der Philosophie nehmen und erscheint somit als Religionsphilosophie. Sie kann aber auch Apologetik genannt werden, weil sie das Christenthum gegen andere Religionsformen, insbesondere dessen Ursprung gegen den Naturalismus rechtfertigen muß (§ 72). So umfaßt also die wissenschaftliche Theologie drei Hauptdisciplinen. In den beiden genannten Theologien aber, der historischen und der wissenschaftlichen, ist die Theologie als solche abgeschlossen. Der T h e o l o g e aber hat noch mehr zu wissen, nämlich wie er von seinem Wissen Anwendung in der Kirche zu machen habe. Mithin ist die Anleitung hiezu als weitere Disciplin in den Kreis der theologischen Studien aufzunehmen. Dieselbe ist nun das, was man die practische Theologie nennt. Sie ist aber nicht Theologie, „weil sie nichts weiter von Gott und göttlichen Dingen lehrt“ (§§ 73. 74.). Allem diesem zufolge gestaltet sich das gesammte System folgendermaßen: I. Historische Propädeutik. 1) Bibelstudium, a) Erkenntniß der Bibel als solche, α) biblische Geschichte, β) biblischer Lehrbegriff; b) Exegetik, α) Geschichte der biblischen Urkunden, β) biblische Kritik, γ) biblische Philologie, δ) Hermeneutik. 2) Historische Theologie im engern Sinn, a) die Erkenntniß der Geschichte als solche, α) Aeußere Geschichte des Christenthums, β) Innere Geschichte des Christenthums, nämlich erstens Geschichte des Lehrbegriffs (Dogmengeschichte), zweitens Geschichte des allgemeinen kirchlichen Lebens, b) Erkenntniß der Quellen der Kirchengeschichte. II. Wissenschaftliche Theologie, 1) Grundlegung (Philosophische Construction des Wesens des Christenthums, Religionsphilosophie), a) Apologetik, b) Polemik. 2) Specielle Wissenschaft, a) System des christlichen Lehrbegriffs, α) Dogmatik, β) Moral; b) System der Kirche, α) das Symbolum, β) der Cultus, γ) die Verfassung der Kirche. III. Practische (sogenannte) Theologie, 1) Anleitung zum Kirchenregiment, 2) Anleitung zur Kirchenverwaltung oder zum Kirchendienst, Katechetik und Homiletik, b) Liturgik und c) Pastoral. Auch hier ist Einfluß von Seite protestantischer Anschauung (namentlich Schleiermachers: Kurze Darstellung des theolog. Studiums. Berlin 1811) nicht zu verkennen. Aber die katholische Grundanschauung des Verfassers war gesund und stark genug, denselben

größtentheils unschädlich zu machen. Solchem Einfluß ist es z. B. zuzuschreiben, daß die historische Theologie als Propädeutik bezeichnet wird. Wenn sie dann aber in Wahrheit nicht als Propädeutik, sondern als eigentliche Theologie behandelt und ihr Inhalt als identisch mit dem Inhalt der wissenschaftlichen Theologie erklärt wird, so sehen wir darin den ächt katholischen Gedanken zur Geltung gebracht, daß nichts anderes den Inhalt der Geschichte bilde, als derselbe christliche Geist, der an sich in der Dogmatik (und Moral) erkannt wird. Schleiermacher hatte biblische Theologie und Kirchengeschichte einerseits und Dogmatik andererseits unterschieden wie Erkenntniß eines einmal Gewesenen und eines gerade gegenwärtig Geltenden. So hat es Drey nicht gemeint. Ebenso verhält es sich mit der Stellung und Bedeutung, welche Drey der practischen Theologie gegeben hat. Bei den Protestanten kann dieser Theil der Theologie nichts anderes sein, als eine Anweisung, Anleitung zu einer Fertigkeit, Kunstfertigkeit oder wie man's nennen will, denn da sie keine Kirche haben, mit deren Geist und Verfassung die Verwaltung im Einzelnen wie im Ganzen (als Kirchendienst wie als Kirchenregiment) von selbst gegeben wäre, so bleibt nichts übrig, als daß die Theologen ihre Meinung darüber äußern, angeben, was sie in dieser Beziehung für das geeignetste halten ꝛc. und damit haben wir dann eine Anleitung in bezeichneter Weise, und diese ist nun freilich nichts weniger als Theologie. In der katholischen Kirche verhält es sich ganz anders. Da ist ein für allemal festgestellt, wie die Kirche zu regieren und im Einzelnen zu verwalten sei; es müssen die Thätigkeiten durchweg Ausdruck des in der Kirche waltenden christlichen Geistes sein gleich der Verfassung der Kirche und dieser entsprechend; und Sache des Theologen ist nun nicht Anleitungen zu geben, Meinungen zu äußern, sondern das objective Feststehende zu begreifen und sofort zu erkennen und anzugeben, wie die Glieder der Hierarchie beschaffen sein und handeln müssen, um, Jeder an seiner Stelle und in seiner Art, getreues Abbild des Gottmenschen zu sein. Solche Erkenntniß aber ist, wie von selbst einleuchtet, Theologie im eigentlichsten und vollsten Sinn des Wortes; ihr Gegenstand ist nichts anderes, als der für die Menschen seiende und in den Menschen wirkende göttliche Geist. In Wahrheit hat auch Drey dieses vollkommen erkannt, was man nicht nur schon daraus ersieht, was er in der sogenannten practischen Theologie vorbringt, sondern besonders daraus, daß er der „wissenschaftlichen Theologie" ein „System der Kirche" als zweiten Theil einfügt. Dieses „System der Kirche" was ist es anders, als die practische Theologie? — vorausgesetzt nämlich, daß es wissenschaftliche Ausbildung empfange. Schleiermacher hat aus der am gleichen Orte vorkommenden Erkenntniß der Kirche nichts anderes zu machen gewußt als eine Statistik. Davon ist Drey weit entfernt; ihm ist sie die Erkenntniß einer lebendigen Wirklichkeit und zwar einer Wirklichkeit, die nichts anderes ist, als der lebende Leib Christi; der fortlebende und fortwirkende Christus; also wie gesagt nichts anderes als die practische Theologie, diese nun aber als wahrhaftige Theologie. Mithin hat er den Einfluß, den er dem Protestantismus gestattet hatte, in der Ausführung selbst außer Wirkung gesetzt. Hätte er aber denselben von vornherein fern gehalten, so wäre ihm entweder die „practische Theologie" als eine nichttheologische Disciplin weggefallen, indem sich das „System der Kirche" zu einer practischen Theologie und zwar von selbst mit dem Charakter einer theologischen Disciplin ausgebildet hätte, oder das „System der Kirche" wäre mit seinem Inhalt in die practische Theologie eingegangen, wodurch dann diese wiederum von selbst zu einer wahrhaft theologischen Disciplin geworden wäre. Dieselbe Bewandtniß hat es endlich damit, daß Apologetik und Polemik als philosophische Construction des Wesens des Christenthums bezeichnet wurden. Schleiermacher hatte diesen Theil der Theologie philosophische Theologie genannt; dadurch hat sich, scheint es, Drey zu genannter Bezeichnung verleiten lassen. In Wahrheit aber ist seine Behandlung des Gegenstandes, und zwar nicht nur in dem spätern berühmten Werk der Apologetik, sondern auch schon

in der Einleitung nicht mehr philosophisch und nicht weniger historisch als irgend eine andere theologische Disciplin. Mit Recht. Die Begriffe, um die es sich in fraglicher Wissenschaft handelt, sind: Religion, Offenbarung, Christenthum, Kirche, hl. Schrift und Tradition rc. Darüber kann nun ein Protestant denken und sagen, was er will. Ein Katholik dagegen hat sich an die Wirklichkeit zu halten, das Wirkliche als das Vernünftige zu begreifen, und mithin zunächst historisch zu verfahren. Indem dann aber die Wirklichkeit eben begriffen, als das Vernünftige erkannt wird, nimmt die Wissenschaft von selbst den Charakter einer philosophischen an — so gut als jede wahre Wissenschaft. Aber ebendeßhalb darf man katholischerseits die Apologetik nicht als philosophische Theologie im Gegensatz zu den übrigen theologischen Disciplinen bezeichnen. — Nach Drey kommt Klee in Betracht (Encyclopädie der Theologie. Mainz 1832). Obgleich an wissenschaftlicher Tüchtigkeit sowohl im Materiellen als im Formellen weit hinter Drey zurückstehend hat dennoch Klee Bedeutendes beigetragen, der Theologie jene Ausbildung und jene Gestalt zu geben, die sie haben muß, um entsprechender Ausdruck ihres Wesens zu sein. Auch Klee faßt die Theologie als Wissenschaft der Religion, die Religion aber als Verhältniß zwischen Gott und Mensch. Demgemäß würde die Theologie im Allgemeinen theils theoretische theils practische Theologie sein, das eine aber wie das andere nicht ausschließlich, nur vorherrschend; die theoretische würde mehr das Erste in jenem Verhältniß (Wechselrapport), nämlich Gott, was er an sich ist und für den Menschen sein will, die practische aber mehr das Zweite, nämlich den Menschen, was derselbe für Gott sein soll und kann, betrachten (§ 29). Genauer bestimmt aber ist die Theologie als Religionswissenschaft 1) „dogmatische Theologie — Erfassung und Darstellung des Göttlichen als Idee in der Form des Begriffs in seiner Reinheit und Absolutheit; 2) ethische Theologie — Erfassung des Göttlichen als ein in uns zu Verwirklichendes, in unserm Leben Darzustellendes; 3) liturgische Theologie — Erfassung des Göttlichen in seinem Bilde und Zeichen, worin Gott es dargestellt und befaßt hat und worin der vom Göttlichen ergriffene Menschen= näher Kirchen=Geist sich dasselbe gefaßt und gefestigt hat; 4) historische Theologie — Erfassung des Göttlichen in seinem Leben in der Zeit" (§ 30). Zur Erläuterung ist dieser Uebersicht beizufügen: erstens die Dogmatik kann verschieden behandelt und dann, je nachdem sie behandelt wird, thelisch, polemisch, biblisch, symbolisch, patristisch, synodisch und speculativ genannt werden. Zweitens die ethische Theologie faßt zwei Disciplinen in sich, „a) die eigentliche Ethik (deren Object der einzelne Mensch ist), b) die Ecclesiastik (deren Object die Kirche als ethischer Verein ist). Diese Ecclesiastik ist dann wiederum α) Kirchenrecht, β) Pastoral. Drittens die liturgische Theologie kann füglich auch Symbolik genannt werden, inwiefern jene Zeichen und Bilder, welche deren Object sind, Symbole heißen (s. d. Art. Symbolik). Viertens die historische Theologie ist a) biblische Theologie — Erfassung des Göttlichen in den hl. Schriften als den göttlichen Urkunden seiner Vorgeschichte und seiner ersten Gründungsgeschichte, und b) schlechthin sogen. historische Theologie — Erfassung des Göttlichen in der Religions= und Kirchengeschichte als seinem Entwicklungsgange in dem Geiste, Gemüthe und Leben des Menschengeschlechtes" (§ 36). Patrologie, theolog. Literärgeschichte, Synodologie, Archäologie sind nur die Darstellung einzelner Seiten oder Momente des Einen historischen Lebens der Kirche (§ 95). Diesen eigentlich theologischen Disciplinen haben nun aber einige Disciplinen voranzugehen, die als theologische Vorwissenschaften zu bezeichnen sind (§ 32). Dieselben sind 1) die Philosophie; 2) die Bibliologie, d. i. a) biblische Geschichte, welche über Ursprung und Sammlung der hl. Bücher und über die Schicksale des Textes berichtet, und b) biblische Kritik, welche die Aechtheit, die Unverfälschtheit und die historische Glaubwürdigkeit der hl. Schrift erörtert. (Also die sonst sogen. Einleitung); 3) die Pistik und 4) die Ecclesiastik. Die beiden zuletzt genannten Disciplinen sind nichts anderes

als was man sonst Apologetik, Polemik, demonstratio evangelica und demonstratio catholica, seit neuerer Zeit auch generelle Dogmatik genannt hat. Klee selbst hat sie in der Encyclopädie als Generaltheologie, auch Fundamentaltheologie, in der ausführlichen Dogmatik aber (in 3 Bdn.) als Generaldogmatik bezeichnet. Ueberblicken wir nun vorliegendes System, so glauben wir ohne Bedenken das Urtheil aussprechen zu dürfen, es habe Klee die Sache vollkommen verstanden, das Wesen der kathol. Theologie begriffen und Bedeutendes zur Construction einer Wissenschaft beigetragen, wie sie gestaltet sein muß, um als Verwirklichung jener Idee zu gelten; die verschiedenen theologischen Disciplinen erscheinen wenigstens als wahrhaft theologische Disciplinen, weil als Wissenschaften eines und desselben Göttlichen oder einer und derselben Religion; ein und dieselbe Wirklichkeit wird auf verschiedene Weise erkannt, weil sie auf verschiedene Weise existirt. Um so unerklärlicher aber ist der Fehler, den Klee in Betreff der „Vorwissenschaften" begangen hat. Es wäre mehreres darüber zu bemerken; wir begnügen uns einen Punct hervorzuheben. Wie kann man die Apologetik (Pistik und Ecclesiastik) als Vordisciplin gleich der Philosophie behandeln! Diese Wissenschaft, namentlich deren zweiter Theil, die Ecclesiastik, hat Wahrheiten zu behandeln, die nicht anders als aus der Mitte der Dogmatik heraus, nicht einer sogen. generellen, sondern der speciellen Dogmatik, zu begreifen sind. Oder wie will man denn von der Kirche etwas wissen ohne Christus und dessen Werk zu erkennen! Wer über die Kirche anders spricht als auf Grund des Dogma von Christus und gründlicher Erkenntniß dieses Dogma, kann nicht anders als leere Gerede machen. Will die Apologetik wirklich als Vordisciplin gestaltet werden, so ist sie ein ganz verfehltes Unternehmen, das besser unterbliebe; will sie wahre und gründliche Erkenntniß ihres Gegenstandes, namentlich der Kirche geben, so hat sie die specielle Dogmatik vorauszusetzen, darf also nicht Vorwissenschaft sein wollen. In diesem Puncte hat sich auch Klee von jenem Rationalismus, irre führen lassen, der von dem Protestantismus in die Kirche herüber gedrungen war und sich mehr oder weniger aller Geister bemächtigt hatte. — Bald nach Klee veröffentlichte Staudenmaier eine Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (Mainz 1834), die höchst einfach folgendermaßen construirt ist. I. Speculative Theologie. Dieselbe umfaßt 1) eine Theorie der Religion und Offenbarung (die alte Apologetik), und diese wiederum stellt dar a) die Entwicklung des Gottesbewußtseins und der Offenbarung in ihrem ursprünglichen und nothwendigen Verhältnisse, b) die Religion und Religionsgeschichte außerhalb der Offenbarung (Religionsphilosophie im engern Sinn) und c) die Offenbarung und deren Geschichte. Die Darstellung der Offenbarung und der Offenbarungsgeschichte vollzieht sich in zwei Acten. Zuerst handelt es sich um die Offenbarung als solche und dieselbe ist zunächst an sich, und sodann in ihrem geschichtlichen Verlauf im A. und N. Testamente zu erkennen; sodann zweitens um die Fortleitung und Erhaltung der christlichen Offenbarung in ihrer ursprünglichen Wahrheit und Reinheit und um die Art und Weise, wie sie nach ihren Quellen ausgelegt wird; und dieß gibt nun zwei Reihen von Wissenschaften, nämlich α) die Lehre von Schrift, Tradition, Kirche und Canon, und β) die bibl. Kritik und Exegetik (Hermeneutik, Exegese und bibl. Theologie); 2) die Dogmatik als wissenschaftliche organische Verbindung der christlichen Dogmen unter einander und zu einem Ganzen, d. h. der christliche Lehrbegriff, der sich in der Kirche und durch sie verwirklicht; 3) die Moral als Wissenschaft des christlichen Lebens, d. h. eine Wissenschaft, deren Aufgabe ist, darzustellen, wie die Wahrheit des Christenthums durch den Willen übergehe in das wirkliche Leben, oder wie das Leben der Menschheit durch Christus ein Leben in der Wahrheit werde. II. Practische Theologie. Dieselbe hat jene Thätigkeit der Kirche zum Gegenstande, deren unmittelbarer Zweck Verwirklichung der christlichen Wahrheit unter den Menschen ist, hat also zum Gegenstand die Kirche selbst, in wiefern dieselbe als solche für die Menschen thätig ist. Diese Thätigkeit der Kirche ist nun eine doppelte,

nämlich lehren und regieren; mithin zerfällt die practische Theologie in zwei Theile. 1) Der erste ist die Lehre von dem Kirchendienst und umfaßt a) die Darstellung der Unterrichtsthätigkeit der Kirche, Katechetik und Homiletik, und b) die Darstellung der Vollziehung oder Verwirklichung der göttlichen Wahrheit in Cult und Zucht: Liturgik und Pädagogik. 2) Der zweite Theil ist die Lehre von dem Kirchenregiment — die Wissenschaft des Kirchenrechts. III. Historische Theologie. Diese ist die geschichtliche Darstellung der Entwicklung und Entfaltung des christlichen Geistes im Erkennen und Leben; mit andern Worten, die wissenschaftliche Erkenntniß des christlichen Geistes, wie er sich entwickelt und durch Entwicklung in der Welt verwirklicht und so Gegenstand der Geschichte ist oder eine Geschichte hat. Was sich aber so entwickelt, ist erstens der Lehrbegriff, zweitens die Liturgie und drittens das kirchliche Leben überhaupt. Mithin empfängt die historische Theologie drei Theile: 1) die Dogmengeschichte, 2) die Archäologie (Darstellung des Fließenden am liturgischen) und 3) die Kirchengeschichte. — Indem wir über das Wissenschaftliche dieser Construction keinerlei Bemerkung machen und ausschließlich die Sache als solche in das Auge fassen, kann uns nicht entgehen, es sei jetzt endlich erreicht, was seit langem angestrebt worden: Erkenntniß und Würdigung sämmtlicher theologischen Disciplinen als wirklich theologischer Disciplinen. Der Gang der Sache liegt klar vor uns. Die Eine Theologie hat sich dem Bedürfniß mehrseitiger Erkenntniß gemäß in mehr und mehr einzelne Disciplinen auseinander gelegt. Diese haben sich dann in dem Maße, als sie abgesonderte Ausbildung empfingen, von dem Einen Körper abgelöst; und in dem Maße wiederum als dieß geschah, war es schwer sie als die integrirenden Theile eben jenes Einen Ganzen zu begreifen, d. h. in den einheitlichen Körper zurückzubringen, aus dem sie herausgewachsen. So ist geschehen, was nicht ausbleiben konnte: es haben einzelne dieser Disciplinen, hier mehr dort weniger, die Stellung und den Werth von Vordisciplinen, Hilfswissenschaften, Beiwerk verschiedener Art empfangen, d. h. den Werth theologischer Disciplinen verloren. Dieß hat nun ein Ende; und dieser Mangelhaftigkeit der katholischen Theologie ein Ende gesetzt zu haben gehört vorzugsweise zu den Verdiensten der Staudenmaier'schen Encyclopädie. Wir wollen damit nicht sagen, daß die Ausbildung der Gesammttheologie, d. h. die Construction der theologischen Encyclopädie gänzlich vollendet und ein weiterer Fortschritt nicht möglich sei. Aber bis jetzt hat solcher Fortschritt nicht stattgefunden. Im Gegentheil haben Neuere, die eine Construction der gesammten theologischen Wissenschaft versuchten, entschieden Rückschritte gethan. So Schwetz, welcher (Theologia generalis. Viennae 1849) wieder das ganze große Gebiet der Theologie, dessen Gegenstand die Geschichte ist, in die scientiae theologiae subsidiariae eingereiht hat, und Bulsano, welcher (Institutiones theologiae dogmat. Oenip. 1852) fast ganz zu den Anschauungen und der Behandlung Dobmayers zurückgekehrt ist. — Indessen halten wir nicht für nöthig, weiter hierauf einzugehen. Es sei uns erlaubt, die Erörterung durch Vorlegung unserer eigenen Anschauung zum Abschluß zu bringen. Die katholische Theologie ist eine Wissenschaft, welche die Bestimmung hat, die katholische Religion zu erkennen, als wohlbegründet und als vernünftig zu erweisen und so zu rechtfertigen. An jener Religion ist (wie an jeder Religion) dreierlei zu unterscheiden: 1) das zu Grunde liegende Bewußtsein (das religiöse Bewußtsein als solches); dasselbe ist nothwendig Gottes- und Weltbewußtsein zugleich, kann aber insofern als Gottesbewußtsein schlechthin bezeichnet werden, als erstens das Weltbewußtsein von dem Gottesbewußtsein abhängig und zweitens das ganze durch Gott selbst oder wenn man lieber will nicht ohne Gott gebildet ist; 2) die Aeußerung dieses Bewußtseins in dem kirchlichen Leben oder in der Kirche als solcher, wie sie als lebendige Wirklichkeit existirt; 3) die Bethätigung desselben in dem Leben überhaupt, in allem Handeln und Schaffen, in dem sog. sittlichen Verhalten. Das Erste kann man das Theoretische, das Zweite das Kirchliche, das Dritte endlich das Practische der

Religion nennen. Demzufolge hat die katholische Theologie drei Objecte oder vielmehr ein Object in drei Gestalten und zerfällt mithin in drei Theile, ist nämlich die Erkenntniß 1) des christlichen Gottesbewußtseins oder des Glaubens als solchen, 2) des kirchlichen Lebens, 3) des sittlichen oder auch wenn man will des weltlichen Lebens der Christen (entsprechend dem, daß sich die Rechtfertigung in drei Momenten vollzieht: in Glauben, Religiosität und Sittlichkeit). Würden wir genöthigt, diesen drei Theilen der Theologie bestimmte Namen zu geben, so befänden wir uns in Verlegenheit; wir könnten den ersten theoretische, den zweiten kirchliche, den dritten practische Theologie nennen; allein diese Benennungen wären wenig angemessen und mehr geeignet Verwirrung zu erzeugen als der Bestimmtheit der Begriffe zu entsprechen. Das Beispiel der Vorgänger aber ist mehr geeignet von derartigen kurzen Bezeichnungen abzuschrecken als dieselben zu empfehlen. Bleiben wir also bei der angegebenen Bezeichnung stehen. I. Die Erkenntniß des Bewußtseins oder des Glaubens als solchen (des Theoretischen der katholischen Religion) umfaßt zwei Momente: 1) Erkenntniß und Rechtfertigung des Formellen, d. h. der Art und Weise, wie jenes Bewußtsein entsteht. Diese Erkenntniß ist nichts anderes als eine Erkenntnißtheorie. 2) Erkenntniß des Materiellen. Diese Erkenntniß vollzieht sich a) durch Feststellung des Thatsächlichen und b) durch den Begriff des Wesens der Sache. Das christliche Gottesbewußtsein beruht nämlich auf Thatsachen oder auf der Annahme solcher. Folglich ist die in ihm liegende Erkenntniß wahre Erkenntniß oder Erkenntniß der Wahrheit nur dann, wenn die darin vorausgesetzten Thatsachen wirklich sind oder gewesen sind. Worauf es demnach vor allem ankommt, ist daß die Wirklichkeit fraglicher Thatsachen constatirt werde. Die nächste und unmittelbar gewisse Thatsache ist das Dasein der Kirche. Mithin scheint hier der Ausgangspunct der historischen Forschung zu liegen. Allein die Kirche, wie sie da ist, weist factisch und doctrinär auf eine andere Thatsache als ersten und eigentlichen Stützpunct des christlichen Gottesbewußtseins zurück, auf die Menschwerdung und das Restitutionswerk Christi oder kurz auf die göttliche Offenbarung in Christo (im weiteren Sinne genommen, wornach nicht ein bloß intellectueller Act darunter verstanden wird). Mithin wäre diese Thatsache das nächste Object der historischen Forschung der Theologie; es fragt sich 1) ist die Thatsache als solche wirklich, und 2) enthält sie wirklich das, was im kirchlichen Bewußtsein angenommen ist? Auf die erste dieser Fragen gibt die neutestamentliche Kritik oder Einleitung, auf die zweite die neutestamentliche Exegese Antwort; jene als äußerlich historische Prüfung, diese als Verständniß der Zeugnisse, welche die ersten Glieder der Kirche als Augenzeugen fraglicher Thatsache für das Wirklichsein derselben abgelegt haben. Wenn aber die Thatsache wirklich ist und wenn sie das ist, als was sie im kirchlichen Bewußtsein geglaubt wird, dann müssen sich Andeutungen derselben schon vor ihrem Eintreffen in der Weltgeschichte finden. Diesen Andeutungen hat die Theologie nachzugehen, hat also die Weltgeschichte vom Anfang bis auf Christus zu verfolgen, um die darin vorbereitete Offenbarung Gottes in Christo zu erkennen; und zwar muß, wie leicht zu sehen, diese Erkenntniß der eben genannten neutestamentlichen vorausgehen, so daß in Wahrheit mit ihr der Anfang zu machen ist. Dieselbe ist nun 1) Erkenntniß des Heidenthums, des heidnischen Gottesbewußtseins, wie es sich äußert im staatlichen Leben, in der Religion und Philosophie. Genauer zu sprechen ist diese Erkenntniß Erkenntniß der durch Christus vollzogenen Restitution, wie sie sich als werdende im Heidenthume darstellt. 2) Des Judenthums, des jüdischen Gottesbewußtseins, wie es durch unmittelbar göttliche Offenbarung erzeugt und gebildet wurde; genauer der christlichen Restitution, wie sie sich als werdende im Judenthume darstellt. Letztere Erkenntniß nun wird gewonnen durch die alttestamentliche Kritik oder Einleitung und die alttestamentliche Exegese. Es muß von selbst einleuchten, daß die genannte doppelte Erkenntniß, worin die Menschwerdung und was unmittelbar damit verbunden ist, in ihrer Genesis, gleichsam als wirklich vor ihrem

Wirklichsein erkannt wird, das im N. T. enthaltene Zeugniß nicht etwa nur zu bestätigen, sondern auch zu vollem Verständnisse zu bringen vorzüglich geeignet sei. Wenn aber das genannte Zeugniß wirklich wahr, wenn also fragliche Thatsache eine Wirklichkeit ist, dann muß und wird sie sich als solche erweisen auch in der ihr folgenden Zeit. In der Kirche, auf die wir zuerst gewiesen waren, und in ihrer Geschichte ist es, daß sich die in Christo seiende Offenbarung Gottes (Christus und dessen Restitutionswerk) als Wirklichkeit erweisen muß und wird, wenn sie es wirklich ist. Dieß zu erkennen ist Sache der Kirchengeschichte oder vielmehr der gesammten nachchristlichen Geschichte, deren Kern die Kirchengeschichte ist. Mit der Kirchengeschichte schließt sich die historische Forschung oder die Erkenntniß des Historischen am christlichen Glaubensbewußtsein ab. Dieselbe vollzieht sich demnach in drei Momenten, ist nämlich: 1) Erkenntniß der vorchristlichen Geschichte, 2) Erkenntniß der neutestamentlichen Schriften, und 3) Erkenntniß der Kirchengeschichte. Diese dreifache Erkenntniß aber schließt dasjenige vollständig in sich, was die sog. Apologetik zu enthalten pflegt, so daß eine Apologie des Christenthums, nach dem gangbaren Begriff, nicht über sie hinauszugreifen brauchte. Demgemäß könnte sie auch, wenn es um Namen zu thun wäre, Apolegetik genannt werden. Apologie des Christenthums nämlich ist Vertheidigung des Christenthums nach außen, gegen Heiden, Juden und Häretiker. Der von Außen kommende Angriff enthält zwei Momente; 1) das Geltendmachen einer dem Christenthum entgegenstehenden Wirklichkeit und 2) Einreden, die von dieser Wirklichkeit oder von den in ihr liegenden Begriffen aus, also von einem außer dem Christenthum liegenden Standpunct ausgemacht werden. Die Vertheidigung muß nun natürlich vermittelst solcher Begriffe geschehen, welche den auf jenem Standpunct Stehenden verständlich sind. Verständlich aber sind ihnen 1) ihre eigene Wirklichkeit, 2) die aus derselben gezogenen und gegen das Christenthum gewandten Begriffe, und 3) das Christenthum selbst, so weit es historische Wirklichkeit und sichtbar ist. Mithin erfüllt die Apologie ihre Aufgabe, wenn sie 1) das Nichtwirklichsein der von den Gegnern angenommenen Wirklichkeit nachweist; eben damit 2) die Nichtigkeit der auf jene angebliche Wirklichkeit gegründeten Gegenbegriffe darthut und 3) positiv das Dasein der von den Christen behaupteten Wirklichkeit außer Zweifel stellt. Insoweit ist der Name Apologetik (richtiger Apologie) für die unter diesem Namen bekannte Wissenschaft gerechtfertigt. Dabei ist jedoch klar, daß fragliche Apologie erst und nur dann als vollendet gelten könne, wenn die behauptete Wirklichkeit auch als an sich möglich und somit deren Annahme als vernünftig an sich dargethan ist. Diese Leistung aber kann nur von der gesammten Theologie, Dogmatik, Kirchenrecht, Liturgik und Moral in Verbindung mit den historischen Disciplinen, erwartet werden. — Ist nun durch die bezeichnete historische Arbeit die Wirklichkeit der Thatsachen, worauf sich das kirchliche Bewußtsein zurückführt und damit zugleich auch, vorläufig und in äußerlicher Weise, die Wahrheit des letztern dargethan, so ist nun mehr die unmittelbar weitere Aufgabe der Wissenschaft, dieselbe Wahrheit von Innen heraus, durch Zerlegung des kirchlichen Bewußtseins in seine einzelnen Bestimmungen und dadurch vermittelte Erkenntniß seines Wesens, zu erweisen, die im kirchlichen Gottesbewußtsein liegende Erkenntniß durch innere Dialectik, durch Urtheilen und Schließen, zu begründen und zu vollenden. Dieses Geschäft fällt der Dogmatik zu, welche demnach das, was die historische Theologie als objective Wirklichkeit nachweist, als ein System von Begriffen oder Ideen erkennen läßt. Die sog. Dogmengeschichte kann zwar für sich allein bearbeitet werden, ist aber an sich keineswegs eine besondere von der Dogmatik getrennte Disciplin, sondern lediglich ein Bestandtheil der Dogmatik, denn da 1) die Kenntniß der Geschichte zur Feststellung der Dogmen nöthig ist und 2) Erkenntniß der geschichtlichen Entwicklung Wesentliches zur Erkenntniß der Wahrheit beiträgt, so bildet die Erkenntniß des Geschichtlichen an den Dogmen ein wesentliches Moment der dogmatischen Dialectik. II. Das theoretische Gottesbewußt-

sein äußert sich im kirchlichen Leben; dieses ist Product und Ausdruck desselben. Die Erkenntniß dieses kirchlichen Lebens nach Wesen und Erscheinung, so daß einerseits dasselbe eben als Ausdruck des theoretischen Bewußtseins erkannt wird und eben darum andererseits in dieser Erkenntniß wiederum das theoretische Bewußtsein als solches Rechtfertigung findet, ist der zweite Theil der christlichen Theologie. Das kirchliche Leben aber, von welchem hier die Rede ist, ist ein zweifaches: 1) das auf bestimmter Verfassung und Verwaltung beruhende, nach entsprechenden Normen und Gesetzen geregelte Verhalten der Mitglieder der Kirche, inwiefern sie dieses, d. h. inwiefern sie Glieder einer bestimmten Gemeinschaft sind. Das so beschaffene kirchliche Leben zu erkennen ist Sache des Kirchenrechts, von welchem insbesondere die sog. Pastoral ein Theil ist. Sodann ist das kirchliche Leben 2) das eigentlich sogenannte religiöse Leben, der Gottesdienst, die Gottesverehrung, der Cult. Die Erkenntniß dieses zweiten Theils des kirchlichen Lebens ist Sache der Liturgik, zu welcher die Archäologie ebenso wie die Dogmengeschichte zur Dogmatik als ein integrirender Theil gehört. III. Wie in dem kirchlichen Leben, so äußert und bethätigt sich das christliche Bewußtsein auch in dem Leben überhaupt, in dem sittlichen Verhalten der Menschen. Die Erkenntniß des in diesem Gebiete existenten, in der Sittlichkeit sich äußernden Gottesbewußtseins ist Sache der christlichen Moral. Ihre Aufgabe ist, theils das Leben wo und wie weit es Product des christlichen Bewußtseins ist, als dieses zu erkennen, theils zu ermitteln und darzuthun, wie es sich gestalten müsse, um als Product und Ausdruck eben jenes Bewußtseins zu gelten; womit sich, wie von selbst einleuchtet, der Nachweis der Möglichkeit und der Nothwendigkeit solcher Gestaltung zu verbinden hat. Mit allem diesem empfängt das im ersten und zweiten Theil Erkannte die Probe, Bestätigung oder Verwerfung; in dem wirklichen Leben, in der rauhen concreten Wirklichkeit erweist sich stets die Wahrheit oder Unwahrheit der Gedanken, zeigt es sich, ob letztere die Begriffe des ewig und wahrhaft Seienden oder Phantasien, Producte leerer Einbildung seien. Sind sie Ersteres, so müssen sie sich realisiren lassen und als Realität bestehen; gelingt es nicht, ihnen Existenz und Bestand zu verleihen, so ist damit der Beweis geliefert, daß sie Letzteres seien. Mithin kommt in der Moral die gesammte Theologie zum Abschluß. Diese aber gestaltet sich demzufolge also: I. Erkenntniß des theoretischen Gottesbewußtseins: 1) Erkenntnißtheorie; 2) Historische Theologie (Apologetik), nämlich a) Erkenntniß des in der vorchristlichen, heidnischen und jüdischen Geschichte geoffenbarten Gottesbewußtseins als Andeutung der Offenbarung in Christo (hieher gehören nun, wie sich von selbst versteht, sämmtliche Disciplinen, deren Object des A. T. sein kann), b) Erkenntniß der Offenbarung in Christo (Christi und seines Werkes) nach dem Zeugniß der Zeitgenossen Christi, d. h. der ersten Kirche (sämmtliche Disciplinen, deren Object das N. T. sein kann), und c) Erkenntniß derselben Offenbarung (derselben Thatsachen und Werke), wie sie sich in der nachchristlichen Geschichte, zunächst in der Kirchengeschichte, als Wirklichkeit erweist; 3) Dogmatik. II. Erkenntniß des im kirchlichen Leben sich äußernden Bewußtseins; 1) Kirchenrecht, 2) Liturgik. III. Erkenntniß desselben Bewußtseins, wie es sich im sittlichen Leben bethätigt und bewährt — Moral. [Mattes.]

Theologie, teutsche. „Teutsche Theologie“ ist der Titel, den zwei alte katholische Schriften führen, die sowohl an sich als wegen der Schicksale, die sie gehabt haben, mehr bekannt zu werden verdienen, als sie es bis jetzt sind. Die eine ist vom 16. Jahrh. an durch die Protestanten mit Beschlag belegt und von den Katholiken verläugnet worden, neuerdings sogar mit Schmähungen, die andere aber, seit langer Zeit, vielleicht seit zwei Jahrh. vergessen, erst im vorigen Jahre wieder an das Licht gezogen worden. I. Die erste dieser Schriften, „teutsche Theologie“ schlechthin genannt, ist eine kleine ascetische Schrift aus dem 14. oder 15. Jahrh. Das Wahrscheinlichere ist, daß sie gegen das Ende des 14. Jahrh.

verfaßt sei. Der Verfasser derselben ist von jeher unbekannt gewesen und hat trotz fleißigen Nachforschungen bis heute nicht ermittelt werden können. Die Schrift scheint auch von Anfang an nicht weit verbreitet gewesen zu sein; wenigstens kennt man bis jetzt erst zwei Handschriften derselben, jene die der ersten und eine kürzlich entdeckte die der neuesten gedruckten Ausgabe zu Grunde gelegen. Die erste gedruckte Ausgabe hat Luther besorgt; zuerst hat er (im J. 1516) einen Theil (c. 7—26), dann im J. 1518 das Ganze drucken lassen (zu Wittenberg) und ihm den Titel gegeben „Eyn Deutsch Theologia. Das ist Eyn edles Büchleyn von rechten vorstandt, was Adam und Christus sey vnd wie Adam yn vns sterben, vnd Christus ersteen sall.“ Schon mit diesem Titel beginnt die Reihe von Irrungen, die sich an das Buch geknüpft; derselbe ist von Luther gemacht; die Handschrift nämlich, die Luther vor sich hatte, war ohne Titel; er ist aber unwahr, denn der Inhalt des Buches ist mit nichten Theologie, sondern lediglich Ascetik, Betrachtungen und Anweisungen nach Art der Nachfolge Christi von Thomas v. Kempen. Auf solche Weise aber in weitern Kreisen bekannt geworden, machte das Büchlein Aufsehen, fand Anklang und wurde alsbald mehrfach nachgedruckt, schon im J. 1518 zu Leipzig und zu Augsburg, dann 1519 zu Straßburg und wiederum Leipzig und dann sofort an vielen Orten und sehr häufig im Laufe des 16., 17. und 18. Jahrh. Auch Uebersetzungen wurden veranstaltet, lateinische, französische und belgische (Theologia germanica, Th. mystica, Theologie réelle, vulgairement dite la theologie germanique etc.). Die neueren teutschen Ausgaben sind: Berlin 1817, durch Grell; Lemgo 1822, durch Krüger; Erlangen 1827, durch Dezer; St. Gallen 1837, durch Troxler; Berlin 1842, durch Biesenthal. Im Ganzen sind es 55, und der neueste Herausgeber, Fr. Pfeiffer in Stuttgart, vermuthet, es existiren noch einige weitere. Dieselben sind aber sammt und sonders Nachdrucke der Lutherschen Ausgabe von 1518, so daß also bis in die neueste Zeit in Wahrheit eine einzige Originalausgabe vorhanden war. Erwog man nun, daß dieser einen Originalausgabe eine einzige Handschrift zu Grunde gelegen und verband man damit eine Würdigung der Thatsache, daß die allermeisten der nachlutherschen Ausgaben nicht einmal unmittelbare, sondern mittelbare Nachdrucke sind (selbst Biesenthal hatte nicht die ächte Ausgabe von Luther, sondern den Leipziger Nachdruck von 1518 vor sich), so mußte man sehnlichst wünschen, es möchte sich die „teutsche Theologie“ irgendwo in einer Handschrift finden. Dieser Wunsch ist nun wider Vermuthen vor kurzem erfüllt worden. In der Fürstlich Löwenstein-Werthheim-Freudenbergischen Bibliothek zu Bronnbach, einer ehemaligen Cistercienser-Abtei bei Werthheim, befindet sich eine Handschrift, die nebst einigen andern Stücken auch einen Tractat enthält, der mit den Worten eingeführt ist: „Hie hebet sich an der Franckforter und seit gar hohe und gar schone dink von einem volkommen leben:“ und dieser Franckforter nun ist nichts anderes als unser Büchlein, dem Luther den Titel „deutsche Theologie“ gegeben. Die Handschrift, aus dem J. 1497 stammend und ebenso zuverläßig wie vollständig, ist glücklicherweise in Pfeiffers Hände gerathen, der gegenwärtig mit der Herausgabe der teutschen Mystiker des 14. Jahrh. beschäftigt ist. Sofort hat Pfeiffer sie abdrucken lassen und zwar ohne alle Aenderung, und die Originalausgabe von Luther nur zur Vergleichung beiziehend. Daran hat er gut gethan, denn es war allerdings, wie er selbst bemerkt, endlich „an der Zeit, nach all den Uebersetzungen, Verneuteutschungen und Verwässerungen wieder einmal zu der Quelle zurückzugreifen und der Gegenwart das alte Büchlein in reiner ächter Form und Gestalt vorzuführen“. Der Titel dieser neuen Ausgabe ist „Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone Ding von einem volkomen leben“. Stuttgart 1851. Man kann gegen diesen Titel, obwohl sich leicht ein passenderer fände, darum nicht wohl Einwendungen machen, weil nun einmal das Büchlein unter dem Namen „teutsche

Theologie" bekannt ist. — Das Nächste was nun in Frage kommt, ist der Verfasser. Es ist bereits bemerkt, daß man denselben nicht kenne. Daß es Tauler, an den man vorzugsweise gedacht hat, nicht sei, ist daraus gewiß, daß im cap. 13 (Pfeiffer S. 24) eine Aeußerung von demselben citirt und besprochen wird. Daß der Verfasser Eblendus geheißen habe, wie Einige vermutheten, nennt Pfeiffer mit Recht eine Fabel. Ganz ohne Nachricht sind wir übrigens dennoch nicht. In einer Vorrede, welche dem Büchlein beigegeben und in der neu entdeckten Handschrift ebenso wie in der von Luther benützten enthalten ist und mithin nicht, wie man gemeint hat, von Luther stammt, wird angegeben, der Verfasser sei Priester und Custos in dem Teutschherren-Haus zu Frankfurt (a. M.) gewesen und ziemlich bestimmt angedeutet, er habe zu jenen sog. Mystikern gehört, die im 14. Jahrh. sehr zahlreich in Teutschland waren, in einer Art Verband unter einander standen und vorzugsweise Gottesfreunde hießen (Nicol. v. Basel, Tauler, Ruolm. Merswin, Suso, Heinr. v. Nördlingen rc.). Da diese Vorrede auch in anderer Beziehung belehrend ist, möge sie wörtlich hier stehen. „Die Vorrede uber den Franckforter. Dis buchlin hat der almechtig ewig got uß gesprochen durch einen wisen, vorstanden, warhaftigen, gerechten menschen sinnen frunt, der da vor ziten gewest ist ein dutscher herre, ein priester und ein custos in der dutschen herren hus zu Franckfurt, und leret gar manchen lieblichen underscheit götlicher warheit, und besunder wie und wa mit man erkennen muge die warhaftigen gerechten gotesfrunde und ouch die ungerechten valschen frien geiste, die der heiligen kirchen gar schedlich sint." Forschungen nach dem Namen des hier bezeichneten Custos sind bis jetzt ohne Erfolg gewesen. Dagegen ersehen wir aus dieser Vorrede deutlich, der Verfasser des Buches habe nicht nur im Frieden mit der Kirche gestanden, sondern auch diese gegen abweichende Anschauungen und Strebungen vertheidigt — eine Behauptung, die wir durch das ganze Buch hindurch bestätigt finden. — Damit ist bereits angedeutet, was den Protestanten zu entgegnen sei, wenn sie den Verfasser der teutschen Theologie als Einen der Ihrigen betrachten. Hiezu mochten sie von Anfang an ein Recht zu haben meinen, weil Luther das Buch herausgegeben und empfohlen hatte, und in dieser Meinung mußte sie der Umstand bestärken, daß die Katholiken dem Buche ziemlich fremd geblieben sind. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daß in neuerer Zeit, nachdem die Erfindung einer Reformation vor der Reformation gemacht war, unser Verfasser unbedenklich den sog. Vorläufern der Reformation beigezählt wurde, wie z. B. durch Ullmann in seinem bekannten Buche „die Reformatoren vor der Reformation" geschehen ist. Sehr gut bemerkt Pfeiffer hiegegen: „Da die Schrift, wie zugestanden wird, nichts reformatorisches oder mit der katholischen Lehre im Widerspruch stehendes enthält, so kann ihr der bloße und zufällige Umstand, daß Luther sie zuerst herausgegeben, und daß sie einen mächtigen Eindruck auf ihn gemacht hat, unmöglich diesen Charakter verleihen: sonst müßte ja der hl. Augustin, dessen Werke Luthers eigenen Aeußerungen zufolge auf seine Geistesbildung den größten Einfluß ausgeübt haben, ebenfalls dahin gerechnet werden." Wenn Ullmann deßungeachtet seine frühere Behauptung festhält (Studien und Krit. 1852. Heft 4. S. 859 ff.), so geschieht es nur, weil er ein mit Liebe gepflegtes Vorurtheil im Interesse Luthers nicht aufgeben will. Es ehrt die Protestanten, daß sie für ihre religiösen und theologischen Meinungen ältere Quellen aufsuchen als Luther, Zwingli, Calvin und Genossen sind; sie verrathen hierin die richtige Einsicht, daß ein Christus, der anderthalb tausend Jahre nach Christus erstanden, mindestens sehr verdächtig sei. Aber warum wenden sie sich dann nicht gleich statt an einzelne frühere Personen vielmehr an Christus selbst, an den wirklichen lebendigen Christus, wie er von Anfang an bis zu dieser Stunde in der Kirche oder vielmehr als Kirche fortlebt und fortwirkt? Dann erschiene freilich alles Frühere nur so als Vorbereitung der Reformation wie die Wahrheit Vorbereitung des Irrthums, das Ja Vorbereitung des Nein ist. Wenn die Frage ist, wer dem Protestantismus gehöre, also auch wer

oder was in der Vorzeit als Vorläufer des Protestantismus anzusehen sei, so darf man nicht das Bischen Wahrheit und Christenthum, das dieser bei dem Abfall von der Kirche mitgenommen und gerettet hat, muß man vielmehr das ins Auge fassen, was das Wesen desselben ist. Nun das Wesen des Protestantismus ist anerkanntermaßen Protestation, Negation, Widerkirchlichkeit, Subjectivismus; und so nun die Sache genommen oder gelassen, wie sie in Wahrheit ist, so ist die Frage, ob der Verfasser der teutschen Theologie Protestant gewesen oder Protestantisches an sich gehabt, entschieden zu verneinen. Durch das ganze Buch hindurch geht eine fortlaufende entschiedene Opposition gegen alles protestantische Wesen, gegen Hochmuth der Vernunft und Subjectivismus, und niemand ist dem Verfasser so verhaßt, als die falschen freien Geister, die sich theils mit offenem Visir, als erklärte Rationalisten, theils unter der heuchlerischen Maske der Frömmigkeit und christlichen Vollkommenheit, als Pietisten oder Quietisten, über die objective Gesetzmäßigkeit und Ordnung wegsetzen, also zwei Classen von Menschen, welche wie bekannt die zwei grundwesentlichen Elemente des Protestantismus repräsentiren. So bezeichnet er Cap. 20 (Luth. Ausg. cap. 18) die „hoch naturlich vornuft" als ein Haupthinderniß für den christlichen Geist, indem er bemerkt; „die selbige stigt als hoch in irem eigen liechte und in ir selber, das si zu letzte selber meinet, das si das ewige war liecht si, und gibt sich da fur uß, und ist also betrogen an ir selber und betrugt ander lute mit ir, die nicht bessers wissen und ouch dar zu geneiget sint"; und Cap. 25 (Luth. Ausg. c. 23) sagt er sehr gut bezeichnend von dem geistlichen Hochmuth, wie er von jeher Sache der Häretiker gewesen ist: „Sider nu dise riche und geistliche hochfart dunket, si bedurfe nit schrift noch lere und des glichen, so werden da alle wise, ordenung und gesetze und gebot der heilgen kristlichen kirchen und die sacrament vor nicht geachtet und ouch zu einem spot und ouch alle menschen, die mit diser ordenung umbe gen und da von halden". Wer so spricht, ist nicht Protestant. Hören wir noch eine Aeußerung in Cap. 40 (Luth. Ausg. c. 38). Hier heißt es zur Erklärung von Joh. 12, 25 (wer sine sele lieb hat, der sol sie verliesen) „das ist: er sol dem gesuch siner natur us gen und ersterben und sol nit nach volgen sinem eigen willen und der begirde sines libes, sunder den geboten gotes und siner obersten, und sol des sinen in keinen dingen suchen weder in geist noch in natur, sunder alleine das lob und die ere gotes in allen dingen". Hätte sich Luther die hierin ausgesprochenen Grundsätze angeeignet, von denen das ganze Buch getragen ist, sein Werk würde unterblieben und seinen Jüngern die dumme Frage erspart worden sein, wer wohl unter den alten ehrwürdigen Männern der Kirche am meisten geeignet sei, als Vorläufer der Reformation gebrandmarkt zu werden. — Indessen ist die auf Protestantismus lautende Verdächtigung die geringere. Neuerdings hat man die teutsche Theologie des Pantheismus und damit von selbst der Unchristlichkeit beschuldigt. Der Pantheismus der teutschen Theologie soll jener sittliche Pantheismus sein, der auf der Idee des Guten ruhend von Plato aus durch den Neuplatonismus hindurch und in dem Mittelalter stets neben dem logischen Pantheismus hergegangen sei, der von den Eleaten ausgehend und im Mittelalter namentlich von Meister Eckart vertreten den Abschluß in Hegel gefunden habe. Zum Beweise wird mit vielen Citaten dargethan, die teutsche Theologie lehre Gott sei alles, die Creatur nichts; das wahrhafte Sein oder Wesen der Creatur sei Gott und mithin Gott nichts anderes als das Wesen der Creatur. Daher weiter, Gott entwickle sich in der Welt und durch dieselbe und müsse mithin sich offenbaren, indem er ohne Welt nicht Gott wäre; es gebe mithin auch nur einen Willen, den göttlichen; die Creatur als solche sei wie wesenlos so auch willenlos, d. h. unfrei; aber eben deßhalb sei ihr weiter die Creatürlichkeit als solche das Böse und müsse sie völlig antinomistisch den Menschen allem Gesetz und aller Ordnung entziehen. Allem diesem entsprechend sei endlich, daß sie unter Christus nichts anderes verstehe, als den vergotteten Menschen, d. h. jeden Menschen, der es zur

Vergöttlichung gebracht. Nach allem diesem ist es viel zu wenig, wenn der teutschen Theologie „Mangel eines ächt christlichen Geistes“ vorgeworfen wird; wären die angeführten Beschuldigungen wahr, so müßte die teutsche Theologie geradezu als un- und widerchristlich bezeichnet werden. Glücklicherweise aber ist keine einzige wahr. Allerdings bezeichnet der Verfasser Gott als ein „wesen das in im und in sinem wesen alle wesen begriffen und beschlossen hat und ane das und uswendig dem kein wares wesen ist und in dem alle dink ir wesen habent,“ und fügt sogar zur Erklärung noch bei: „wan es ist aller dinge wesen und ist in im selber unwandelbar und unbeweglich und wandelt und bewegt alle ander dink;“ und diesem entsprechend sagt er von der Creatur: „was nu us geflossen ist, das ist nicht war wesen und hat kein wesen anders dan in dem volkomen (Gott), sunder es ist ein zufal oder ein glast und ein schin der nicht wesen ist oder nicht wesen hat anders dan in dem fewer, da der glast us flußet, als in der sunnen oder in einem liechte“ (Cap. 1; und ähnlich sehr oft. vgl. z. B. Cap. 24 [Luth. 22], Cap. 36 [Luth. 34], Cap. 47 [Luth. 45] — S. 44, 68, 99 der Pfeiff. Ausg.). Allein mit allem diesem will er weiter nichts sagen, als daß Gott das Absolute sei, daß die Creatur Sein und Dasein nicht durch sich selbst besitze, sondern von Gott empfangen habe, daß sie aus nichts erschaffen und mithin positiv nichts anderes sei als ein verwirklichter Gedanke Gottes. So heißt es z. B. Cap. 5 (S. 8): „Etliche menschen die sprechen, man sulle wislos, willenlos, lieblos, begerlos, bekentlos und des glichen werden. Das ist nit also zu vorsten, das in dem menschen kein bekenntnis sol sin und das got in im nit geliebet, gewollet oder begert werde und gelobet oder geeret werde, wan das wer gar ein großer gebreche, und der mensche wer glich dem vihe und als ein unvornunftiges tier; sunder es sol da von komen, das des menschen bekentnis also gar luter und volkomen si, das er eigentlich in der warheit bekenne das er von im selbs nicht gutes hab und vormuge und das alle sin bekentnis, wisheit und kunst, sein wille, liebe und gute werk von im nit komen und ouch des menschen nit sin noch einer creatur, sunder das es alles ist des ewigen gotes, von dem es alles komet;“ und kurz darauf, wo diejenigen getadelt werden, die das Gute sich zuschreiben: „were die recht warheit in mir bekant, so wurde ouch bekant, das ich es nit bin oder min nit ist und von mir nit ist“ u. s. w. Aehnlich heißt es Cap. 54 (S. 118): „Man sol des sinen nindert suchen weder in geiste noch in natur, und das mus ir von not sin, sol im anders recht sin; und ein iegliche creatur ist das selbe von recht und in der warheit gote schuldig, und sunderlich der mensch, dem durch die ordenunge gotes alle creature sint undertan und im dienen uf das, das der mensch got alleine si undertan und im diene.“ Wie kann solche Sätze aussprechen, wer pantheistisch denkt! Der Verfasser der teutschen Theologie ist, ächt christlich denkend, ebenso weit vom Pantheismus wie vom Dualismus entfernt. „Nu mochte man fragen, sagt er Cap. 44 (Luth. 42): „ist icht wider got und das ware gut? Man spricht: nein! Es ist ouch nichts ane got, sunder allein wollen anders denne der ewige wille wil, das ist wider den ewigen willen.“ Wenn aber Sätze angeführt worden sind, welche schlechterdings nur pantheistisch gedeutet werden können, wie z. B. „das will Gott oder die Natur nicht“ (Cap. 31. Luth. 29) und „Gott liebt nichts als sich selber“ (aus Cap. 43. Luth. Ausg. Cap. 41), so liegen hierin entweder Fälschungen oder wesentlich verderbte Lesarten vor. Die angeführten Sätze lauten nach der Pfeiffer'schen correcten Ausgabe „das wil got und die natur nicht“ (S. 60) und „got hat sich selber nicht lieb als sich selber“ (S. 89). Zur Erläuterung dieses Satzes sei bemerkt, daß der Verfasser der teutschen Theologie wie an vielen Orten so auch in Cap. 43 (41) den Gedanken ausspreche, es sei nichts liebenswürdig als das Gute, und wenn Gott sich selbst liebe, so liebe er sich nur darum, weil er gut sei, d. h. er liebe an sich nicht sich sondern das Gute; und in diesem Zusammenhange sagt er nun: „In disem sinne spricht man und ist ouch war „„got hat sich selber““ u. s. w., und fährt dann erklärend

fort: „wan wer icht bessers dan got, das hete got lieb und nicht sich selber". Und daraus hat man nun den Satz gemacht: „Gott liebt nichts als sich selber!" Aber was soll alles dieses, wenn richtig ist, was weiter behauptet wird, daß nämlich die teutsche Theologie lehre, Gott verwirkliche sich in der Welt oder als Welt? und sagt sie nicht mit dürren Worten, Gott werde erst durch die Welt förmlich und wirklich, und wirft sie nicht geradezu die Frage auf: „was wäre auch Gott ohne die wirklichen Dinge?" (Cap. 31. Luth. 29). Wir brauchen die hieher gehörigen Aeußerungen nur im Zusammenhange anzusehen und wir überzeugen uns alsbald, daß man sie arg mißverstehen oder geradezu fälschen müsse, um den angedeuteten pantheistischen Gedanken darin zu finden. Der Grundgedanke bei allen hieher gehörigen Erörterungen ist, Gott sei nicht dieß und das wie die Creatur, und wenn auch in jeder Creatur zu erkennen und zu lieben, so doch nicht ganz; darum müsse man über die Creaturen hinausgehen oder denselben entsagen, wenn man Gott besitzen, sich mit Gott vereinigen wolle. Es wiederholt sich sehr oft und in verschiedenen Wendungen der Satz: „sol der schopfer in, so muß alle creatur us." Da man sich aber doch von den Creaturen absolut frei zu machen nicht im Stande ist, so handelt es sich in der Wirklichkeit darum, daß man verstehe, in den Creaturen nicht sie selbst, sondern Gott zu lieben. Und hiezu nun ist es, daß der Verfasser Anleitung gibt; diese Anleitung bildet einen großen Theil des Buches und unterscheidet sich von ähnlichen bei anderen Asceten aller Zeiten wenig oder in nichts. Aber gerade hier soll der gräuliche Pantheismus stecken. In Wahrheit, wenn die teutsche Theologie pantheistisch ist, so sind es nicht minder alle Gebet-, Erbauungs- und Betrachtungsbücher, die je das Licht der Welt erblickt haben. Vernehmen wir die eine und andere der hieher gehörigen Auseinandersetzungen. In dem bereits genannten Cap. 31 (Luth. 29) ist ausgeführt, man dürfe das vorhergehende Capitel, worin gelehrt ist: „in welcher wise man komen muge über wise, ordenunge, gesetze, gebote und desglichen" nicht dahin mißverstehen, als ob Antinomismus gelehrt sei; und da finden wir nun zur Begründung des Hauptgedankens folgende Auseinandersetzung: „Gote als gotheit gehöret nit zu weder wille noch wissen oder offenbaren noch diß noch das, das man genennen, gesprechen oder gedenken mag. Aber gote als got gehoret zu, das er sin selbes vorjehe und sich selber bekenne und liebe und sich selber im offenbare in im selber, und dis noch alles ane creature. Und dis ist in got noch alles als ein wesen und nicht als ein wurken, die wile es ane creatur ist. Und in disem vorjehen und offenbaren wirt die personliche underscheit. Aber da (wenn oder wo) got als got mensch ist oder da got lebet in einem götlichen oder vergotten menschen, da gehort got etwas zu, das sin eigen ist, und gehort im alleine zu und nicht den creaturen und ist in im selber ane creatur ursprunglich und wesentlich, aber nicht formlich oder würklich, und got wil das selbe gewurket und geubet han, wan es ist dar umbe das es gewurket und geubet sol werden. Was sol es anders? solt es mußig sin? was wer es denne nütze? so wer es als gut es were nicht und besser, wan was nindert zu nutz ist, das ist umb sunst und das wil got und die natur nicht. Nu dar! got wil das geubet und gewurket han, und das mag ane creatur nit geschehen, so es also sin sulle. Ja solte weder diß noch das sin oder were weder diß noch das und wer kein werk oder würkligkeit oder des glichen, was were dan oder solte got selber oder wes got were er?" Wo ist nun hier Pantheismus, wo der Satz, daß Gott ohne die Welt nicht vollkommen Gott wäre? Gerade das Gegentheil ist ja ausdrücklich gesagt. Und das wird man doch wohl nicht anstößig finden, daß gesagt ist, es finde kein Wirken statt ohne Creatur; es ist ja wahr; Gott hat gewirkt d. h. sich nach außen gerichtet erst mit der Schöpfung, und sofort geschieht alles Wirken an der Creatur und durch dieselbe; und ebenso ist wahr, fast möchte man sagen handgreiflich, daß die Welt nicht Wirklichkeit, sondern bloß Wesen gewesen ehe sie geschaffen d. h. ehe sie wirklich war. Noch deutlicher wo möglich ist das folgende Capitel (32. Luth. 30). Hier ist Gott zuerst

als das Absolute, dann als Geist (also ganz der Wahrheit gemäß) dargestellt; und in letzterer Beziehung heißt es nun: „Nu ist got ouch ein liecht und ein bekentnis, und ist sin eigen, das es luchte und schine und bekenne; und dar umb daß got liecht und bekentnis ist, so muß er luchten und bekennen, und alles diß luchten und bekennen in got ist ane creatur. Es ist nicht da als ein werk, sunder als ein wesen oder ein ursprunk. Sol es aber geschehen als ein werk in wurkender wise, das muß in den creaturen geschehen.“ Nachdem sodann angegeben, wie sich diese Erkenntniß in der Creatur gestalte und gestalten müsse, heißt es weiter: „Sich, recht als got ein gut, bekentnis und liecht ist, also ist er ouch ein wille und liebe und gerechtigkeit und warheit und ist ouch kurzlich alle tugent und ist doch alles ein wesen in got und es mag ir keines nimer gewurket und geubet werden ane creatur, wan es in got ane creatur nicht anders dan ein Wesen und ein ursprunk, und nicht werk.“ Nehmen wir noch hinzu, was der Verfasser in demselben Capitel am Schlusse sagt, daß Gott Ichheit und Selbheit d. h. Besonderheit nur insoweit zugehöre „als vil sin not ist zu der personlikeit,“ so muß doch wohl jedem Unbefangenen zweifellos klar sein, die teutsche Theologie wisse nichts von jenem pantheistischen Ansichsein, das erst und nur als Welt ein bestimmtes und wirklich Seiendes wird. Der Pantheismus läßt den sogen. Gott erst als Welt oder in der Welt persönlich werden; die teutsche Theologie begreift Gott an und für sich als Persönlichkeit, näher als Dreifaltigkeit. Nach diesem dürfen wir erwarten, es werde in unserem Buche die Entstehung der Welt nicht als naturnothwendige bewußtlose Entwicklung eines Absoluten, sondern als vermittelt durch einen freien Willensact Gottes dargestellt werden. So finden wir es in der That, obwohl der Verfasser gleich Hunderten von Theologen vor und nach ihm den Versuch nicht unterläßt, das Warum der Weltschöpfung zu ergründen, ein Versuch, der nie ohne pantheistischen Schein abgehen kann. Eine hieher gehörige Stelle lautet so: „Der ewig wille, der in got ursprunklich und wesentlich ist und an alle werk und würkligkeit, der selbe wille ist in dem menschen oder in der creatur wurklich und wollende, wan dem willen gehoret zu und ist sin eigen das er wollen sol. Und were das nicht, was solt er anders? so wer er ganz vorgebens, solt er kein werk haben; und diß mag ane creatur nicht geschehen. Dar umb so sol creatur sin und got wil sie haben, das dieser wille sin eigen werk dar inne habe und würke, der doch in got ane werk ist und sin muß ... Und so nu got ane creatur wurklich und beweglich nicht gewollen mag, dar umb will er es tun in und mit den creaturen“ (Cap. 51. Luth. Ausg. 48. Pfeiff. 104—105). Ist aber die Welt durch wahre Schöpfung entstanden, so ist der Mensch nothwendig frei und kann nicht richtig sein, was behauptet wird, daß die teutsche Theologie die Freiheit aufhebe, daß sie nur einen Willen kenne, den göttlichen. Es ist in der That unbegreiflich, wie man zu dieser Beschuldigung habe kommen können, denn das ganze Buch beruht geradezu auf der entgegengesetzten Anschauung; der Kern desselben und der immer und immer wiederkehrende Refrain ist der Satz: der Mensch solle seinen Willen dem göttlichen unterwerfen, also den Eigenwillen brechen, nicht wider Gott wollen. Diese Selbstverläugnung ist eine rein freie That, die der Mensch vollziehen oder unterlassen kann, wie er will. Ist sie aber vollzogen, so ist das Wirkende in dem Menschen ein Wille, der mit dem göttlichen vollkommen zusammenstimmt und so nichts anderes ist als dieser. Dieß drückt nun der Verfasser so aus, daß er sagt, in einem solchen Menschen wolle nicht dieser Mensch, sondern Gott, wie er z. B. nach der kurz zuvor citirten Stelle aus dem Cap. 51, richtig folgernd so fortfährt: „Dar umb solte die creatur mit dem selben willen nicht wollen, sunder got solte alleine wollen wurklichen mit dem willen der in dem Menschen ist und doch alleine gotes ist. Und wa das luterlich und genzlich were oder in welchem menschen das were, da wurde gewolt und doch nicht von dem menschen sunder von got, und da wer der wille nicht eigen wille und da würd ouch nicht anders gewolt dan als got wil, wan got wolte selber da und nicht der mensch,

und da wer der wille einig mit dem ewigen willen“ u. s. w. Das ist nichts anderes als das bekannte scholastische: daß die causa prima in der causa secunda und durch dieselbe wirke; und auf dieses Eine läuft nun alles hinaus, was die teutsche Theologie über das Verhältniß zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Willen sagt. Nur vollendetes Mißverständniß hat pantheistische Deutung möglich gemacht. „Es ist, heißt es Cap. 33 (Luth. 31) gotes eigen, das er nimant twinget mit gewalt zu tun oder zu laßen, sunder er lest einen itslichen menschen tun und laßen nach sinem willen, es si gut oder bose und wil nimant wider sten“; und wer so spricht und auf diesem Gedanken ein ganzes System von Erörterungen aufbaut, soll dem Menschen die Freiheit, der Creatur den Willen absprechen! Nicht besser ist es um die weitern Anschuldigungen bestellt, bei denen wir nicht lange mehr verweilen wollen. Die teutsche Theologie soll die Creatürlichkeit als solche für das Böse erklären. Für diese Behauptung wird u. a. Cap. 1 citirt. Aber daselbst ist weiter nichts gesagt, als daß Gott das Vollkommene, die Creatur unvollkommen sei. Ebenso an den übrigen Stellen, die noch citirt werden. Vernehmen wir nur zwei. Cap. 47 (Luth. 45) ist dem Satz: daß man „alle ding lieb soll haben“, die Frage entgegengestellt: „sol man dan ouch sunde lieb haben?“ und geantwortet: „Nein. Wenne man spricht alle, so meinet man gut, und alles das da ist das ist gut in dem als es ist. Der bose geist ist gut in dem als er ist. In diesem sinne ist nichtes bose oder ungut. Aber sunde ist anders wollen oder begeren oder liebhaben denne got; und das wollen ist nicht wesen und dar umb ist es ouch nicht gut. Kein dink ist gut denn als vil als es in got und mit got ist. Nu sint alle ding wesentlich in got und wesentlicher in got denn in in selber, und dar umb sint alle ding gut nach dem wesen“ u. s. w.; und Cap. 50 (Luth. 47), wo die Welt ein Paradies d. h. Vorstadt des Himmelreichs genannt und sofort von dem Verbot eines Baumes gesprochen wird, heißt es zur Erklärung dieses Verbotes: „Das meint als vil: in allem dem was da ist, da ist nichts vorboten und ist nichts nit das got wider ist denne eins allein: das ist eigen wille oder das man anders wolle dan der ewige wille wil.“ Also wiederum das gerade Gegentheil dessen, was die Beschuldigung angibt! vgl. noch Cap. 16 (Luth. 14) bei Pfeiff. S. 31—32; auch Cap. 35 und 36 (Luth. 33 und 34) bei Pfeiff. S. 66 und 68. Am unerklärlichsten ist die auf Antinomismus lautende Beschuldigung, da die ganze Schrift eine fortlaufende und zwar in höchstem Grade bestimmte und entschiedene Bekämpfung des Antinomismus (wie des Quietismus), der falschen freien Geister wie der falschen Mystiker ist, und sich nicht eine einzige Stelle findet, die auch nur als Anhaltspunct des Mißverständnisses zu bezeichnen wäre. Die Cap. 28 und 39 (Luth. 26 und 37), die man vorzugsweise citirt hat, enthalten ganz ebenso wie fast jedes Capitel des Buches das gerade Gegentheil des Antinomismus. Wir werden annehmen müssen, man sei auf diese Beschuldigung lediglich darum verfallen, weil man einmal die Voraussetzung gehabt und festgehalten, daß die teutsche Theologie pantheistisch sei. An Grundlosigkeit steht der soeben besprochenen Beschuldigung endlich die letzte nicht nach, welche noch erhoben wird und dahin lautet, daß die teutsche Theologie Christus mit dem „vergotteten Menschen“ identificire. Letztere unterscheidet sich von jener nur darin, daß sie sich einigermaßen erklären läßt, aus dem Umstande nämlich sich erklären läßt, daß die teutsche Theologie nicht selten die Menschen, die es zu einer vollkommenen Nachahmung des Lebens Jesu (soweit sie Menschen überhaupt möglich ist) gebracht haben, nicht bloß Nachahmer Christi, sondern geradezu Christus nennt, dem entsprechend auch von einer Menschwerdung Gottes in den gewöhnlichen Menschen redet u. dgl. Aber wer mag denn bei ascetischen Schriftstellern an derartigen Hyperbeln Anstoß nehmen! Man sehe nur nach und prüfe vorurtheilslos, was diesen Punct betreffend in Cap. 3, 7, 13, 16 (L. 14), 23 (L. 21), 24 (L. 22), 26 (L. 24), 35 (L. 33), 40 (L. 38), 42 (L. 40) und 53 gesagt ist und man wird sich überzeugen, daß der Verfasser den Gottmenschen Christus von dem Menschen als solchem

ebensowohl unterscheide als jeder wahrhaft christgläubige Mensch thut. Aecht christlicher Geist weht insbesondere, so gut als in des Thomas v. Kempen Nachahmung Christi und ähnlichen ascetischen Schriften von Katholiken in Cap. 16, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 34, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 51 und 54. Aber nun endlich der „vorgotte mensch"! Ist das nicht ein durch und durch pantheistischer Begriff? Allerdings geht dieser Begriff, der für die Pantheismusriecher ein wahres Schreckbild ist, durch das ganze Buch hindurch; nichts spielt in unserer Schrift eine so große Rolle als dieses Gespenst. Aber was ist denn nun der vergottete Mensch? Hören wir den Verfasser selbst. „Man mochte fragen, sagt er, welches oder was ein vorgotter oder ein götlicher mensch si. Die antwort: der durchluchtet oder durchglanzet ist mit dem ewigen oder gotlichen liechte und enzunt oder entbrant mit ewiger und gotlicher liebe" (Cap. 41. Luth. 39). An einem andern Orte sagt er: „Ouch gehoret einem vorgotten menschen zu ware gruntliche und wesentliche demuthigkeit, und wa die nit ist, da ist nit ein vorgotter mensche" (Cap. 35. Luth. 33). Daran wirds genügen; ein einziger unbefanger Blick in das Angesicht des Gespenstes reicht hin, die Schrecken zu verscheuchen. — Nun steht uns aber endlich trotz allem, was wir angeführt, der entscheidende Umstand entgegen, daß die teutsche Theologie im J. 1621 (durch Decret vom 19. März d. J.) in den Index libr. prohib. gesetzt worden. Hiebei wäre freilich zunächst vielleicht geltend zu machen, daß das betreffende Decret nicht das Original, sondern allein eine lateinische Uebersetzung nenne (Theologia germanica etc.). Allein wir wollen diese Bemerkung nicht geltend machen, sondern ohne weiteres annehmen, die Verdammung gelte dem Original ebenso wie der Uebersetzung. Was folgt nun daraus? Offenbar zunächst nicht, daß das Buch Pantheismus lehre, sondern daß es ein gefährliches und schädliches Buch sei. Und nichts ist gegründeter als dieses Urtheil! Die teutsche Theologie ist durch den Umstand, daß sich die Häresie derselben bemächtigt und sich dieselbe angeeignet hat, nicht etwa nur verdächtig, sondern geradezu schädlich und gefährlich geworden. Die Häresie kann nicht unterlassen, ihr Gift jedem Buche beizubringen, dessen sie sich bemächtigt. Sind nicht in gleicher Weise auch die protestantischen Bibelübersetzungen verboten? Aber davon auch abgesehen, das kirchliche Verbot erscheint als gerechtfertigt, wenn man auch nur die Beschaffenheit des Buches an sich in Betracht zieht. Es braucht ein Buch nicht gerade pantheistisch oder sonst widerchristlich oder häretisch zu sein, um kirchliche Censurirung zu verdienen. Es genügt, daß es auf die eine oder andere Weise Schaden anrichten könne, mithin für die Gläubigen gefährlich sei. Und in diese Kategorie gehört allerdings trotz dem vielen Vortrefflichen, was sie enthält, die teutsche Theologie. Wie sehr auch im Interesse der Wissenschaft die neue Ausgabe willkommen sein muß, so ist doch andererseits dringend zu wünschen, das Buch möge nicht unter dem Volke verbreitet werden; nur tüchtige theologische und philosophische Bildung, die überall das Eigenthum weniger ist, sichert gegen die Gefahr, irrige Vorstellungen und Begriffe aus demselben zu schöpfen. — Aber was ist denn nun endlich der Gesammtinhalt des vielbesprochenen Buches? Wie die alte Vorrede richtig angibt: eine Anleitung zur Vollkommenheit. Die Vollkommenheit aber besteht in oder ist bedingt durch Brechung des Eigenwillens d. h. Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen, dermaßen daß der göttliche Wille gewissermaßen das allein Wirkende sei. Das Buch umfaßt 54 Capitel und diese sind ebenso viele Variationen des genannten Thema. Zuerst wird Cap. 1—12 die Sache allgemein behandelt, die genannte Forderung auf die Begriffe Gottes und der Creatur gegründet und im Allgemeinen angegeben, wie ihr nachzukommen und welches das Ergebniß dieser Arbeit sei (innerer Friede in Christo). Nachdem sodann Cap. 13 gleichfalls noch im Allgemeinen gesagt ist, die Vollkommenheit werde nach und nach, durch Selbstverläugnung, durch Nachahmung Christi und durch Bildung seiner selbst nach frommen und erleuchteten Menschen erworben, werden Cap. 15 die bekannten drei Grade der Vervollkommnung namhaft gemacht, Reinigung, Erleuchtung und

Vereinigung und sofort Cap. 15—17 von der Reinigung (Reu und Leid, Beicht und Buße), Cap. 18—23 von der Erleuchtung (Verschmähung der Sünde, Wirkung der Tugend und guter Werke und willigem Leiden aller Anfechtungen und Widerwärtigkeiten), Cap. 24 ff. von der Vereinigung gesprochen, welche sich in drei Momenten vollzieht, in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe (Liebe Gottes) und in Beschauung Gottes und des Schöpfers aller Dinge. Der Weg dahin zu gelangen ist Christus und das ganze Streben nimmt die Gestalt einer Nachahmung des Lebens Christi an. Die Abwege hiebei oder die dem Rechten entgegenstehenden Fehler sind einerseits Sklavensinn andererseits geistlicher Hochmuth, und letzterer wiederum erscheint vorzugsweise in zwei Gestalten: als Zügellosigkeit (falsche freie Geister) und als Unthätigkeit (Quietismus). Die Ueberschrift des letzten Capitels, welches noch einmal das Ganze kurz zusammenfaßt, lautet: „Wie der mensch in keinen dingen das sin sol suchen weder in geiste noch in natur, sunder allein die ere gotes, und wie man durch die rechten tür das ist durch Kristum in sol gen in das ewig leben." — II. Das zweite unter dem Titel „teutsche Theologie" bekannte Buch ist eine vollständige Dogmatik aus dem J. 1528, verfaßt von Bischof Berthold von Chiemsee. Die Nachrichten aus dem Leben dieses Mannes sind sehr dürftig. Berthold Pirstinger ist im J. 1465 zu Salzburg geboren. Im J. 1495 begegnet er uns als Mitglied des Domcapitels und Kammermeister des Erzbischofs von Salzburg. Im J. 1508 wurde er zum Bischof von Chiemsee ernannt, wobei er Mitglied des Salzburger Domcapitels blieb und auch in Salzburg residirte (so waren die Bischöfe von Chiemsee von Anfang an — das Bisthum ist im J. 1215 errichtet — gestellt, s. d. A. Chiemsee). Dieses Amt hat er sodann 17 Jahre lang, nämlich bis zum Jahr 1525 verwaltet, wo er freiwillig resignirte, um sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Ueber seine bischöfliche Wirksamkeit ist uns weniges und unbedeutendes berichtet. Aber wir sind, wie das Folgende zeigen wird, anzunehmen berechtigt, daß er eifrig und nicht ganz vergeblich bemüht gewesen, den Glauben rein, die Disciplin aufrecht zu erhalten oder wieder herzustellen. Nachdem er das bischöfliche Amt niedergelegt, hielt er sich zuerst in Raitenhaslach bei Burghausen, dann, von 1528 oder 1529 an, in Saalfelden (im Pinzgau) auf, woselbst er im J. 1543, 78 Jahre alt, gestorben ist. In dieser Zurückgezogenheit nun hat sich Berthold vorzugsweise literarisch beschäftigt; und die erste Frucht dieser Beschäftigung ist gerade das Buch, wovon hier zunächst die Rede ist, die teutsche Theologie. Die Schrift war bereits zu Ende des J. 1527 vollendet (die Dedication an den Erzbischof von Salzburg, dem Berthold das Buch zur Prüfung übersandte, ist vom 4. December d. J.), wurde sofort in München gedruckt — durch Hansen Schobser püechdruckher — und am letzten August 1528 unter dem Titel „Tewtsche Theologey" in kl. Fol. herausgegeben. Diese tewtsche Theologey behandelt in 100 Capiteln alle Materien, die den Inhalt der katholischen Dogmatik bilden: Princip und Quellen der christlichen Erkenntniß, Gott, Creatur, Sünde, Rechtfertigung, Kirche, Sacramente sammt dem Einschlägigen und Gericht; und obgleich der Verfasser durchgängig die damaligen häretischen Neuerungen berücksichtigt, so ist doch die Schrift nicht polemischen, sondern durchaus positiv dogmatischen Charakters. Veranlaßt wurde Berthold zur Abfassung der Schrift durch den damaligen Erzbischof von Salzburg, Cardinal Matthäus Lang (s. d. Art. Lang). Dieser Kirchenfürst hatte nämlich schon früher öfter seine geistlichen Räthe, darunter auch Berthold aufgefordert, dem Umsichgreifen der lutherschen Irrlehren durch Schriften (natürlich teutsche) entgegenzuwirken. Andere waren dieser Aufforderung mehr oder weniger nachgekommen; Berthold aber hatte als Bischof von Chiemsee und in seiner Stellung am fürstbischöflichen Hofe keine Zeit für derartige Arbeiten finden können. Nun aber, nachdem er sich in die Einsamkeit zurückgezogen und aller weltlichen Geschäfte entledigt hatte, machte er sich alsbald daran, dem Willen seines Herrn nachzukommen. Ja es kann sogar scheinen, daß

der Wunsch dem genannten sehr zeitgemäßen Verlangen des Erzbischofs möglichst zu entsprechen mit ein Motiv für Berthold gewesen sei, das bischöfliche Amt niederzulegen. Er sagt nämlich diese Angelegenheit betreffend in der Dedication: „... Darauf bemelt Ew. fürstl. gnaden geistlich Räte etwas zuozeyten gemacht, aber ich hab desselbenmals an Ew. gnaden Hof und in zeitlichen beladungen nichts künnen noch mögen schreiben noch machen. Deßhalb ich mich auf ain Ort than ouch von weltlichen sachen abgesondert und obbeschrieben Tractat zesam getragen hab, auf das Ew. fürstl. gnad sehen möge daz ich Irem obbestimbten bevelh gehorsamlich gelebt und gern das besst than hiet, soferr ich könndt und darzuoe geschickt wäre." Wie immer, die Schrift gefiel dem Cardinal überaus und dieser forderte den Verfasser auf, dieselbe ins Lateinische zu übersetzen, damit sie auch in weiteren Kreisen gelesen werden könne, wie sie es verdiene. „Da nun, heißt es in dem betreffenden Schreiben vom 17. Dec. 1528, dieses Buch sehr viel zur Befestigung des hl. katholischen Glaubens beizutragen scheint, besonders in den Herzen derjenigen, die zwar wanken und nicht wissen, auf welche Seite sie sich wenden sollen, aber noch nicht offen vom Glauben abgefallen sind, so halten wir für nützlich, daß dasselbe soweit als möglich auch bei Christgläubigen, die andere Sprachen reden, verbreitet werde." Berthold kam dieser Aufforderung nach und war bereits den 15. April 1529 mit der Uebersetzung zu Ende. Indessen scheint er sie irgend einem Philologen zur Durchsicht mitgetheilt zu haben; gedruckt wurde sie erst im J. 1531, und zwar zu Augsburg, unter dem Titel „Theologia germanica in qua continentur articuli de fide, evangelio, virtutibus et sacramentis, quorum materia jam nostra tempestate controverti solet." Allein es scheint diesem Buche ergangen zu sein, wie es stets in Revolutionszeiten den Vertretern der Vernunft und Wahrheit zu ergehen pflegt; sie werden überschrieen und überhört. Das Buch hat weder im Original noch in der Uebersetzung eine weitere Auflage erlebt und war seit langer Zeit vergessen, als zum ersten Male wieder die histor. polit. Blätter von Philipps und Görres im J. 1841 (Bd. VII) darauf aufmerksam machten. Neuerdings nun aber ist es aufs neue herausgegeben worden durch Dr. Wolfg. Reithmeier. Der vollständige Titel dieser neuen Ausgabe lautet: „Bertholds, Bischofs von Chiemsee, Tewtsche Theologey. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen, einem Wörterbuch und einer Biographie versehen von Dr. W. R. Mit einem einleitenden Vorworte von Dr. Fr. Windischmann. München. Literar. artist. Anstalt. 1852." Der Herausgeber hat sich durch diese Arbeit die katholischen Theologen zu Dank verpflichtet. Die jetzt wieder ermöglichte Kenntniß der Bertholdschen tewtschen Theologey ist von großem Werthe schon in sprachlicher, noch viel mehr aber in theologischer Hinsicht, wie H. Generalvicar Dr. Windischmann in der Vorrede richtig bemerkt. In ersterer Hinsicht bietet das alte Buch einen sehr bedeutenden Beitrag zur Constatirung der freilich längst constatirten Thatsache, daß Luther mit nichten der erste und einzige seiner Zeit gewesen, der „das Wort Gottes in wahrhaft teutsches Gewand gekleidet und in geistlichen Dingen kräftig teutsch gesprochen." In der andern Beziehung liefert es den Beweis einmal ganz im Allgemeinen, daß es zur Zeit der Reformation in Teutschland um die theologische Bildung keineswegs so übel bestellt gewesen, als man nicht selten zu meinen geneigt ist, sodann daß das vortridentinische katholische Bewußtsein ganz dasselbe gewesen als das vom Tridentinum ausgesprochene, und endlich daß die Theologie damaliger Zeit mit nichten „in lauter scholastische Spitzfindigkeit versunken gewesen sei;" die tewtsche Theologey verbindet mit Strenge in der Form durchaus Innigkeit, Leben und Kraft. Es ist in der That zu wünschen, daß das Buch, nachdem es wieder zugänglich ist, in weiten Kreisen bekannt und gelesen werde. Aber auch die Zuthaten des Herausgebers, die in dem Titel angedeutet sind, sind dankenswerth. Vor allem die Anmerkungen. Sie sind kurz aber zahlreich und durchgängig dem Verständniß dienend. — Außer der tewtschen Theologey hat Berthold von Chiemsee verfaßt 1) in „Tewtsch Rational über das Ambt

heiliger Meß" (1535), 2) „Keligpuchel: Ob der kelig außerhalb der Meß zeraichen sey" (gleichfalls 1535) und wahrscheinlich 3) das unter dem Titel „Onus Ecclesiae" bekannte Buch, welches zum ersten Male 1524 (zu Landshut) erschienen ist, bedeutendes Aufsehen erregt und mehrere Auflagen erlebt hat (Cöln 1531 zweimal, dann noch einmal 1620 ohne Angabe des Druckorts). Dieses Buch (das indessen nicht erst im J. 1524, sondern bereits 1519 verfaßt wurde) hatte, weil es die damals herrschenden Mißbräuche und Uebel aller Art freimüthig besprach, das Unglück von der Häresie mißbraucht zu werden. Es hat aber nichts Häretisches oder der Häresie Dienendes an sich, ist vielmehr kerngesund und rein katholisch. — Da wir indessen hier nicht eine Biographie Bertholds zu geben haben, so mag das Angeführte genügen. Vollständigen Aufschluß findet man in der Einleitung, welche Reithmeier der neuen Ausgabe der tewtschen Theologey vorausgeschickt hat. [Mattes.]

Theologumenon (theologische Meinung), s. in den Art. Dogma (Bd. III. S. 200) und Orthodoxie (Bd. VII. S. 861).

Theologus, Amt an den Stiftern. Schon das IV. Lateransche Concil 1215 can. 11 verordnete, daß an allen Metropolen ein eigener Gottesgelehrter (theologus) angestellt und präbendirt sein solle, der die Aufgabe habe, Priester und andere Cleriker in der Auslegung der hl. Schrift und den wichtigsten Zweigen der Seelsorge zu unterweisen, und zu bestimmten Zeiten dem Volke das Wort Gottes zu erklären (c. 4. X. De magistr. V. 5). Dieß Amt des Theologen war jedoch damals nicht nothwendig mit einem Canonicate verbunden, und der Gehalt desselben kein ständiger, sondern nur auf die Dauer des Lehramts beschränkt. Das Tridentinische Concil wiederholte diese Bestimmung und dehnte sie nicht nur auf alle Cathedralen, sondern auch auf die Collegiatstifter volkreicherer Städte aus, ohne übrigens zu bestimmen, daß dieses Amt mit einem Dom- oder Stifts-Canonicus zu besetzen sei (Conc. Trid. Sess. V. c. 1, Sess. XXIII. c. 18 De ref.), doch war dasselbe damals bereits an den meisten Domschulen einem der Capitularen übertragen. Die jüngsten Vereinbarungen mit Rom, namentlich das Bayersche Concordat (Art. III. Abs. 2) und die Circumscriptionsbulle für Preußen De salute animarum (Abs. „Porro in qualibet"), welche die Aufstellung eines Theologus an jeder Cathedrale ausdrücklich bestätigen, haben nun dieses Amt mit der neueren Capitelverfassung in engere Verbindung gebracht, so daß es jetzt regelmäßig an einen Canonicus übertragen wird. Da aber jetzt die sämmtlichen theologischen Disciplinen, insbesondere auch die Exegese und Pastoral, an öffentlichen Unterrichtsanstalten (Universitäten, Lyceen, Clericalseminarien) regelmäßig durch eigene bischöflich approbirte Professoren der Theologie gelehrt werden, so hat der Theologus cathedralis, wie in der Bulle De salute animarum ausdrücklich angeführt ist, zunächst die Bestimmung, „dem Volke an bestimmten Tagen die hl. Schrift auszulegen." Vergl. hiezu den Art. Capitelwürden und Stift. [Permaneder.]

Theologus s. palatii, s. Magister s. palatii.

Theopaschiten, s. Fullo und Monophysiten.

Theophanes, der Byzantiner, Fortsetzer des von seinem Freunde Georg Syncellus (s. d. Art.) begonnenen und bis zum Anfang der Regierung des römischen Kaisers Diocletian fortgeführten Geschichtswerkes. Dieser mehr noch durch die Heiligkeit seines Wandels als durch sein literarisches Wirken ausgezeichnete Mann war der Sohn eines hochgestellten byzantinischen Beamten, Isaaks, des Statthalters der ägäischen Inseln. Das Jahr seiner Geburt ist nicht ganz gewiß, wie denn überhaupt, was die chronologische Bestimmung und Ordnung seiner Lebensschicksale betrifft, in den verschiedenen uns erhaltenen Biographien ziemliche Verwirrung herrscht. Wahrscheinlich erblickte er um 748 das Licht der Welt. Nach des Vaters allzufrühem Tode ward er unter Leitung seiner Mutter sorgfältig erzögen. Zwölf Jahre alt wurde er mit der Tochter eines sehr reichen, beim Kaiser in hohen Gunsten stehenden Mannes verlobt und mußte nach der Mutter Tode, obwohl

wider seinen Willen — denn er sehnte sich bereits nach der Einsamkeit des Klosters — auf Andringen des Vaters der Verlobten mit dieser die Ehe schließen. Aber gleich in der ersten Nacht nach dem Hochzeittag machte er — so wird erzählt — seiner Gattin den Antrag, sie wollten auch im Ehestand die Jungfräulichkeit bewahren und wie Bruder und Schwester mit einander leben, ein Vorschlag, den die fromme Braut gerne annahm. So richteten sie denn ihr Leben ganz nach den Regeln der christlichen Vollkommenheit ein, lagen Tag und Nacht mit einander dem Gebete ob und vertheilten überreiche Gaben an die Armen. Darob erzürnt wandte sich der Schwiegervater an den Kaiser (Leo Chazares) und bewog ihn, den Theophanes mit einer Sendung nach Cyzicus abzuordnen, damit er dort als Aufseher beim Bau einer neuen Veste beschäftigt seiner überspannten Vorsätze vergesse und sich allmählig mehr der Welt anzubequemen lerne. Nachdem sein Geschäft hier beendigt war, kehrte er nach Constantinopel zurück und verblieb hier noch 3 Jahre. Aber nach des Kaisers Tode (an. 779), mit dem fast gleichzeitig auch der seines Schwiegervaters erfolgte, führte er den längst gehegten Wunsch, den schon im väterlichen Hause ein frommer Diener in dem Knaben erweckt haben soll, aus: er vertheilte seine Güter den Armen, um zugleich mit seiner Gemahlin die Welt zu verlassen und dem klösterlichen Stande sich zu widmen. Seine Gemahlin trat in ein Kloster auf einer Constantinopel nahe gelegenen Insel (damals *νήσος τοῦ Πριγκίπου* i. e. principis, wahrscheinlich so seit Constantin d. Gr. genannt, früher hieß sie „Pidyodes"). Theophanes selbst wählte das in Sigriana (einer gebirgigen Gegend von Mysia minor) gelegene Kloster Polychronios, das er einst selbst einem nach klösterlicher Zurückgezogenheit sich sehnenden Freunde Strategios geschenkt hatte und jetzt erst durch Vermehrung der Fundation zu einem wirklichen Kloster umgeschaffen zu haben scheint (s. vita auctore S. Theodoro Studita cap. II. no. 13 bei den Bollandisten Martii tom. II). Später setzte er nach dem Rath und Willen seines Klostervorstehers auf die Insel Calonymos (jetzt Calomio) über und gründete hier auf einem ihm noch zugehörigen Gute ein Kloster, in dem er 6 Jahre verweilte, freiwillig sich dem von ihm selbst bestellten Obern unterwerfend, Allen ein Vorbild des Gehorsams, der Demuth, der strengsten Abtödtung. Sein Leben war ganz zwischen Gebet und literarischen Arbeiten getheilt. Als aber nach des Obern Tode die Brüder in ihn drangen, er möge selbst das Vorsteheramt übernehmen und ihnen ein Führer werden auf dem Wege des Heils, so verließ er solchem Andringen auszuweichen, die Insel, kehrte nach Sigriana zurück und gründete hier in der Nähe von Cyzicus auf einem von ihm erkauften Grundstücke, das damals schlechthin *ἀγρὸς* hieß, das später darnach genannte Kloster des „großen Ackers" („*τοῦ μεγάλου ἀγροῦ*", „des großen Ackers" genannt, wahrscheinlich zum Unterschied des schon länger in der Nähe bestehenden *μοναςήριον τοῦ μικροῦ ἀγροῦ*). Mit großer Anstrengung gelang es ihm gleich nach dem ersten Jahre den Kaufpreis des erborgten Gutes zu erlegen und so den Bestand seines Klosters zu sichern. Der Ruf seiner Heiligkeit verbreitete sich bald soweit, daß Viele ihn zu ihrem Seelenführer wählten und freiwillig seiner Leitung sich unterwarfen. Auch scheint es, daß er jetzt doch das Amt eines Klosteroberen übernehmen mußte, denn in den griechischen Lebensbeschreibungen führt er den Titel eines „Hegumenen" des Klosters *τοῦ μεγάλου ἀγροῦ*. Von seinem Kloster aus besuchte er viele Klöster Bithyniens, mit deren Bewohnern frommen Verkehr anknüpfend: auch auf der zweiten allgemeinen Synode von Nicäa an. 787 fand er sich ein und es wird berichtet, wie seine demüthig-ärmliche Erscheinung in Mitten so vieler pomphaften Aufzüge, sowie seine kräftige Vertheidigung der Bilderverehrung ihm die allgemeine Verehrung zuwandte. Von seiner weiteren Wirksamkeit in dieser Zeit wissen wir Nichts: sein Geschichtswerk hatte er damal noch nicht begonnen, denn Syncellus lebte ja noch, hatte selbst mit seinem Patriarchen Tarasius dem II. Nicaenum beigewohnt. Erst zu Anfang des folgenden Jahrhunderts hat Theophanes mit diesem Werke begonnen. Mit der Regierung

Leo's des Armeniers (813) begann wie für die Rechtgläubigen überhaupt, so insbesondre auch für Theophanes eine Reihe herber Prüfungen. Dieser iconoclastische Kaiser suchte besonders angesehene und verehrte Männer für seine schlimmen Absichten zu gewinnen: auch auf Theophanes, der schon als Sprößling vornehmer Eltern, mehr noch seiner Frömmigkeit wegen in hohem Ansehen stund, warf er seinen Blick. Er befahl ihm in die kaiserl. Stadt zu kommen. Mit herber Mühe schleppte sich der kranke, von Steinschmerzen geplagte Greis dorthin. Sogleich kam Einer der Vertrauten des Kaisers, ihn zuerst durch Schmeicheleien, dann durch Drohungen für die Absichten der Iconoclasten zu gewinnen. Theophanes blieb unerschüttert und wurde deßhalb ins Gefängniß geworfen, wohin Niemand den Zutritt erhielt, der ihm Trost und Erleichterung bringen wollte. Endlich deportirte man ihn nach Samothrace, wo der Schwergeprüfte von Krankheit und Entbehrungen verzehrt nach 23 Tagen sein Leben endigte, nach den Bollandisten wahrscheinlich 820 (jedenfalls nicht vor 818), den 12. März, an welchem Tage die griechische Kirche das Gedächtniß des von ihr als heilig verehrten Mannes begeht. Wir haben mehrere Berichte über sein Leben und Wirken, einen in den griechischen Menäen enthaltenen, einen in etwas schwülstigem Style von Theodor Studita oder einem andern gleichzeitigen Mönche, einen dritten von Simeon Metaphrastes verfaßten. Alle 3 finden sich bei den Bollandisten zum 12. März (tom. II. Martii). Die zweite, dem Theodor Studita zugeschriebene Biographie ist der älteren Combefisischen Ausgabe und der neueren von Classen vorausgeschickt. Das Geschichtswerk des Theophanes nun (*χρονογραφία*) führt, wie schon bemerkt, die Geschichtserzählung da fort, wo sein Freund Syncellus abgebrochen, nämlich mit dem Anfang der Regierung des Diocletian. Erst nach längerem Sträuben hatte er sich entschlossen den hierauf gerichteten Bitten seines sterbenden Freundes zu entsprechen. Das Werk, wie es vorliegt, führt die Geschichte fort bis zum Anfang der Regierung Leo's des Armeniers. In der Vorrede sagt Theophanes, er habe die Geschichtserzählung bis zur Regierung des Kaisers Michael Europalates und seines Sohnes und Mitregenten Theophylact (an. 803) fortgeführt. Die Bollandisten vermuthen deßhalb, es könne, was noch folgt, von einem Andern beigefügt sein, denn die Chronographie, wie sie in den neueren Ausgaben enthalten ist, erzählt noch den Sturz des Kaisers Michael Europalates, die Erhebung Leo's des Armeniers und die Begebenheiten seiner ersten Regierungsjahre. Die Vermuthung erhält dadurch einige Wahrscheinlichkeit, daß das *προοίμιον*, in welchem sich Theophanes in angegebener Weise über den Umfang seines Werks ausspricht, dem Wortlaut gemäß erst nach Vollendung der Chronographie verfaßt scheint. Bei Feststellung der Chronologie bedient sich Theophanes der alexandrinischen Aera, welche mit dem dionysischen Calcul zusammengehalten in der christlichen Zeit eine Differenz von 8 Jahren ergibt, um welche sie hinter dieser zurück ist. Man wollte aus diesem Umstand schließen, unser Theophanes könne nicht der Verfasser der Chronographie sein, denn er, der dem constantinopolitanischen Hofe vermöge seiner Abkunft so nahe stand, hätte sich gewiß keiner andern Zeitrechnung bedient, als der bei den Constantinopolitanern gebräuchlichen (s. Oudin, Commentar. de scriptorib. eccl. tom. II. s. v. Theophan.). Allein dieser Einwand würde sich durch die Bemerkung erledigen, daß dieser Gebrauch der alexandrinischen Aera damals in der Kirche und bei den Mönchen, zu denen ja Theophanes gehörte, sehr gewöhnlich war (vgl. Acta Sanctor. ed. Bolland. in XII. Mart. Commentar. histor. § 1. no. 6). An dem Werke selbst aber wird die Unbeholfenheit und Gemeinheit des Styls, noch mehr die Anordnung getadelt, bei welcher sich Theophanes unnöthige Wiederholungen, Versetzungen mancher Begebenheiten an ungehörige Orte, dadurch herbeigeführte Verwirrung, mancherlei chronologische Verstöße hat zu Schulden kommen lassen (s. Cave scriptor. ecclesiast. histor. literar. Basil. 1741 tom. I. pag. 641). Dieser Tadel trifft noch mehr die beigefügten durch einen Theil des Werks neben dem Text laufenden chronologischen Tabellen, welche in besondern

Rubriken jedesmal das Jahr der Welt, der Geburt Christi, die Jahre der Kaiser, dann des Königs der Perser, der arabischen Chaliphen, die nach den Persern über Palästina herrschten, endlich die Reihenfolge und Jahre der 5 Patriarchen enthalten. Sie sind voll Ungereimtheiten und abenteuerlicher Verstöße. Henschenius und Papebroch haben sie deßhalb in der Exegesis praeliminaris über die Chronographie, welche dem III. Bande der Acta Sanctor. Martii vorangeschickt ist, dem Theophanes geradezu abgesprochen und die Vermuthung aufgestellt, es habe ein unberufener Ergänzer sich des von Theophanes hinterlassenen Manuscripts bemächtigt und die vom Verfasser zwar gezogenen, aber nicht ausgefüllten Linien in so ungeschickter Weise mit chronologischen Ziffern besetzt. Die erste Ausgabe der Chronographie erschien Paris. 1655 fol. graec. et lat. cum Jac. Goari et Fr. Combefisii notis. Neue Ausgabe von Jo. Classen. Bonnae 1839 in Corpus scriptor. histor. Byzantin. ed. Niebuhr. [Kerker.]

Theophanes, Cerameus zugenannt, öfters auch unter dem Namen Gregorius, Georgius Cerameus aufgeführt, war Bischof von Tauromenium in Sicilien (Taormina zwischen Siragosa und Messina gelegen, s. Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie &c. I. 84) und blühte nach der wahrscheinlicheren Annahme um 1140. Leo Allatius (in seiner diatriba de Simeonibus) hat diese Annahme gegen den Jesuiten Scorsus begründet, der den Theophanes ins neunte Jahrhundert und in die Zeit des Photius versetzt. Dagegen spricht der Umstand, daß Theophanes den Legendenschreiber Metaphrastes citirt, dann die Angabe der Codices, wornach er eine seiner Predigten vor König Roger II. von Sicilien gehalten hat (homil. XXVI). Dieser Fürst regierte von 1129—1152, in welcher Zeit Sicilien sehr von den Saracenen bedrängt wurde, eine Thatsache, worauf der Homilet an einigen Orten seiner Predigten anspielt. — Theophanes selbst war gebürtig aus Tauromenium oder aus der nahen Stadt Mascalis, wurde bei der Kirche des hl. Andreas erzogen und später auf den erzbischöflichen Stuhl der erwähnten Stadt erhoben. In jener Zeit gab es auf Sicilien noch mehre Gemeinden und Bisthümer griechischer Zunge und griechischen Ritus. Zu diesen gehörte auch Tauromenium. Es sind deßhalb alle Reden des Theophanes in griechischer Sprache gehalten. Von diesen Reden sind bis jetzt 62 bekannt geworden, welche der Jesuit Scorsus 1644 zu Paris in fol. mit lateinischer Uebersetzung und Noten versehen, herausgegeben hat (homilia in Evangelia dominicalia et festa totius anni graec. et lat. cum notis et prolegg.). Zwei Reden auf das Kreuz Christi finden sich bei Gretser de Cruce Lond. II. p. 124 und 133 ed. Ingolstad. 1600. Den Werth der Reden selbst anlangend, so zeichnen sie sich vor vielen andern der späteren Griechen durch Einfachheit, eine natürliche lichtvolle Entwicklung, durch ungezwungene, oft gelungene Erklärung der biblischen Stellen vortheilhaft aus. Die Sprache ist schön und rednerisch. Vgl. Fabricius Biblioth. graeca. tom. IX. p. 231. ed. Hamburg. 1737. Oudin, Commentar. de scriptorib. ecclesiast. tom. II. ad. a. 1140. Cave (der ihn fälschlich ins J. 1040 setzt), histor. literar. script. eccl. tom. II. p. 132. [Kerker.]

Theophilanthropen. Der Stifter dieser Secte war Johann Bapt. Chemin Dupontès, geb. im J. 1761, einer der compilirenden Philosophen des 18. Jahrhunderts, die von allem etwas, und von dem Ganzen nichts wußten, deren Kopf sich mit Büchern füllte, wie die Scheune mit Heu. Chemin war, gleich den Philosophen jener Zeit, voll Entsetzen vor der Religion und den Priestern. Als er Chaumette und Robespierre todt sah, kam es ihm in den Kopf, auch eine Religion zu stiften; im December 1796 gab er das „Handbuch der Theophilanthropen" heraus. Der neue Cult beschränkte sich auf einige Familien. Neben dem Stifter waren Dupont von Nemours, Bernardin von Saint-Pierre und la Révellière Lépeaux seine vornehmsten Apostel. Am 16. Dec. 1799 erhielt die neue Secte, durch Vermittlung la Révellière's einen Saal des kleinen Spitals St. Catharina in der Straße St. Denis zu ihren Functionen. In diesen Saal stellte sie einen Tisch; auf denselben Bouquets mit Blumen und Aehren. Chemin war Vortragender

der neuen Lehre, die, neben der Unsterblichkeit, die Idee eines Gottes umfaßt, der das Gute belohnt und das Böse züchtigt. Nach dem Vortrag ließ Chemin durch anwesende blinde Musicanten eine Hymne singen: „Vater des All, höchste Vernunft, unerkannter Wohlthäter der blinden Sterblichen“, ꝛc. Diese Hymne hatte schon für das Fest des höchsten Wesens im J. 1794 Dienste geleistet. Wenige Tage nachher kamen die neuen Mitglieder an demselben Ort zusammen, ernannten ein leitendes Comité von 3 Mitgliedern, nahmen das Handbuch von Manuel an, und beschlossen, an jeder Decade ihren Cult zu halten. — Ihre Religion war Deismus, vermischt mit Pantheismus, eine Art Religionsmengerei. „Das religiöse Jahr von Chemin“, ist eine Sammlung von Bruchstücken ausgezogen aus den Werken von Confucius, Zoroaster, Theognis, Cleanthes, Phocylides, Socrates, Aristoteles, Isocrates, Seneca, la Brüyère, Fenelon, Voltaire, Rousseau, Young, Franklin, bestimmt, an den Festtagen von der Kanzel verlesen zu werden. Allein aus dem Evangelium nahmen sie nichts auf, gegen das Christenthum hatten sie einen tiefen Haß. Jeder Familienvater war Priester seines Hauses. Der am Altare functionirende Vater hieß Lector, und trug ein himmelblaues Unterkleid, das vom Hals bis zu den Füßen reichte, mit einem rosenrothen Gürtel und einem außen weißen Oberkleid darüber, das vorn offen war. Geburt, Vermählung und Tod wurden von der neuen Religion in ihrer Art gefeiert, das neugeborne Kind trug man, geleitet von dem Pathen und der Pathin, in die Versammlung. Der Lector redete die das Kind haltende Person an: Ihr versprechet vor Gott und den Menschen, zu lehren dieses N., von der Morgenröthe seiner Vernunft an, Gott anzubeten, den Nächsten zu lieben, und sich dem Vaterlande nützlich zu machen. Antwort: ich verspreche es. Es folgte ein Vortrag und ein Lied. Die Theophilanthropen in Paris rieben des Kindes Lippen mit Honig ein, sagend: „es sei süß, wie der Honig der Biene.“ Die Theophilanthropen von den Provinzen wollten die Lippen des Kindes mit Gelée von Johannisbeeren einreiben, und fragten das Comité zu Paris um Rath. Dieses schickte einen Commissär, um die Einheit des Cults herzustellen. — Auch die Feier der Ehe umgaben sie mit lächerlichen Ceremonien. Nach einigen Phrasen an die Eheleute, die man mit Blumen und Bändern umwunden hatte, kam ein Vortrag und ein Lied an „Hymen“, den Gott der Ehe. Mit den Todten machte man weniger Umstände. — Vier Tage des Jahres waren den 4 Jahreszeiten geweiht; daran schlossen sich 7 andere Feste, der Jugend, der Gatten, der Dankbarkeit, des Ackerbaus, der Souveränität des Volks ꝛc. Die Theophilanthropen verlangten es, daß ihnen eine Anzahl von Kirchen eingeräumt werde — zunächst vier in Paris. Im März 1798 verlangten sie die Kirche Notre-Dame. Sie bekamen den Chor, die Orgel; und den bischöflichen Stuhl als Rednerbühne. So dauerten die Dinge 2 Jahre fort. Als im Juni 1799 der Director la Révellière seine Entlassung nehmen mußte, überlebte ihn der von ihm gehaltene Theophilanthropismus nicht lange. Ein Erlaß der Consuln vom 4. October 1799 verbot der Secte, sich in öffentlichen Gebäuden zu versammeln. Die Secte fiel in die Vergessenheit, und aus der Vergessenheit in das Nichts zurück. — Die Literatur über diese aberwitzige Secte ist sehr reichhaltig — siehe besonders: G r é g o i r e, histoire des sectes réligieuses. T. II. 1814. Paris. p. 55—171. G r a n i e r d e C a s s a g n a c, histoire du Directoire. T. I. 1851 (Bruxelles) p. 187—198, und die in diesen beiden Schriften angeführten Quellenwerke. Vergl. hiezu den Art. R e v o l u t i o n, f r a n z ö s i s c h e. [Gams.]

Theophilus, der Name des Mannes, welchem der Evangelist Lucas sein Evangelium und die Apostelgeschichte widmete (Luc. 1, 3; Apg. 1, 1; vgl. d. Art. E v a n g e l i e n Bd. III. S. 787 u. 788). Nähere Nachrichten über die Persönlichkeit des Theophilus hat man nicht; manche Erklärer haben ihn mit irgend einem andern sonst bekannten Theophilus zu identificiren gesucht, es fehlen aber zu solchen Vermuthungen alle sichern Anhaltspuncte. Aus der Anrede *κράτιστε* hat man mit

Berufung auf Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25. geschlossen, Theophilus müsse eine Person von hohem Stande gewesen sein, und aus dem Umstande, daß Lucas die Ortschaften in Sicilien und Italien nicht näher bestimmt und erklärt, er müsse in Italien gelebt haben (Hug, Einl. Bd. 2. § 35), — wogegen Andere jedoch bemerken, Lucas habe dabei vielleicht nicht bloß den Theophilus, sondern einen großen Theil seiner Leser überhaupt berücksichtigt. Die Vermuthung, Theophilus sei ein bloß fingirter Name oder eine Bezeichnung jedes Gläubigen („Gott liebend"), hat Nichts für sich.

Theophilus von Alexandrien, s. Origenistenstreit, Chrysostomus und Hieronymus.

Theophilus von Antiochien gehört zu den angesehensten Apologeten (s. d. Art. Bd. I. S. 362) des zweiten Jahrhunderts. Er war als Heide erzogen und hatte, wie seine Schriften zeigen, eine tüchtige gelehrte Bildung erhalten. Durch das Studium der hl. Schriften, besonders der prophetischen Bücher wurde er mit dem Christenthum bekannt und ließ sich, wir wissen nicht genau wann, in die christliche Kirche aufnehmen. Als der Bischof Eros von Antiochien, der fünfte Nachfolger des hl. Petrus, starb, wurde Theophilus Bischof dieser Stadt. Nach Eusebius wäre er nur 8 Jahre Bischof gewesen; wenn dieses richtig wäre, könnte aber sein Episcopat nicht wie Eusebius angibt, mit dem J. 168 angefangen haben, denn er spricht in seiner Schrift ad Autolycum von dem Tode Marc Aurel's, muß also 181 noch gelebt haben. Man nimmt daher gewöhnlich mit Nicephorus an, er sei 13 Jahre von 168—181 (nach den Maurinern von 176—186) Bischof gewesen. Von seinem Leben ist sonst wenig bekannt; Eusebius (h. e. 4, 24) zählt ihn zu den Bischöfen, welche mit der größten Entschiedenheit die damals auftauchenden Häresien bekämpften. Er erwähnt namentlich von ihm eine Schrift gegen Marcion und eine gegen Hermogenes; beide erwähnt auch Hieronymus (Catal. c. 25) und außerdem „alios breves elegantesque tractatus ad aedificationem ecclesiae pertinentes." Von diesen Werken ist uns aber keins erhalten. Auch von einem dem Theophilus zugeschriebenen Commentar über die Evangelien spricht Hieronymus, hält ihn aber für unächt (mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere Catal. l. c.), wiewohl er ihn bisweilen citirt. Dieser Commentar ist verloren; denn der in der Biblioth. PP. t. 1. enthaltene lateinische Commentar zu den Evangelien ist sicher nicht von Theophilus, da er außer andern Anachronismen Citate aus Cyprian und Hieronymus enthält und keine Uebersetzung aus dem Griechischen zu sein scheint. Endlich sagt Hieronymus noch (Ep. 121 ad Algasiam): Theophilus quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit, und man hat keinen Grund, dieses für eine Verwechselung mit Tatian zu halten. Theophilus selbst erwähnt (ad Autol. 2, 28. 30) noch Schriften über den Dämon, der die ersten Menschen verführte, über die Patriarchen und über die Nichtigkeit der Götzen. Das einzige uns erhaltene Werk sind die „drei Bücher an den Autolycus," und die Vortrefflichkeit dieser Schrift nach Inhalt und Darstellung macht den Verlust seiner andern Werke um so beklagenswerther. Autolycus war ein gebildeter Heide, mit Theophilus persönlich befreundet, aber voll Vorurtheile und Leidenschaftlichkeit gegen das Christenthum, welches er in Wort und Schrift als eine thörichte und verbrecherische Religion bekämpfte. Seine Spöttereien über die christliche Lehre, insbesondere von Gott und von der Auferstehung, veranlaßten Theophilus zur Abfassung des ersten Buchs, worin er mit großem Geschick und vieler Milde die Einwendungen des Autolycus zurückweist. Das zweite Buch wurde durch eine mündliche Unterredung, die er mit Autolycus über das Wesen Gottes hatte, veranlaßt. Nach einer Kritik der heidnischen Götterlehre und der philosophischen Systeme entwickelt darin Theophilus die Lehre der hl. Schrift über die wichtigsten Fragen. Zum Schlusse ladet er den Autolycus zu einer neuen Unterredung ein. Auch diese scheint aber erfolglos geblieben zu sein, und Theophilus

setzt darum seine Apologie in einem dritten Buche fort: zunächst weist er die Beschuldigung zurück, als seien die Christen grobe Verbrecher, dann zeigt er der Einwendung gegenüber, das Christenthum sei eine neue Theorie, daß im Gegentheil die hl. Bücher der Christen bis ins höchste Alterthum hinaufgehen. Die zierliche und klare Darstellung, die geistvolle Behandlung des Stoffs und die ausgedehnte Berücksichtigung der profanen Geschichte und Literatur machen das Buch zu einem der interessantesten Denkmäler der ältesten christlichen Literatur. Einige Stellen über die Trinitätslehre lauten etwas bedenklich, indeß scheint Theophilus die richtige Vorstellung gehabt und nur durch Ungenauigkeit im Ausdrucke gefehlt zu haben (s. Petavius 1. 2. c. 3). Dupin bemerkt, Theophilus sei der erste, bei welchem der Ausdruck τρίας von der göttlichen Dreifaltigkeit gebraucht werde (ad Autol. 2, 15). Die Vermuthung Dodwells, diese Schrift sei von einem etwas spätern Theophilus, ist ganz willkürlich (s. Tillemont t. 3. p. 612.) — Ausgaben von Conrad Geßner (die erste griechische Ausg. 1546), J. Fell (Oxford 1684), Chr. Wolf (Hamburg 1724), dem Mauriner Prud. Maran (Paris 1742, zugleich mit den andern griechischen Apologeten) und zu erwarten von Otto im Corpus apologetarum graec. saec. 2. Jena 1847 ff. (Tüb. Quartalschr. 1852, S. 320). Die Bücher an Autolycus teutsch von Wolf (1724) und Thienemann (Leipzig 1834); vgl. Halloix, de illustrium ecclesiae orientalis scriptorum saec. 2. vitis et documentis, Duaci 1636. Tillemont t. 3. p. 51. Du Pin, Biblioth. t. 1. Acta Sanct. 3. Oct. (Die Griechen scheinen merkwürdiger Weise Theophilus nicht in ihren Menologien zu haben) Möhler-Reithmayr S. 284. [Reusch.]

Theophilus, Bischof der Indier, s. Homeriten.

Theophorische Procession, s. Procession.

Theophrastus, zugenannt Paracelsus Bombastus von Hohenheim, geboren an. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz. Von seinem Vater, einem Arzte, wurde er für die Medicin herangebildet. Sein unruhiger, schwärmerischer, hochfahrender Geist gab ihm bald den Gedanken ein, der Reformator dieser seiner Kunst zu werden, dieselbe von Grund aus umzugestalten. Er reiste — seiner eigenen Angabe gemäß — in Spanien, Frankreich, Italien und im Orient, um so die geheimen Heilkünste der Wunderärzte zu erkunden und aus dem Verkehr mit dem Volke zu lernen. Nach seiner Rückkehr hielt er sich einige Zeit in Basel auf, wo er seine Weisheit vom Catheder herab der Welt preis gab und sich als den Reformator der Medicin erklärte, alle früheren großen Aerzte — Gallenus und Hippocrates voran — für Charlatans erklärend. Aber man wandte diesen Titel bald auf ihn selber an. Er verließ Basel und zog als fahrender Arzt in verschiedenen Gegenden Südteutschlands umher. Er starb zu Salzburg im J. 1541. „Seine Natur, sagt Ritter, war unverträglich und roh, voll von leidenschaftlicher Bewegung.“ Mit der Theologie kam er in Berührung durch die eigenthümlich theosophische Richtung, die er seiner Lehre zu geben suchte, durch die ihm eigene grob physicalische Weltanschauung, welche auch das Sittliche in den großen physischen Weltproceß nur als untergeordnetes Moment hereinzieht, darin untergehen läßt. Die Arbeit, zu welcher er den Menschen in diesem Leben anhält, ist auf den physischen Versuch gerichtet; die Enthüllung der Geheimnisse der Natur und damit des göttlichen Werks ist des Menschen Lebensziel. Die Heimlichkeit der Natur zu erforschen, soll seine tägliche Uebung sein; er soll die Natur befreien d. i. in jedem Gegenstand die ihn constituirenden Elemente scheiden. Die große Welt ist dazu da, ihm einen Gegenstand für seine Scheidekunst zu bieten. Zuletzt scheidet der Mensch sich selbst im Tode, und vollendet sich im letzten Gericht, wo Alles seiner innersten Natur nach offenbar wird (s. seine Schrift de natura rerum VIII. p. 314., bei Ritter, Geschichte der Philosophie). So betrachtet er das letzte Gericht als einen chemischen Scheidungsproceß. Da werden, sagt er, die elementarischen Dinge in die erste Materie der Elemente zurückgeführt, um ihre ewige Qual zu leiden, die sacramen-

talischen Dinge dagegen (d. i. das Göttliche, das in der menschlichen Seele ist und von da sich der Welt der Dinge mittheilt) von jenen geschieden, in Gott verklärt und der ewigen Freude theilhaftig. Entsprechend dieser Weltansicht ist es, wenn Theophrastus unter den Wirkungen des hl. Geistes sehr oft nichts andres als die Erleuchtung des Physikers versteht. So verwendet und deutet er das Theologische, wie es ihm eben behagt. Dabei sind seine Schriften voll seltsamer Abenteuerlichkeiten, abergläubischer Meinungen und Albernheiten. Oft widerspricht er sich, wie es bei einem so unklaren, schwärmerischen Geiste nicht anders sein konnte. Sehr oft äußert er sich rechtgläubig katholisch, dann aber schimpft er wieder auf die Theologen und Pfaffen insgesammt und belegt sie mit Lästerworten, wie die alten Mediciner. Vgl. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie. V. Theil. S. 516 ff. Vgl. dazu den Art. Philosophie S. 421. [Kerker.]

Theophylactus, früher Lehrer Constantins, des Sohnes des Kaisers Michael Ducas (1071—1078), im J. 1078 Erzbischof von Achris in Bulgarien, galt als der gelehrteste Theologe seiner Zeit. Er schrieb Erklärungen der kleinen Propheten, berühmte Erklärungen der Evangelien, der Apostelgeschichte und apostolischen Briefe; nebstdem Reden und Briefe. Er lebte noch im J. 1107. Seine Commentare werden auch jetzt noch stark gelesen und citirt. — Werke: gr. ed. Foscarini-Venet. 1754 bis 1763. fol. IV. Die Commentare in IV. evangelia und in Pauli epistolas sind mehrfach abgesondert erschienen.

Theopneustie, s. Inspiration.

Theosophie (*θεοσοφία*) nennt man eine eigene Art von Gotteserkenntniß oder Gottesweisheit, eine solche nämlich, die weder als philosophische nach als theologische gelten kann. Die Philosophie sucht Gott durch ordentliche Denkprocesse, mittelst logisch-metaphysischer Dialectik, zu erkennen, indem sie theils aus dem unmittelbar Präsenten und Zugänglichen, aus Natur, Geist, Geschichte, auf das Dasein und die Beschaffenheit des Absoluten schließt, theils die sogen. Idee Gottes an sich entwickelt, um bestimmte Begriffe daran zu knüpfen; die Theologie aber stützt sich bei denselben Forschungen über Gott auf irgend ein vorhandenes Gottesbewußtsein, dem aus irgend einem Grunde, sei es um des Ursprungs sei es um der Allgemeinheit willen oder auch in Folge gesetzlicher Anordnung unverletzliches Ansehen (Auctorität) zukommt, und vollzieht dann im Uebrigen dieselben nüchternen Denkprocesse als die Philosophie. Im Gegensatze nun zu diesen beiden Arten eine Gotteserkenntniß zu bilden haben zu allen Zeiten einzelne Schwärmer (Mystiker, Enthusiasten oder wie man sie sonst noch nennen mag) beides gleich sehr verschmähend, sowohl die Auctorität als die Mühe des nüchternen gesetzmäßigen Denkens, sich für unmittelbar Wissende gehalten und als solche über Gott gesprochen. Ihre Meinung hiebei ist, daß sie Gott unmittelbar schauen und schauend erkennen oder daß Gott sich ihnen unmittelbar und extra zu erkennen gebe, so daß sie ebensowenig nöthig haben, die mühevolle Arbeit der Syllogismen zu vollbringen als irgend Jemanden Glauben zu schenken. An die Stelle der Syllogismen treten Behauptungen, an die Stelle der Fragen Versicherungen. Diese Art nun Gott zu erkennen oder vielmehr von Gott zu sprechen hat man Theosophie, die Träger derselben Theosophen genannt — gut bezeichnend, inwiefern Theosoph beides zugleich bezeichnet, einen Menschen, der einerseits wirkliches Wissen von Gott besitzt und so in Betreff Gottes wahrhaft weise ist, wenigstens zu sein sich einbildet, und der andererseits dieses Wissen durch Gott selbst und so gleichsam Gottes eigenes Wissen besitzt (d. h. wiederum zu besitzen sich einbildet). Es ist nichts natürlicher, als daß ein Mensch, der sich in so unmittelbarer Connexion mit Gott wähnt, auch göttliche Kraft in sich verspüre und sofort der Naturgesetze ebenso wie der Logik und der Auctorität spotten und wie Gott selbst wirken zu können meine; die Theosophen sind sämmtlich mehr oder weniger zugleich Wunderthäter, Theurgen. Ohnehin liegt nahe, daß die Theosophie die Gestalt der Theogonie annehme d. h. Einsicht in das innerste

Wesen Gottes gewähre und sofort das Werden und Leben desselben erkennen lasse. Wer so innig mit Gott vertraut ist wie der Theosoph, kann der Versuchung kaum widerstehen Gott als werdend zu erkennen und erkennen zu lassen. Nach allem diesem liegt die Theosophie im Gebiete der Mystik, aber wie leicht zu sehen, nur der außerchristlichen; der christliche Mystiker nämlich hört bei aller Mystik nicht auf, das kirchliche Bewußtsein als Grundbewußtsein festzuhalten; der außerchristliche dagegen verfällt, wenn sich seine Mystik auf Gott bezieht, von selbst der Theosophie. Daher gibt es auch fast so viele Theosophen als außerchristlich religiöse Mystiker. Die bekanntesten sind, um nicht weiter hinauf zu steigen, die Neuplatoniker (s. d. A.), bereits Plotin, viel mehr aber noch die spätern, Jamblich und Proclus; sodann sehr viele unter den zahllosen Schwärmern, die der Protestantismus hervorgebracht hat (s. d. Art. Schwärmerei), schon im 16., noch mehr aber im 17. und 18. Jahrhundert. Die ältesten sind die sogenannten Paracelsisten d. h. Anhänger des Theophrastus Bombastus Paracelsus, welcher allerdings Theosoph gewesen, übrigens als Katholik gestorben war († 1541 zu Salzburg). Als Paracelsisten werden genannt Ad. Bodenstein (ein Sohn des Carlstadt), Wolfg. Thalhauser, Jos. Quercetanus, Joachim Tank, G. Horst u. v. A. (G. Arnold K. und K. Historie. Theil II. B. XVI. C. 22. n. 8.). Unter den spätern sind die bekanntesten Val. Weigel sammt Anhängern, Aeg. Gutmann (Zeitgenosse Weigels), Jacob Böhme und Swedenborg (s. d. betr. Art. und Arnold K. und K. Historie. Theil II. B. XVII. C. 17—19). In neuester Zeit hat sich besonders Saint Martin, ein französischer Freimaurer († 1808) einen Namen als Theosoph gemacht. (Vgl. Varnhagen van Ense, biogr. Auszüge, Silesius und St. Martin. Berlin 1833). Auch Schelling hat man den Theosophen beigezählt; nicht mit Unrecht inwiefern dessen Gottesbegriff ganz auf intellectueller Anschauung beruht; wobei jedoch anzuerkennen ist, es habe im Ganzen doch die Klarheit des Verstandes dermaßen die Oberhand behalten, daß Schelling in keinem Puncte der Charakter eines wahren Philosophen abzusprechen ist. Vgl. hiezu den Art. Rosenkreuzer. [Mattes.]

Theotocos, s. Maria, die heilige Jungfrau, Nestorius und Ephesus (Synode daselbst Bd. III. S. 607).

Thephilla, תְּפִלָּה (Gebet der Juden). Es gehört zu den auffallendsten Erscheinungen im mosaischen Gesetze, daß darin weder Ermunterungen zum Beten, noch Vorschriften darüber vorkommen. Das Gebet wurde geübt, wie wir am Beispiele Mosis sehen, aber es scheint, die Art und Weise war ganz der Einsicht und Frömmigkeit des Einzelnen überlassen; nur daß man laut zu beten pflegte. Wenigstens hält der Hohepriester Heli die innerlich und still betende Mutter Samuels für betrunken, da er ihre Stimme nicht hört. 1 Sam. 1, 10. Wie viel und auf welche Art von der Zeit Davids an öffentlich und insgeheim gebetet wurde, sagen uns am besten die Psalmen. Eine gute Anzahl derselben wurde durch öffentliches Absingen beim Heiligthum zum Charakter eines allgemeinen Gebetrituals erhoben. — Doch läßt sich die Einführung eines bestimmten Rituals mit feststehenden Formeln vor dem Exile nicht nachweisen. Maimonides (Jad chasaka, hilchoth tephilla c. I.) nimmt an, daß der Grund zum spätern Synagogen-Gebets-Ritual von Esra und dem hohen Rathe seiner Zeit sei eingeführt worden. — Jedenfalls gehören jene 18 Gebetsformeln, die man schlechtweg das Gebet — Thephilla — oder Schemone-Esre nennt, der Zeit nach dem Exile an *) und bestanden mit Ausnahme eines kleinen Abschnittes, welchen Samuel der Kleine beifügte (Brachoth, F. 28. b.), schon vor Christus so, wie sie sich noch gegenwärtig im allgemeinen Judengebetbuche finden (z. B. in Arnheims Gebetbuch S. 85 ff.) —

*) „Die Gemara betrachtet die ganzen 18 Eulogien als einheitliches, zu Einer Zeit verfaßtes Ganze." Delitzsch, jüdische Poesie S. 291.

Dieses Gebet soll nach der Meinung R. Gamaliels alle Tage von jedem Juden ganz recitirt werden. — Die Mischna führt bereits einzelne Abschnitte des Ganzen unter besondern Namen *) an und zeigt dadurch, welche Bedeutung dasselbe für das Judenthum hatte. Eine allgemeinere Bedeutung kommt ihm insofern zu, als darin die vorchristliche Synagoge ihren Glauben an einen persönlichen Messias aus dem Hause Davids und zwar in Ausdrücken darlegt, die theilweise im Benedictus des Zacharias wiederhallen. — Während diese Thephilla von 18 Absätzen keinen unmittelbar sichtbaren Bezug auf den täglichen Opfercult im Tempel hatte, schließt sich ein anderes Synagogengebet, welches ebenfalls bis zum Exile zurückreicht, innigst an denselben an, nämlich das Schema-Gebet (Schema Israel!). Es hat seinen Namen davon, daß die Textstelle Deuter. 6, 4—8, worin die Einheit des Wesens Gottes kräftig und klar ausgesprochen ist und welche mit Schema „höre!“ beginnt, den Mittelpunct des allgemeinen Früh- und Nachmittagsopfergebetes bildet. — Die genannte Textstelle wurde mit Orationen umgeben und zwar Morgens mit 3, Abends mit 4. Unter diesen hat jene, welche in der Früh vorangeschickt wird, dogmatisch-historischen Werth, indem sich in ihr eine klare und entschiedene Trennung der Synagoge vom Dogma der Zoroaster-Jünger ausspricht. Der Eine Gott wird da als Bildner des Lichtes und der Finsterniß dargestellt. Die Engel erscheinen nicht als selbstständige Götterwesen, sondern als ehrfurchtvolle Diener des Allmächtigen. — Wie früh noch andere Gebete hinzugekommen seien, um einerseits dem Morgenopfer gegenüber eine Matutin und dem Abendopfer entsprechend eine Vesper zu gestalten, läßt sich im Einzelnen nicht bestimmen, aber soviel ist sicher, daß die Abbetung von Officien der beiden Haupttagzeiten schon geraume Zeit vor Christus zu einer Pflicht geworden war, die dem Breviergebete in mehr als Einer Hinsicht gleicht und dazu den historischen Vorgang bildet. — Da an Festtagen zu dem alltäglichen noch solche Opfer hinzukamen, welche eben den Festtag charakterisiren (מוּסָף), so schlossen sich für Feiertage an das gewöhnliche Gebet noch Zusätze an, welche man Musaph-Gebete nennt (s. d. Art. Musaph-Gebet). — Durch diese und andere Zusätze gliederte sich das Ritual in einer Weise, welche den Haupttagzeiten des kirchlichen Officiums entspricht, und es unterliegt kaum einem Zweifel, daß das alte Synagogenritual das Vorbild sei, wonach sich, freilich mit wesentlichen Veränderungen die Tagzeiten des allgemeinen Kirchengebetes gestaltet haben. — Wer den Tractat Brachoth in der Mischna nachlesen will, wird für die Recitation der jüdischen Tagzeiten mehreres fast buchstäblich so vorgeschrieben finden, wie es nach der Casuistik für das Brevier bestimmt ist. — Die besondern jüdischen Satzungen für das Gebet führt Maimonides (l. c. cap. V.) so auf: 1) Man bete stehend, 2) man wende sich gegen den Tempel, 3) man bete mit gehöriger Haltung des Leibes, 4) gehörig angekleidet, 5) an einem passenden Orte, 6) mit gehöriger Stimme, 7) mit Beobachtung der Inclinationen und der 8) Prosternationen. — Von der Pflicht zu stehen, sind Kranke und Reisende ausgenommen, welche nicht stille halten können. — Die Richtung nach dem Tempel sehen wir schon von Daniel im Exile beobachtet (Dan. 6, 34). Salomo hat diesen Gebrauch in seiner Einweihungsrede im Auge (1 Kön. 8, 48). Maimonides bemerkt, Blinde und solche, die auf dem Meere fahren und die Weltgegenden nicht bestimmen können, mögen sich innerlich zur Schechina (s. d. A.) wenden. Hinsichtlich der Stimme ist es nach Maimonides Gebrauch Israels, ebensosehr starkes Schreien wie gänzliches Schweigen zu vermeiden. Man soll sich selbst hören können. — Das gilt von dem rituell fixirten Gebete für jeden Tag und die Festzeiten. — Außerdem hat das Judenthum kurze Gebetsformeln für einzelne Anlässe, wie vor der Mahlzeit, beim Anblicke des Regenbogens, bei Gewittern u. dgl., längere bei der Trauung, Begräbniß, Beschneidung u. s. w. Man findet sie fast in jedem Gebetbuche der

*) Abot, Geburoth, Tehijat ha-Metim.

Juden *). Diese einzelnen lose dastehenden Formeln heißen בְּרָכוֹת (Benedictionen). Eine der bedeutendsten derselben ist die über den Weinbecher am Freitag Abends oder Sabbatheingang. Ist das Sabbathbrod (חַלָּה) bereitet und benedicirt, und sind zwei Lichter angezündet, so segnet der Hausvater einen Weinbecher mit Bezug auf die Stelle Genes. 2, 2. (Arnheim, Gebetbuch S. 424. Vgl. Sohar II, קל״ה a. amst. und öfter.) Das wird קִדּוּשׁ לֵיל שַׁבָּת genannt. Der Becher der Ostermahlzeit ist nichts, als eine festliche Art dieses Segnungsbechers כּוֹס הַבְּרָכָה des Sabbaths. — Die Benediction über die Sabbaths**lichter** hat sich im Christenthume unmittelbar fortgebildet **). Die Form und Zahl solcher Benedictionen war und ist in verschiedenen Ländern und Zeiten verschieden. — Ebenso zeigt sich eine große Mannigfaltigkeit hinsichtlich jener Zusätze zu den Hauptgebeten jedes Tages und Sabbaths, wie der großen Feste, welche in Hymnen und Sequenzen, Antiphonen u. dgl. bestehen und deren Sammlung **Machsor** (s. d. A.) heißt. — So ist ins Morgengebet eine poetische Bearbeitung der 13 Glaubensartikel und manche dem nicht dogmatisch geschulten Juden schwer verständliche Reflexion aufgenommen. Es wurde daher von den Reformern geklagt, daß die Juden Logik beten und Metaphysik singen müßten. Auf der andern Seite haben sich seit dem 16. Jahrh. viele cabbalistische Lieder ***) Eingang verschafft. Wie immer aber diese Elemente wachsen, oder sich ändern mögen, das **Schema-** und **Schemone-Esre-Gebet** bleibt der unveränderliche Kern der Thephilla. Vgl. hiezu d. A. **Gottesdienst**, jüd. u. **Judenthum**. [Haneberg.]

Thephillin, תְּפִלִּין (Gebetriemen der Juden). Unter diesem Namen versteht der Jude einen Apparat, der ihm zum Gebete nöthig ist. Er zerfällt in zwei Stücke, welche darin gleich sind, daß beiderseits eine lederne Kapsel von Riemen gefaßt ist, um an dem Leibe befestigt zu werden. Die eine dieser Kapseln wird an die Stirne (ת׳ שֶׁל ראשׁ), die andere an die linke Hand gebunden (ת׳ שֶׁל יָד). Wir können im Teutschen das Eine Stück Gebetriemen für die Hand, das zweite Gebetriemen für die Stirne nennen. Die Kapseln von beiden enthalten Pergamentblättchen mit Bibelstellen beschrieben. Für die Kapsel über der Stirne werden folgende Stellen auf vier Blättchen geschrieben: 1) Deuter. 11, 13—22. 2) Deuter. 6, 4—10. 3) Exod. 13, 11—17. 4) Exod. 13, 1—11. Jedes der vier Blättchen kommt in eine besondere Zelle von Leder, alle vier Zellen werden als Eine Kapsel zusammengefaßt. — Der Gebetriemen für die Hand hat eine Kapsel mit bloß Einem Gehäuse, in demselben steckt ein Pergament mit den eben angeführten vier Bibelstellen. (Das Nähere unter Andern bei Bodenschatz IV. S. 15 ff.) Die Juden leiten die Pflicht, beim Gebete und andern religiös bedeutsamen Handlungen diese Gebetriemen zu tragen, von den Verfügungen der Thora her, namentlich Deuter. 6, 6 ff. — Man hat in neuerer Zeit diese Berufung auf Moses unstatthaft gefunden, ohne allen andern Grund, als weil man sich gern den alten Gesetzgeber möglichst frei von ceremoniellen Einzelheiten vorstellen wollte. Man übersah, daß das ganze Alterthum die innerliche Beziehung zu Gott durch äußere Zeichen darstellte. Die Parsen haben ihre Gebetsausrüstung und die Indier ihre hl. Brahmanenschnur (s. Manu, Ges. B. II. S. 42 ff.). Die israelitische Reflexion hat in den Gebetriemen später ein Sinnbild der **Unterjochung** unter das Gebot Gottes gefunden. Im neuen Testament erscheinen die Gebetriemen unter der Benennung *φυλακτήρια* Matth. 23, 5. Dieser Name mahnt an die Vorstellung, als wenn der Träger der Gebetriemen durch dieselben gegen die unsichtbaren Angriffe der Dämonen auf

---

*) Z. B. „Vollständiges Gebetbuch der Israeliten für das ganze Jahr. Uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von H. **Arnheim**. Glogau und Leipzig 1839.

**) Basilius, über den hl. Geist c. 29. Ed. Basil. 1551. S. 276. *ὅς τις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπὶ λυχνίου εὐχαριστίας* (בִּרְכַּת הַנֵּר) *εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν.*

***) Vgl. עולת שבת, סדר תפלות. Amsterdam 1760—520.

besondere Art geschützt wäre. Die jüdische Tradition hegt diesen Glauben (s. Targum schir VIII. 3), doch ließe sich der Ausdruck auch auf die so eben berührte Symbolik erklären, wonach der Israelit durch die seltsamen Angebinde nachdrücklich gemahnt wurde, Gottes Gebot zu beobachten (φυλάσσειν). Vergl. hiezu den Art. Judenthum. [Haneberg.]

Therapeuten, s. Essener.

Theraphim, תְּרָפִים. Unter diesem Namen erscheint in der Schrift eine Art von Orakelfiguren, deren Gestalt wir kaum mehr bestimmen können. Als Rachel aus Mesopotamien zog, nahm sie die Theraphim ihres Vaters Laban, welche sie unter dem Sattel des Reitthieres verbergen konnte, mit. Genes. 31, 19. Als die Häscher Sauls auf David fahndeten, legte Michal einen Theraphim in's Bett Davids, um die Suchenden glauben zu machen, daß David krank darnieder liege. 1 Sam. 19, 13. Daraus geht hervor, daß es Figuren waren, die wenigstens etwas dem Oberleibe eines Menschen Aehnliches darboten. Wirklich erklärt Aquila den Ausdrück durch προτομαί, d. h. Brustbilder. 1 Sam. 19, 16. Damit stimmt im Wesentlichen eine rabbinische Erklärung überein, obwohl deren Details etwas ungereimt lauten *). Die damit verbundene Angabe, daß die abergläubische Vorrichtung zu Orakeln benützt worden sei, stimmt übrigens ganz mit der Schrift überein (Zach. 10, 2. Richt. 17, 5.); weßhalb die griechischen Uebersetzer den Ausdruck mit δῆλοι sonst אוּרִים Osee 3, 4 und ἀποφθεγγόμενον geben. Zach. 10, 2. Bei all diesem bleibt der Vermuthung noch ein weiter Spielraum. Die Etymologie ist hier, wie oft, biegsam; von ihr ausgehend hat man Theraphim mit Seraphim identificirt (Spencer); oder „wohlthuende, Segen spendende Genien" gedacht mit Bezug auf das arabische تَرْفَةٌ Wohlleben. Möglich wäre es, daß der Schluß des Wortes fim mit fum und peh Mund zusammenhinge. Doch ist zu beachten, daß die Mischna die Nebenform תְּרָפוֹת hat. — Vergl. hiezu den Art. Bilder bei den Hebräern. [Haneberg.]

Theresia, die heilige. Theresia wurde am 28. März 1515 zu Avila in Altcastilien geboren; ihr Vater war Alphonso Sanchez von Cepeda, ein angesehener Edelmann; ihre Mutter Beatrix, die zweite Gemahlin des Alphonso, gehörte gleichfalls einer angesehenen Familie an. Das Gute, das sie an ihren Eltern sah, streute in ihrem empfänglichen Herzen den ersten Samen zu dem aus, was sie in der Folge wurde; besonders ahmte sie dem Vater in der emsigen Lectüre geistlicher Bücher nach. Entflammt durch die Geschichten der hl. Martyrer verließ die siebenjährige Theresia mit ihrem Brüderchen Roderich insgeheim das Haus, um in das Land der Mauren zu ziehen und dort die Palme des Martyrtodes zu erlangen, allein beide wurden bald wieder eingeholt und zurückgebracht. Nichts machte auf sie und den eben genannten kleinen Bruder einen tiefern Eindruck als die Ewigkeit der Freuden des Himmels und der Strafen der Hölle: sie hielten darüber oft lange Gespräche und hatten besondere Lust, recht oft auszurufen: Ewig, ewig, ewig! Im väterlichen Hause befand sich ein Bild des Heilandes wie er am Brunnen mit der Samaritanin redete und diese zu ihm sprach: „Herr gib mir von diesem Wasser zu trinken"; dieses Bild und diese Worte drückten sich unauslöschlich in das Gemüth Theresia's ein. Als sie im zwölften Jahre stund, verlor sie ihre Mutter. So trefflich diese Frau gewesen war, so hatte sie doch den Fehler an sich gehabt, daß sie gerne Rittergeschichten las; allmählig gewann auch Theresia diese Lectüre lieb; in Folge davon wurde die geistliche Lesung verkürzt, es erkaltete der Eifer und in das

---

*) Pirke R. Elieser c. 36 bei Buxtorf, lexicon chald. talmudicum p. 2661: Es wurde ein erstgebornes Kind getödtet; der Kopf abgenommen und mumisirt. Unter die Zunge wurde der Name eines Dämon auf ein Goldplättchen geschrieben gelegt. Man zündete vor diesem Kopfe Lichter an und erhielt auf gestellte Fragen Orakelbescheide.

erkaltete Herz zog die Eitelkeit ein und dazu kam noch, daß der Umgang mit einigen jungen Vettern und einer Base in gleicher Richtung auf Theresia einwirkte; vor einem tieferen Falle bewahrte sie jedoch das Gefühl für Ehre, worauf sie außerordentlich viel hielt, und der ihr angeborene Abscheu vor allem Unehrbaren. Um sie der wachsenden Gefahr zu entziehen, übergab sie der Vater 1529 einem Nonnenkloster zu Avila zur Erziehung; Theresia war damals 14½ Jahr alt. Bald fegte hier die gute Gesellschaft den Staub weg, der sich ihrem Herzen angesetzt hatte. Nach einem Aufenthalt von anderthalb Jahren mußte sie aber, von einer schweren, Krankheit befallen, dieses Kloster verlassen und sie hielt sich sodann bis zur Wiedergenesung bei den Ihrigen auf. Unter mancherlei Anfechtungen reifte nun in ihrem Herzen der Entschluß heran, eine Nonne zu werden, vorzüglich fühlte sie sich durch die Briefe des hl. Hieronymus dazu angefeuert. Obgleich ihr Vater nicht einwilligte, trat sie am 2. Nov. 1533 (nach Andern 1535), achtzehn Jahr alt, in das Carmeliterkloster der Menschwerdung ein. Während des Noviciatjahres erfüllte sie alle klösterlichen Pflichten und Verrichtungen mit emsiger Treue, oblag freudig den niedrigsten Arbeiten und allen Liebesdiensten gegen ihre Mitschwestern und ließ sich durch keine Versuchung von dem ergriffenen Stande abwendig machen. Kurz vor der Profeß entstand in ihr ein heftiger Widerwille gegen die Ablegung der ewigen Gelübde, aber sie trat auch aus diesem Kampfe siegreich hervor, und so legte sie am 3. November 1534 ihre feierlichen Gelübde ab. „Wenn ich mich erinnere, schrieb sie später, wie ich meine Gelübde ablegte, mit welch uneingeschränkter Entschließung und großem Troste ich Profeß machte und mich mit Dir, o Gott, verlobte, so kann ich dieß ohne Thränen nicht sagen!“ — In dem Kloster der Menschwerdung lebte nun Theresia bis zum Jahre 1563. Als eifrige Novizin flehte sie zu Gott, er möge ihr nach seinem Wohlgefallen Krankheiten, doch auch zugleich die Geduld senden. Schon im Noviciat und sodann noch viel mehr bald nach abgelegter Profeß erhörte Gott ihre Bitte; eine dreijährige, äußerst schmerzhafte Krankheit hielt sie am Krankenlager darnieder, bis sie endlich um Mitte des Jahres 1539 durch die Fürbitte des hl. Joseph, zu welchem sie seitdem eine außerordentliche Andacht trug und dessen Verehrung sie in der katholischen Kirche sehr beförderte, wieder hergestellt wurde. Nach ihrer Genesung meinte sie Gott eifriger dienen zu können, allein statt schnell und heldenmüthig auf jenen hohen Gipfel der Vollkommenheit zu steigen, auf welchem sie Gott haben wollte, trat jetzt die langjährige Periode ihres Lebens ein, in welcher sie gleichsam zwischen Himmel und Erde schwebte. Das Kloster der Menschwerdung hatte keine Clausur; die Nonnen konnten daher im Sprachzimmer Besuche annehmen und da Theresia allerdings großes Vertrauen verdiente und die Oberin dafür hielt, Theresia bedürfe nach ihrer langwierigen Krankheit einiger Erholung, so gewährte sie ihr eine große Freiheit in Annahme von Besuchen. Allein diese Freiheit wurde für Theresia auf lange Zeit hin eine reiche Quelle harter Kämpfe und ein großes Hinderniß jener wunderbaren Vereinigung mit Gott, zu welcher sie auserkohren war. Ihre Schönheit und ihr angenehmes freundliches, verständiges und geistreiches Wesen zogen wie ein Magnet die Besuchenden an, und sie hinwieder fand an diesen Besuchen immer größeres Wohlgefallen; so entstanden und wurden in ihrem Herzen, in welchem Gott ausschließlich thronen wollte, Anhänglichkeiten und Zuneigungen, Zerstreuungen und Schwächen genährt, die wie ein Spinngewebe ihre zu hoher Heiligkeit bestimmte Seele umlagerten und sie in den Zustand eines Vogels setzten, der mit Fäden wenn auch nur dünnen an die Erde gebunden ist. Da ihr in diesem Zustande das innerliche Gebet äußerst beschwerlich fiel, so unterließ sie ein Jahr lang dasselbe ganz und gar, wozu sie sich auch durch eine Art falscher Demuth verleiten ließ, sich nicht würdig erachtend, mit Gott durch die Pflege des innerlichen Gebetes in vertraulicher Weise umzugehen. Ein frommer und gelehrter Priester befreite sie von diesem Wahne, und seitdem (1542) setzte sie dieses Gebet, obgleich sie dabei oft die größte

Geistesdürre litt, nie mehr aus. Ueber die Ursache dieser Geistesdürre und überhaupt über ihren Seelenzustand während der Zeit von ihrer Wiedergenesung an bis zum Jahr 1555, da sie mit heroischer Hintansetzung alles Dessen, wodurch sie bis dahin an der völligen Vereinigung mit Gott gehindert worden war, sich allen Ernstes den wunderbaren Führungen Gottes ergab, schreibt sie selbst in folgender Weise. „Mein damaliges Leben war sehr mühselig, weil ich unter dem Gebete meine Fehler erkannte. Auf der einen Seite rief mich Gott, auf der andern folgte ich der Welt. Die göttlichen Dinge hatten zwar großen Reiz für mich, aber die weltlichen hielten mich noch gefesselt. Ich schien zwei so entgegengesetzte Dinge — das geistige Leben mit seinen Tröstungen und die sinnlichen Vergnügen — miteinander vereinigen zu wollen. Unter dem Gebete litt ich viele Mühsal, denn der Geist war nicht Herr sondern Knecht, und daher konnte ich mich, wie es meine einzige Gebetsweise war, nicht in mir sammeln und mich innerlich einschließen, ohne zugleich auch tausend Eitelkeiten einzuschließen. So brachte ich viele Jahre hin und ich wundere mich nur, wie ich es ohne Unterlassung des Einen oder Andern aushalten konnte . . . Bald fiel ich, bald stand ich wieder auf aber nicht so, wie es sich gebührt hätte, weil ich in der Folge wieder sank. Ich lebte so unvollkommen, daß ich der läßlichen Sünden fast nicht achtete, obschon ich mich vor Todsünden fürchtete, jedoch nicht mit gehörigem Ernste, indem ich die Gelegenheiten nicht floh.“ Bei dieser demüthigen Aussage über sich selbst darf man jedoch nicht an eine schwere Sünde denken, denn man hat allen Grund anzunehmen, daß sie nie in ihrem ganzen Leben die Taufgnade verloren habe, und selbst was sie von Nichtachtung der läßlichen Sünden und überhaupt von ihrem damaligen innern Seelenzustand berichtet, darf nicht so buchstäblich genommen werden, denn neben manchen Fehlern besaß Theresia auch damals schon große und erhabene Tugenden, und wie sie selber gesteht, nahm sie sich oft viele Monate, ja manchmal ein ganzes Jahr lang vor jeder Sünde sorgfältigst in Acht und dem Gebete oblag sie immer, mit Ausnahme jenes Jahres, mit ausdauerndster Standhaftigkeit. Endlich kam für sie nach vielen und harten Kämpfen und Anfechtungen die gnadenvolle Zeit ihrer völligen Umwandlung; ein Bild des verwundeten Heilandes und die Lectüre der Bekenntnisse des hl. Augustin erfüllten ihr Herz mit dem tiefsten Schmerz über ihre bisherigen Schwächen und Fehler, und seitdem (1555—1556) löste sie sich, von Gott in wunderbarer Weise geleitet und begnadiget, heldenmüthig von allen irdischen Banden los und eilte mit Riesenschritten den Berg der höchsten Vollkommenheit hinan. Sie durchlief jetzt alle Stufen des Gebetes und erklimmte hierin den höchsten Grad, der von einem Sterblichen angestrebt werden kann. Sie fühlte die Gegenwart des Heilandes an ihrer Seite in lebendigster Weise, und empfand, als sie bereits auf der höchsten Höhe stund, immer und überall die Anwesenheit der göttlichen Dreieinigkeit in ihrer Seele. Während des Gebetes und auch sonst geschah es häufig, daß sie mit Visionen verschiedener Art heimgesucht wurde; unter den vielen höchst merkwürdigen Visionen sei hier nur auf jene hingedeutet, da sie einen Engel sah, der einen goldenen Pfeil in das Innerste ihres Herzens drückte und es nicht bloß symbolisch, sondern wirklich durchbohrte. Oft sprach Gott durch kurze, gedrängte Worte des reichsten Inhalts und von wunderbarer Wirkung in das Innerste ihrer Seele hinein. Wohl fehlte es ihr nie an vielfachen und großen Leiden, Krankheiten, Anfechtungen des Satans, auch Geistesdürre und Verlassenheit stellten sich oft genug ein, allein gerade im Leiden strahlte sie am herrlichsten, ihr Wahlspruch lautete: Herr, leiden oder sterben! Dieser heilige Leidensdurst entsprang ihrer flammenden Gottesliebe, durch die ihr auch das Schwerste leicht und süß und wovon sie so durchdrungen war, daß ihr Tod weniger durch eine Krankheit als vielmehr durch übergroße Liebesgewalt herbeigeführt wurde. Begeistert von diesem heiligen Liebesrausch hatte sie häufige Ekstasen, wobei sie öfter über die Erde erhoben wurde; oft geschah es auch, daß beim Gebete ihr Antlitz wie das des Moses glänzte. Wegen dieser außerordent-

lichen Gnadenbezeugungen Gottes hatte sie, besonders anfangs, sehr Vieles auszustehen, theils weil sie sich selbst vor Täuschungen fürchtete, theils weil ihre Beichtväter und viele gelehrte und fromme Männer, die sie um Rath fragte, gleichfalls Betrug des bösen Geistes witterten; ja es fehlte selbst an Solchen nicht, die sie als eine vom Satan besessene und wahnwitzige Nonne verschrieen und ihr mit dem Inquisitionsgerichte drohten; aber die herrlichen Früchte, welche aus den wunderbaren göttlichen Gunstbezeugungen hervorkeimten, wie z. B. ihr Gelübde stets das Vollkommenere zu thun, die Gutheißung ihres Geistes von Seite des hl. Franz Borgias und des hl. Petrus von Alcantara, ihr strenger Gehorsam gegen die Beichtväter und Vorgesetzten und ihre tiefe Demuth setzten die Abwesenheit alles Truges und aller Täuschungen außer allen Zweifel. Insbesondere wurde sie bei der hl. Communion von Verzückungen und Visionen heimgesucht, denn hier war es, wo ihr Glaube, in dessen Kraft sie selbst für die geringste Ceremonie der Kirche tausendmal zu sterben bereit stund, und ihre heilige Liebe, die in unbeschreiblicher Sehnsucht nach der Anschauung Gottes hungerte, den höchsten Triumph feierten, hier sah sie ihren Heiland mit so lebendigem Glauben, daß sie lächelte, wenn sie zuweilen von Einigen sagen hörte, sie wünschten zu jener Zeit gelebt zu haben, da Christus sichtbar auf Erden wandelte, denn weil sie ihn im Altaresgeheimniß ebenso wahrhaftig gegenwärtig wußte als er es damals war, so schien ihr ein solcher Wunsch gleichsam unvernünftig. Viele Jahre hindurch empfing sie die hl. Communion täglich, und wurde dadurch ihre Seele wunderbar gestärkt und begnadiget, so geschah es auch häufig, daß sie durch den Leib des Herrn von jedweder Krankheit Befreiung erlangte. So sehr sie indeß nach dieser Himmelsspeise entbrannte, so nahm sie es doch ganz ruhig und ergeben hin, wenn sie durch ihre Obern vom hl. Tische zurückgehalten wurde, denn über den Gehorsam ging ihr nichts, den Gehorsam betrachtete sie als den sichersten und schnellsten Pfad zum Himmel und als den untrüglichen Schiedsrichter in allen geistlichen Dingen, daher sie auch an einen Ordensmann unter Anderm Folgendes schrieb: „Vater! Weder diese Offenbarung noch alle bisher gehabten versichern mich so sehr des Willens Gottes als das, was mir von meinen Obern befohlen wird, denn im Gehorsam kann weder ein Fehler noch ein Betrug sein, wohl aber bei den Offenbarungen." Ebenso erleuchtet spricht sie in ihren Schriften von der Demuth, und sie baute darauf das ganze Gebäude ihres geistlichen Lebens. Weit entfernt, bei den ihr mitgetheilten außerordentlichen Gnaden und bei allen ihren erstaunungswürdigen Handlungen und Thaten auch nur eine Regung der Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zu empfinden, saß, wie sie zu sagen pflegte, das Gedächtniß ihrer Sünden wie zäher Schlamm fest in ihrem Geiste, während die Entzückungen und Visionen gleich einem reißenden Strome vorübereilten; in diesem nie verlöschenden Gedächtniß ihrer Sünden führte sie ein sehr strenges Bußleben und betrachtete es als die höchste Gnade Gottes, daß er sie nicht in die Hölle verstoßen habe; für gut oder gar heilig gehalten und mit Hochachtung oder Ehrfurcht behandelt zu werden, verursachte ihr große Pein, dagegen fand sie in Mißkennungen, Schmähungen und Beschimpfungen die innigste Freude, und pflegte dabei zu sagen, daß sie sonst nichts habe, was sie Gott aufopfern könnte, sie lobte Gott bei solchen Gelegenheiten, daß er sie auf ihre Fehler aufmerksam mache und die Leute sie für das hielten, was sie wäre. Für diese Demuth erntete aber auch Theresia die Früchte derselben; sie besiegte dadurch die Herzen der Menschen, selbst ihrer größten Feinde, wuchs täglich in der Kenntniß ihrer selbst und in der Kenntniß und Gnade Gottes und wurde von Gott in so hohem Grade mit der jungfräulichen Reinigkeit ausgezeichnet, daß sie die Anfechtungen böser Lust gar nicht kannte und den schon in der Kindheit gefaßten Vorsatz der Jungfräulichkeit bis zu ihrem Tode engelrein bewahrte. — Einst, wie sie erzählt, ward sie, im Gebet begriffen, im Geiste zur Hölle geführt und schaute allda den schrecklichen Ort, den die bösen Geister für sie zubereitet hatten. Dieses Gesicht, das sie in merkwürdiger

Weise beschreibt, machte auf ihre Seele einen tiefen, unauslöschlichen Eindruck, erfüllte sie mit unbegrenzter Dankbarkeit gegen Gott, machte ihr alle Leiden und Verfolgungen der Welt zur Labsal und Erquickung und verdoppelte ihren ohnehin glühenden Durst Seelen zu retten. Hatte sie daher schon früher in ihrem Gebete und in ihren Bußwerken die ganze Welt, namentlich die Sünder, Irrgläubigen und Ungläubigen unaufhörlich der göttlichen Erbarmung empfohlen und überhaupt in der Nächstenliebe und in Liebesdiensten einen unersättlichen Eifer bewiesen, namentlich gegen ihre Gegner und Feinde, so stieg jetzt allmählig in ihrem Herzen der Gedanke auf und gewann immer festere Gestalt: mit einigen frommen Seelen nach der alten strengen Regel des Carmeliter-Ordens in völliger Abgeschiedenheit, äußerster Armuth und strenger Buße zu leben, um auf diese Weise jenen apostolischen Männern beizustehen, welche durch Wort und Schrift den Unglauben, die Ketzerei und das Laster bekämpfen. Wirklich gelang es ihr, wiewohl unter vielen und heftigen Widersprüchen sowohl des Klosters, in welchem sie bisher gelebt hatte, und vieler Ordens- und Weltgeistlichen wie auch des Magistrates von Avila und beinahe der ganzen Stadt, aber von Gott mächtig angeregt und von hl. Männern, wie einem Petrus von Alcantara und Ludwig Bertrand, aufgemuntert und vom päpstlichen Stuhle bevollmächtiget, im J. 1562 zu Avila ein armes Klösterlein zu Stande zu bringen, das auf den Namen des hl. Joseph eingeweiht und auf die Beobachtung der alten Regel wie sie von Papst Innocenz IV. 1247 erläutert worden war, sammt mehreren von Theresia hinzugefügten Observanzen verpflichtet wurde. Theresia selbst siedelte noch am Ende des nämlichen Jahres oder im Frühjahr 1563 in dieses Kloster über und erhielt durch ein Breve des Papstes Pius IV. vom J. 1565 die Bestätigung ihrer Regeln und Satzungen. Wie ein heller Stern leuchtete nun dieses arme Klösterlein durch die genaueste Einhaltung der auf Gebet, Einsamkeit, strenges Stillschweigen sammt Clausur, stricten Gehorsam, Arbeitsamkeit, Bußeifer und Armuth basirten Klosterreform; vorzüglich war es die hl. Armuth, die nach Theresia's Lehren und Beispiel als Schild, Waffenrüstung, Fahne und schützendes Gemäuer der Reform heilig gehalten wurde, welche auf alle Weise, im Hause, in Kleidern, in Nahrung und vor Allem im Geiste und Herzen aller Bewohnerinnen des Klosters das Gepräge des armen Heilandes trug, der im Stalle zu Bethlehem und auf dem Kreuze seine Wohnung nahm, und die alleinige Hoffnung auf die jenseitigen Güter ausdrückte und mächtig stärkte. In großer Ruhe und seliger Freude lebte Theresia in diesem Kloster, als 1567 der General der Carmeliter, Giovanni Rubeo, von Rom nach Avila kam und die neue Stiftung sah, in welcher die alte Regel in einer Weise beobachtet wurde, wie es in keinem einzigen Kloster des ganzen Ordens geschah. Er empfand darüber große Tröstung, und von dem Wunsche beseelt, es möchte das von Theresia ausgestreute Samenkorn vielfältige Frucht bringen, ertheilte er ihr ungebeten einen Vollmachtsbrief, noch mehrere ähnliche Klöster aufzurichten. Und so errichtete nun Theresia von 1567 an bis zu ihrem Tode 1582 nach dem Muster ihres Klosters zu Avila noch 16 andere Frauenklöster: 1567 zu Medina del Campo, 1568 zu Malagon und Valladolid, 1569 zu Toledo und Pastrana, 1570 zu Salamanca, 1571 zu Alba, 1574 zu Segovia, 1575 zu Veas und Sevilla, 1576 zu Caravaca, 1580 zu Villanova und Palentia, 1581 zu Soria, 1582 zu Granada und Burgos. Bei diesem heilsamen Werke stieß Theresia beinahe überall auf viele und große Hindernisse, aber da sie seit 1568 mit Erlaubniß des Generals Hand anlegte, nebst den Frauenklöstern auch Mannsklöster ihrer Reform zu stiften, wurden die Hindernisse, Widersprüche und Anfeindungen, besonders von Seite der Carmeliter fast unübersteiglich. Es kam so weit, daß es diesen fast gelungen wäre, die ganze Reform der hl. Theresia sammt allen ihren Stiftungen zu vernichten, der hl. Johann von Kreuz (s. d. A.), ein Geistesverwandter der Heiligen und Einer der Ersten, welche die Reform annahmen und verbreiteten, wurde sogar ins Gefängniß geworfen und erst nach

neun Monaten daraus befreit, und Theresia selbst schändlich verläumdet und durch strengsten Befehl angewiesen, kein Kloster mehr zu gründen und, was einer Incarceration gleich kam, jenes Kloster, welches sie sich zum Aufenthalte wählen würde, mit keinem Schritte mehr zu verlassen. Diese Zeit der Prüfung dauerte von 1575 bis 1579, nachdem sie vorher drei Jahre lang (1571—1574) mit wahrhaft himmlischer Weisheit und Milde auf Befehl der Obern dem Kloster der Menschwerdung zu Avila als Priorin vorgestanden und es in einen blühenden Zustand versetzt hatte. Während dieser Zeit der Stürme zeigte Theresia eine bewunderungswürdige Ruhe und Ergebung, Demuth und Starkmuth; von allen Seiten verlassen und angefeindet wurde sie gerade durch den Widerspruch und die Verfolgung im Vertrauen auf Gott mächtig gehoben und oft mit süßester Freude erfüllt; zugleich beurkundet sie die Wahrheit dessen, was der Bischof von Avila von ihr zu sagen pflegte, wenn Jemand von Theresia geliebt zu werden verlange, so gebe es kein kräftigeres Mittel dazu, als daß man ihr eine Schmach oder einen Schaden zufüge. Endlich siegte die gute Sache; die Anhänger der Reform der hl. Theresia wurden am 1. April 1579 von der Gerichtsbarkeit der Provinciale der mildern Observanz eximirt und 1580 durch Papst Gregor XIII. gänzlich von den mildern Carmelitern gesondert, mit denen sie nur mehr denselben Ordensgeneral gemein haben sollten. So konnte Theresia getrost ihr Reformationswerk wieder aufnehmen und vollenden. Außer den oben angeführten Nonnenklöstern stiftete sie im Ganzen 15 Mannsklöster: 1568 zu Dirvelo, 1569 zu Pastrana, 1570 zu Mancera und Complut, 1571 zu Altomira, 1572 das Kloster der Muttergottes de Subsidio, 1573 zu Granada und Rupecula, 1574 zu Sevilla, 1575 zu Almodovar, 1576 zu Beas, 1579 zu Baëza, 1581 zu Valladolid und Salamanca, 1582 zu Lissabon (s. über die weitere Verbreitung der Reform der hl. Theresia nach ihrem Tode den Art. Carmeliterorden). — Während Theresia allen Pflichten einer Nonne bis zu den niedrigsten Arbeiten herab, zu denen sie eine besondere Vorliebe trug, in vollkommenster Weise entsprach, während sie Klöster stiftete und leitete und zu diesem Behufe vielfach von Reisen in Anspruch genommen war, während sie von einer Menge verschiedenartiger Geschäfte überhäuft war, viele Krankheiten und Widerwärtigkeiten auszustehen hatte und auch die Briefcorrespondenz und nothwendige Besuche ihr manche Zeit wegnahmen, verfaßte sie, größtentheils auf Befehl ihrer Obern, verschiedene Schriften, „gewässert, wie es in der Canonisationsbulle heißt, mit dem Thaue himmlischer Weisheit und von Wohlgeruch der Frömmigkeit angefüllt, woraus die Seelen der Gläubigen die reichlichsten Früchte ziehen und zur Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande mächtig angeregt werden.“ Wie hoch die Kirche die Schriften der hl. Theresia hält, geht auch daraus hervor, daß an ihrem Festtage im Kirchengebete Gott angefleht wird „ut coelestis ejus doctrinae pabulo nutriamur“, und ihre Schriften in alle Sprachen Europa's übersetzt und auf die Lesung derselben von Bischöfen sogar Ablässe gesetzt worden sind. Allgemein anerkannt ist, daß ihre Schriften über mystische Theologie zu dem Besten gehören, was hierüber jemals in der Kirche Gottes geschrieben worden ist, und daß auf diesem Gebiete noch Niemand einsichtiger, klarer verständiger und geistreicher geschrieben habe. Wenn sie in ihrem Leben (C. 5.) unter Anderm bemerkt, es geschehe zuweilen, daß man im göttlichen Lichte der Beschauung mit einem Male eine solche Masse von Gegenständen sehe und erlerne, daß man in anderer Weise durch Nachdenken vieler Jahre nicht den tausendsten Theil davon erlangen würde, so findet man in den Schriften dieser göttlichen Seherin die Wahrheit ihres Ausspruches allenthalben bestätiget. Ein neuerer Schriftsteller bemerkt über ihre Schriften: „Nicht nur behauptete und behauptet sie heute noch den ersten Rang unter den Schriftstellern, welche über die mystische Theologie gehandelt haben, sondern sie steht überhaupt bis auf diesen Tag unter den ersten Schriftstellern ihres Landes. Was den Briefstyl betrifft, so möchte es sehr die Frage sein, ob sie auch nur in irgend einem Lande von einem Talente

übertroffen würde. Und wer dürfte von sich behaupten, so Geist und Herz der Menschen durchschaut und erkannt zu haben wie sie? Wir getrauen uns zu behaupten, daß der Philosoph nicht weniger aus den Schriften dieser bewunderungswürdigen Heiligen lernen als der Christ durch deren Lesung in der Tugend und Vollkommenheit des innern Lebens fortschreiten kann ... Worin es wohl unmöglich sein möchte, sie zu übertreffen, das ist jene Salbung, jener Ausdruck reiner Frömmigkeit, tiefer Demuth, jener Geist des Glaubens und Gottvertrauens, welcher sie keinen Augenblick verläßt. Mag sie erzählen, mag sie belehren, mag sie Bemerkungen machen, man kann sagen, daß ihre Schriften ein beständiges Gebet sind. Kein Wort fließt aus ihrer Feder, das nicht vorher in der Gegenwart ihres Schöpfers gedacht war. Und welch eine Seele wohnte in ihr? Wie möchte man eine solche Milde und eine solche Größe vereinigt finden? Fürwahr, eine in jeder Beziehung unvergleichliche Frau, welche selbst unter den Männern Wenige ihres Gleichen hat." Ins Teutsche sind ihre Schriften (das Leben von ihr selbst beschrieben, das Buch der Klosterstiftungen, Weg zur Vollkommenheit, Seelenburg, Briefe und kleinere Schriften) in neuerer Zeit durch Gallus Schwab (in sechs Bänden, Sulzbach 1831—1833) übertragen worden; eine neue Uebersetzung aus dem Spanischen bearbeitet gegenwärtig der um die spanische Literatur verdiente Ludwig Clarus; Fr. Schlosser hat in zwei Bänden auserlesene Schriften der Heiligen edirt, Frankf. 1827—1832. — Theresia starb am 4. Oct. 1582 zu Alba in ihrem 68. Lebensjahre, mehr dem Uebermaß der göttlichen Liebesgluth als einer Krankheit erliegend, wie es in den kirchlichen Tagzeiten von ihr heißt. Bei dem Empfang der hl. Communion am Todbette strahlte ihr Antlitz wie von Flammen und fing sie mit überirdischer Lieblichkeit zu singen an. Inbrünstig sprach sie am Sterbebette auch öfter die Worte aus: „Herr, ich bin eine Tochter der Kirche!" Ihre Heiligsprechung geschah am 12. März 1622 durch Papst Gregor XV.; ihr Fest begeht die Kirche am 15. October. S. Bollandist. ad 15 Oct. und das Leben der hl. Theresia v. Dr. Fr. Pösl, Regensb. 1847. [Schrödl.]

Thesaurarius, s. Custos.

Thesaurus meritorum. Die Lehre von dem Gnadenschatze der Kirche hängt mit der Lehre von dem Ablasse auf das Engste zusammen. Die Lehre von dem Ablasse könnte nur dann ohne die Lehre vom Gnadenschatze der Kirche aufgebaut und abgeschlossen werden, wenn man in dem Ablasse bloß eine Erlassung oder Abkürzung der canonischen Strafen erblicken wollte; in diesem Falle könnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche eine Strafe, die sie dem Büßer bloß von sich aus auferlegt hat, auch durch sich selbst, ohne anderweitige Compensation, wieder aufheben könne. Geht man dagegen, wie dieses durch vorliegende Aussprüche der Kirche nahe gelegt ist, davon aus, daß die Ablässe nicht bloß vor der Kirche, sondern auch vor Gott gelten, d. h. daß der Büßer durch die Ablässe zugleich jener zeitlichen Strafe enthoben werde, die er für seine schon vergebenen Sünden Gott noch schuldet und die er entweder in diesem Leben oder jenseits am Reinigungsorte zu büßen hätte, so entsteht die Frage: wird diese zeitliche Strafe von der Kirche in dem Ablasse einfach nur erlassen, ohne daß der göttlichen Gerechtigkeit ein Aequivalent entgegengeboten würde, oder involvirt diese Erlassung zugleich eine Bezahlung dessen, was der Büßer Gott noch schuldet? es entsteht, wie Bellarmin es ausdrückt de indulg. lib. I. c. 5, die Frage: estne indulgentia nihil aliud nisi absolutio, an simul et solutio? Man hat sich für die Auffassung der Ablässe als einer einfachen Erlassung der zeitlichen Strafe, die der Büßer Gott noch schuldet, schon auf die der Kirche verliehene Binde- und Lösegewalt berufen wollen (so besonders Mairon); allein gleichwie der Sünder in dem Sacramente der Buße von der ewigen Schuld und Strafe und theilweise auch von der zeitlichen Strafe nicht losgesprochen wird, ohne daß die göttliche Gerechtigkeit an der Satisfaction Christi, die dem Sünder applicirt wird, eine Compensation oder Bezahlung erhält,

so ist auch die Vollmacht der Kirche, den Büßer außerhalb des Bußsacramentes von der zeitlichen Strafe zu befreien, keine unumschränkte; der Satz des Apostels Heb. 9, 22: ohne Blutvergießen, d. h. ohne stellvertretende Genugthuung gibt es keine Nachlassung, gilt vielmehr auch hier. Daher bezeichnen die katholischen Theologen mit wenigen Ausnahmen die wie in eine Schatzkammer aufbewahrten Verdienste oder vielmehr Satisfactionen Christi und der Heiligen als den Grund, auf den hin die Kirche vermöge der ihr verliehenen Lösegewalt dem Büßer in den Indulgenzen Nachlaß seiner zeitlichen Strafen anbietet, so daß sie in den Abläßen zwei Ursachen zusammenwirken lassen, die Lösegewalt der Kirche als die causa formalis, durch welche, und den Gnadenschatz als die causa materialis, aus welcher oder auf welche hin die Abläße ertheilt werden. Von hier aus kann der Ablaß mit Bellarmin dahin definirt werden: indulgentia est proprie absolutio judiciaria, annexam habens solutionem ex thesauro ecclesiae. — Kommt nun auch der Lehre von dem Gnadenschatze der Kirche der Charakter eines förmlichen Glaubenssatzes nicht zu, gleichwie auch die Auffassung des Ablasses als einer nicht bloß vor der Kirche, sondern auch vor Gott giltigen Straferlassung nicht ausdrücklich als Dogma ausgesprochen worden ist (Veron. regul. fid. cath. c. II. § 3 und 4.), so ist sie nichts desto weniger festzuhalten, da sich der römische Stuhl nicht bloß bei den Ablaßverleihungen auf dieselbe schon berufen, sondern auch die Leugnung derselben als etwas Vermessenes und Gewagtes censurirt hat. Das Erstere ist am ausführlichsten von Clemens VI. geschehen (extravag. comm. c. 2. (9, 5). Unigenitus Dei filius, sagt dieser Papst, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, quem non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum coeli clavigerum, ejusque successores suos in terris vicarios commisit fidelibus salubriter dispensandum . . . . ad cujus quidem thesauri cumulum beatae Dei genetricis et omnium electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur. Das Letztere — die Censurirung der Leugnung der Lehre vom Gnadenschatze der Kirche — erfolgte durch Pius VI., der folgende zwei Propositionen der Synode von Pistoja (s. d. A.) als proposotiones falsas, temerarias et sanctorum meritis injuriosas, dudum in art. 17. Lutheri damnatas verwarf: indulgentiam secundum suam praecisam notionem aliud non esse, quam remissionem partis ejus poenitentiae, quae per canones statuta erat peccanti, quasi indulgentia praeter nudam remissionem poenae canonicae non etiam valeat ad remissionem poenae temporalis pro peccatis actualibus debitae ad justitiam divinam (prop. 40); scholasticos suis subtilitatibus inflatos invenisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et sanctorum et clarae notioni absolutionis a poena canonica substituisse confusam et falsam applicationis meritorum, quasi thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sint merita Christi et sanctorum (prop. 41). — Nach der angeführten Stelle Clemens VI. enthält die Lehre vom Gnadenschatze der Kirche besonders zwei Puncte; 1) es gibt einen solchen Gnadenschatz und zwar besteht derselbe theils aus den überschwenglichen Verdiensten Jesu Christi, theils aus den überfließenden Genugthuungen der Heiligen; 2) die Vorsteher der Kirche, besonders das Oberhaupt derselben, haben die Vollmacht, diese Verdienste Jesu Christi und der Heiligen den Gläubigen außerhalb des Bußsacramentes zur Tilgung der zeitlichen Strafe, die sie Gott noch schulden, zuzuwenden. ad 1) Was den ersten Bestandtheil des Gnadenschatzes der Kirche — die Verdienste Jesu Christi — betrifft, so ist sein Leiden als das Leiden des Gottmenschen von unendlichem Werthe, weßhalb es als eine unberechtigte Willkür bezeichnet werden müßte, wenn die Wirksamkeit dieses Leidens bloß auf die Sacramente und auf die Tilgung der ewigen Schuld und Strafe eingeschränkt werden wollte. Vermag das Leiden Jesu Christi die ewige Schuld und Strafe der Sünde zu tilgen, wie viel mehr auch die zurückgebliebene zeitliche Strafe! Gegen eine Erlassung der zeitlichen Strafe auf den Grund des Leidens Christi können sich am wenigsten die Protestanten erheben,

die bei der Zuwendung des Werkes Christi an den Einzelnen mit der ewigen Strafe immer zugleich auch schon die zeitliche getilgt werden lassen. Beruft man sich gegen eine Erlassung der zeitlichen Strafe auf den Grund der Verdienste Christi darauf, daß Jesus Christus selbst schon den Lohn für seinen Gehorsam und für seine Erniedrigung empfangen habe (Phil. 2, 8. u. 9.), so geht dieser Einwand nicht bloß gegen eine Erlassung der zeitlichen Strafe um der Verdienste Christi willen, sondern auch gegen die der ewigen Schuld und Strafe: außerdem übersieht dieser Einwand, daß an den Leiden Christi zwei Seiten zu unterscheiden sind, die eine, wornach sie meritorisch sind, und die andere, wornach sie einen satisfactorischen Charakter haben; soweit sie letzteren Charakter haben, kommen sie nicht Christo, der als der sündenlose ihrer nicht bedurfte, sondern uns, deren Stelle er vertrat, zu Gute. Aber auch selbst nach der ersten Seite kann, wenn eine fortwährende Gnadenmittheilung an die Menschen um der Verdienste Christi willen nicht geleugnet und die Unendlichkeit dieser Verdienste nicht verkannt werden soll, nicht gesagt werden, daß die verdienstliche Kraft des Werkes Christi mit der seiner Menschheit zu Theil gewordenen Erhöhung schon erschöpft worden sei. — Den zweiten Bestandtheil des Gnadenschatzes bilden die Verdienste oder vielmehr die Genugthuungen der Heiligen. Durandus, der die Verdienste der Heiligen aus dem Gnadenschatze ausgeschlossen wissen will, steht mit dieser seiner Ansicht ziemlich vereinzelt. Betrachtet man einmal die Kirche mit dem Apostel Paulus als einen mystischen Leib, an dem die Glieder nicht bloß mit ihrem Haupte, Jesus Christus, sondern auch unter einander in Lebensgemeinschaft stehen, so wäre es eine durch Nichts gerechtfertigte Einschränkung, wenn man die zwischen den Gliedern der Kirche stattfindende gegenseitige Unterstützung gerade in Beziehung der Tilgung der zeitlichen Sündenstrafe in Abrede ziehen wollte. Indem deßhalb die Theologen unter dem Gnadenschatze der Kirche außer dem Leiden Christi fast übereinstimmend auch die Genugthuungen der Heiligen begreifen, weichen sie nur in der nähern Bestimmung der Art und Weise, wie diese Genugthuungen in den Abläßen zur Hebung der zeitlichen Strafe mitwirken, von einander ab. Nach der Einen würden sie nur per modum impetrationis d. h. nur insofern wirksam sein, als sie für Gott ein Beweggrund werden, dem Einzelnen die Satisfaction Christi zuzuwenden, die hienach das alleinige und eigentliche Aequivalent wäre, das der göttlichen Gerechtigkeit für die im Ablaß erlassene Strafe geboten würde. Nach der andern und gewöhnlicheren Ansicht dagegen wirken die Genugthuungen der Heiligen direct oder per modum solutionis. Die Heiligen, sagt man, mußten vielfach leiden und dulden, ohne daß sie es für ihre eigenen Sünden verdienten, so besonders die Jungfrau Maria, die wie ohne Erbsünde so auch ohne wirkliche Sünde war, Johannes der Täufer, der schon im Mutterleibe geheiligt wurde; oder sie mußten in einem Maße leiden und dulden, wie es ihren Sünden nicht angemessen war. Dieses Uebermaß des Strafleidens der Einen kann nun vermöge der Reversibilität, die unter den Gliedern am Leibe Christi Statt findet, denen zugewendet werden, die weniger gelitten haben, als sie der göttlichen Gerechtigkeit schuldig sind. Ratio autem, qua re valere possint indulgentiae, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter. Th. III. suppl. qu. 25. art. 1. Gleichwie nun aber, schließt man hier weiter, jene Satisfactionen, die der Büßer in eigener Person leistet, die Hebung der zeitlichen Strafe durch sich und nicht bloß insofern bewirken, als sie Gott bewegen, dem Büßer die Satisfaction Christi zuzuwenden, auf ähnliche Weise haben auch diese überfließenden Genugthuungen der Heiligen nicht bloß eine fürbittende, sondern eine stellvertretende Bedeutung. Endlich beruft man sich zu Gunsten dieser letztern Ansicht auf die Verwerfung der Bajischen Sätze: per passiones sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta, sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus, qui pretio

sanguinis Christi a poenis pro peccatis delictis liberemur (prop. 40) und: quando per eleemosynas aliaque pietatis opera Deo satisfacimus pro poenis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant, sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur et communicatur. — Der erste Einwand, der gegen diese Lehre von den Genugthuungen der Heiligen als einem Bestandtheile des Gnadenschatzes der Kirche erhoben zu werden pflegt, geht dahin, daß durch diese Lehre dem Verdienste Christi Eintrag geschehe, und die Heiligen mit Christo, dem Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, auf eine Linie gestellt werden. Allein aus der Zusammenfassung der Genugthuungen der Heiligen mit dem Leiden Christi in demselben Gnadenschatze der Kirche kann eine Gleichstellung beider so wenig gefolgert werden, als die Zusammenstellung des heiligen Geistes mit bloßen Geschöpfen in den Worten: „es gefiel uns und dem heiligen Geiste" für die Geschöpflichkeit des heiligen Geistes einen Beweis bildet. Zwischen den Verdiensten Christi und den mit ihnen in dem Gnadenschatze der Kirche enthaltenen Genugthuungen der Heiligen findet vielmehr ganz dasselbe Verhältniß Statt, wie zwischen den Verdiensten Christi und den menschlichen Satisfactionen überhaupt, welches letztere Verhältniß von dem Tridentinum dahin angegeben wird: omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes dignos fructus poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur patri et per illum acceptantur a patre sess. 14. c. 8. Die menschliche Satisfaction verhält sich zur Genugthuung und zum Verdienste Christi, wie das Bedingte zu dem Bedingenden. Weiterhin aber werden die Genugthuungen der Heiligen im Schatze der Kirche den Verdiensten Christi nicht deßhalb beigegeben, als ob diese aus sich nicht hinreichten, sondern damit jene Verdienste, die den Heiligen übrig waren, nicht umsonst seien und müßig da liegen, damit die Heiligen dieser Ehre sich freuen und damit die Kraft der Verdienste Jesu Christi mehr hervorleuchte, die nicht bloß für sich die Sünden sühnen, sondern auch bewirken können, daß die Verdienste der Heiligen die Kraft haben, die zeitliche Strafe zu sühnen. Bellarm. de indulg. t. II. c. 2. Der specielle Einwand, daß durch die Aufnahme der Genugthuungen der Heiligen in den Gnadenschatz der Kirche dem Verdienste Christi Eintrag geschehe, läuft auf den allgemeineren Einwand zurück, daß das Werk Christi überhaupt durch jede Mitwirkung des Menschen im Processe der Rechtfertigung verkürzt werde, weßhalb er mit wenigen Modificationen ebenso zu würdigen ist wie dieser. Der zweite Einwand, der geltend gemacht wird, ist gegen die stellvertretenden Genugthuungen der Heiligen selbst gerichtet, indem man sagt: abgesehen davon, daß die Heiligen durch das, was sie gethan haben, den Kreis der Schuldigkeit nicht überschritten hätten, seien ihre Werke, die sie überdieß für sich selbst und nicht für Andere verrichtet hätten, an ihnen selbst schon überreichlich belohnt worden, so daß sie nicht auch Anderen noch zu gute kommen können. Es leuchtet von selbst ein, wie durch diesen letztern Satz: weil ein Werk an seinem Urheber belohnt wird, so kann es Anderen nicht zu Gute kommen, das, was man unter communio sanctorum begreift, wenn nicht geradezu aufgehoben, so doch auf die dürftige Vorstellung einer bloß natürlichen und pädagogischen Einwirkung des Einen auf den Anderen herabgedrückt wird. Geht man davon aus, daß der Gläubige in seinen auf das Gute gerichteten Anstrengungen nie bloß als dieser Einzelne, sondern immer zugleich als Glied der Gemeinschaft handelt, so könnte man versucht sein, schon von hieraus und noch ganz abgesehen davon, daß die Heiligen ihre Strafleiden Gott nicht oder doch nicht in diesem Maße schuldeten, diesen Strafleiden eine Einwirkung auf die übrigen Glieder der Kirche zu vindiciren, indem man den Satz aufstellt: wie nach der positiven Seite — der der Zunahme des Guten — jedes gute Werk nicht bloß seinem Urheber, sondern auch der Gemeinschaft, als deren Glied er handelt und von der er nie abgetrennt werden kann, zu Gute kommt, so verhält es sich auch nach der negativen Seite —

der der Tilgung der Sündenfolgen — nicht anders; dasselbe satisfactorische Werk wirkt für seinen Urheber und für die Gemeinschaft, der er angehört, zugleich sühnend. Zieht man aber auch in Betracht, daß zwischen jener positiven und dieser negativen Seite am Leben der Gläubigen ein Unterschied stattfinde, daß man nämlich, soweit man fremder Genugthuungen theilhaftig wird, insoweit eigener Genugthuung überhoben wird, während man im Guten durch die Werke Anderer nur fürbittweise, nicht aber stellvertretend oder so gefördert wird, daß die fremde Tugend die eigene nun ersetzte; und hält man deßhalb daran fest, daß nur solche Satisfactionen stellvertretend wirken können, die ihren Urhebern selbst entbehrlich sind, so kann nicht geleugnet werden, daß die Heiligen theils aus freiem Antrieb theils vermöge ihres Hineingestelltseins in eine sündhafte, schuldbeladene und widerstrebende Umgebung mehr Mühseligkeiten erduldeten, als sie für eigene Sünden schuldig waren. Und sind sie nun auch für diese Leiden selbst schon überreichlich belohnt worden, so geschah es im vollen Umfange nur nach der meritorischen d. h. nach der Seite an denselben, wornach sie aus einer gottwohlgefälligen Gesinnung hervorgegangen sind, nach der satisfactorischen Seite dagegen, nach der ihre Vollbringung mühsam war und insofern sühnend wirkt, fallen sie, soweit die Heiligen einer Sühnung durch sie nicht bedurften, in den Schatz der Kirche. ad 2. Sollen die in dem Schatze der Kirche enthaltenen Verdienste Christi und der Heiligen dem Einzelnen zu Gute kommen, soll die zeitliche Strafe, die er noch zu büßen hätte, durch sie getilgt werden, so müssen sie ihm durch jene, die die Vollmacht dazu besitzen, eigens zugewendet werden. Obgleich Jesus Christus für die Sünden der ganzen Welt gestorben ist, so werden doch nur jene wirklich durch sein Blut von ihren Sünden und von der ewigen Schuld und Strafe derselben rein gewaschen, denen es in den Sacramenten der Taufe und Buße applicirt wird. Auf ähnliche Weise tilgen die Genugthuungen Christi auch die zeitliche Strafe des Büßers nicht schon von selbst, sondern erst dadurch, daß sie ihm von denen, die dazu bevollmächtigt sind, zugeeignet werden. Die Vollmacht hiezu besitzen in untergeordneter Weise die Bischöfe, in der ganzen Fülle aber das Oberhaupt der Kirche. Wenn nämlich der Herr zu sämmtlichen Aposteln und in ihnen zu ihren Nachfolgern, den Bischöfen, sagt: was ihr immer binden werdet auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr immer lösen werdet auf Erden, wird auch im Himmel gelöset sein Matth. 18, 18.; deßgleichen wenn er zu Petrus und in ihm zu seinen Nachfolgern auf dem heiligen Stuhle sagt: und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben; was immer du auf Erden bindest, soll auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein, so darf diese Lösegewalt und noch weit mehr die dem Petrus verliehene Schlüsselgewalt nicht in dem eingeschränkten Sinne bloß von Sündennachlassen (Joh. 20, 23) oder von einer bloßen Nachlassung der ewigen Schuld und Strafe im Bußsacramente verstanden werden (s. d. Art. Schlüsselgewalt). Cur enim, sagt Bellarmin zu Matth. 18, 18. de indulg. I. c. 3., potius colligatur ex his verbis potestas absolvendi a reatu culpae etiam lethalis per applicationem meritorum Christi, quam absolutio a reatu poenae per applicationem eorundem meritorum, cum constet utrumque reatum solubilem esse et verba domini generalia sint? Diese Auffassung der angeführten Zusagen des Herrn findet auch in der beständigen Uebung der Kirche ihre Bestätigung. Es ist zwar schon behauptet worden, der früheren Kirche sei eine solche Zuwendung der Verdienste Christi außerhalb des Bußsacramentes zur Tilgung der zeitlichen Strafe unbekannt gewesen. Von jeher, sagt man, haben die Verleiher der Ablässe die zeitliche Strafe vermöge der Lösegewalt einfach erlassen, ohne in den Ablaßbullen einer Compensation durch die Verdienste Christi und der Heiligen Erwähnung zu thun; und auch nach Clemens VI., der des thesaurus ecclesiae in der Bulle Unigenitus zuerst erwähnt, wird in den Ablaßbullen nur selten auf denselben hingewiesen. Ebensowenig, sagt man, wissen die vorscholastischen Lehrer der Kirche von einer solchen Compensation der in den

Indulgenzen erlassenen Strafe durch die Verdienste Christi; erst die Scholastiker haben die Indulgenzen unter dem neuen Gesichtspuncte einer Bezahlung der zu erlassenden zeitlichen Strafe durch Zuwendung der Verdienste Christi betrachtet. Muß nun auch zugegeben werden, daß die Ablaßbullen meistens nur der Vollmacht, Ablässe zu ertheilen, selten dagegen der Verdienste Christi und der Heiligen, auf die sich die Ablässe gründen, Erwähnung thun, so folgt daraus so wenig, daß die Verleiher der Ablässe an jene Verdienste nicht gedacht haben, als daraus, daß der Priester bei der sacramentalen Lossprechung nicht ausdrücklich sagt, er erlasse die ewige Schuld und Strafe auf den Grund der Satisfaction Christi, gefolgert werden kann, daß die Absolution nicht auf den Grund dieser Satisfaction von ihm ertheilt werde. Kommt sodann der Ausdruck „thesaurus ecclesiae" auch erst bei den Scholastikern vor, so war die Sache, die die Scholastiker mit ihm bezeichnen, den Lehrern der alten Kirche nicht unbekannt. Es erhellt dieses besonders aus denjenigen Ablassen, die die alte Kirche auf die Fürsprache und auf die Verdienste der Martyrer oder Confessoren hin zu ertheilen pflegte. Durch die Aufstellung der Lehre von dem Gnadenschatz der Kirche faßten die scholastischen Theologen nur das in einen bestimmten Ausdruck, was bei den Ablaßertheilungen von jeher die, wenn nicht ausdrückliche, so doch stillschweigende Voraussetzung gebildet hatte und noch bildet. — Aehnlich wie mit dem Verdienste Christi verhält es sich auch mit den überfließenden Genugthuungen der Heiligen. Werden dieselben auch vermöge der communio sanctorum oder vermöge des innigen Verhältnisses, in dem die Glieder zum Leibe der Kirche stehen, nothwendig ein Gemeingut des Ganzen, so kommen sie doch diesem oder jenem in Wirklichkeit erst dadurch zu Gute, daß sie ihm von demjenigen zugewendet werden, der der Kirche vorsteht und als der Dispensator der in ihr ruhenden Güter an den Einzelnen zu betrachten ist. Sancti, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem) sed communiter pro tota ecclesia sicut apostolus ait, se adimplere ea, quae desunt passioni Christi in corpore suo pro ecclesia. Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem, quae alicujus multitudinis communia sunt, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum, qui potest, distribuatur. Thom. Suppl. qu. 25. art. 1. Literatur: Bellarmin, de indulg. et jubil. libri duo. Euseb. Amort, de origine, progressu, valore et fructu indulg. Aug. Vind. 1735. Möhler, Neue Untersuchungen S. 380 flg. Bendel, der kirchliche Ablaß. 1847. [Klotz.]

Thessalonich (Θεσσαλονίκη), die Hauptstadt von Macedonia secunda und Sitz eines römischen Prätors (Liv. XLIV, 10. 45) am thermäischen Meerbusen, hieß früher Thermä (Tucidid. I, 61), und erhielt ihren neuen Namen von Cassander, der sie erweiterte und nach seiner Gemahlin Thessalonica, einer Tochter Philipps von Macedonien, benannte. Sie war die größte Stadt Macedoniens und ein vielbesuchter Handelsplatz, und noch heut zu Tage ist Salonik (Selaniki im Türkischen) nach Constantinopel die bedeutendste und wichtigste Stadt der europäischen Türkei mit vielen Monumenten ihres ehemaligen Glanzes und sehr schönen, nun in Moscheen umgewandelten Kirchen, darunter die prachtvolle Kirche des hl. Demetrius. Die Rhede gewährt nicht von allen Seiten Schutz, wohl aber der von Constantin d. Gr. angelegte Hafen, worin 300 Schiffe Platz haben. Die Bevölkerung wird auf 70,000 Seelen geschätzt. Die Griechen haben hier ein Erzbisthum, die Türken einen Groß-Mollah, die Juden (20,000) einen Groß-Chakam an der Spitze einer berühmten Schule mit 200 (?) Lehrern. Zahlreiche Judenbevölkerung war es auch, was schon den hl. Apostel Paulus nach Thessalonich zog. Ihre Synagoge, welche von der griechischen Bevölkerung fleißig besucht wurde, bot ihm die erwünschte Gelegenheit, vor Juden und Heiden zugleich zu predigen. Der Same des evangelischen

Wortes fiel auf ein fruchtbares Erdreich, es entstand eine blühende Gemeinde vorzugsweise aus Heidenchristen, zu denen auch einige Judenchristen kamen. Ueber die Schicksale des Apostels daselbst und seine zwei Briefe an die Thessalonicenser vgl. Art. Paulus; auch Macedonien. [Sch.]

Theudas (*Θευδᾶς*, Vulg. Theodus), ein jüdischer Volksaufwiegler, den Gamaliel in seiner Rede vor dem hohen Rathe Apg. 5, 36. erwähnt: „vor dieser Zeit erhob sich Theudas, der sich für etwas Großes ausgab; ihm hing eine Anzahl von etwa 400 Männern an; er wurde getödtet und Alle, die ihm glaubten, wurden zerstreut und vernichtet. Nach ihm stand Judas der Galiläer auf“ u. s. w. — Auch Flavius Josephus (Ant. 20, 5, 1) berichtet von einem Aufrührer Theudas: „Unter dem Procurator Cuspius Fadus beredete ein Betrüger, Namens Theudas, einen sehr großen Haufen, ihm mit allem Besitzthum an den Jordan zu folgen; denn er gab sich für einen Propheten aus und versprach durch sein Gebot den Fluß zu theilen, so daß sie leicht hinübergehen könnten. Mit diesen Worten hinterging er Viele. Fadus ließ sie aber ihren Unsinn nicht ausführen, sondern schickte eine Abtheilung Reiter gegen sie, welche sie unvermuthet überfiel und Viele niedermachte, Viele lebendig gefangen nahm; den Theudas nahmen sie gefangen, schlugen ihm den Kopf ab und brachten ihn nach Jerusalem.“ Dieser Theudas kam also unter Kaiser Claudius um, jedenfalls also nicht vor der Zeit, wo Gamaliel seine Rede hielt und nicht vor Judas dem Galiläer, den er nach ihm nennt. Einige Gelehrte halten aber dennoch die beiden Theudas für identisch und nehmen an, Josephus oder Lucas (!) habe sich in der Zeitbestimmung geirrt, oder Lucas habe die Erwähnung des Theudas proleptisch in die Rede Gamaliel's eingeschaltet (s. Kuhn in den Gießener Jahrbüchern, Jahrgang 1834 S. 3). Andere nehmen an, Gamaliel spreche nicht von demselben Theudas, wie Josephus, sondern von einem frühern, über den Nichts weiter bekannt ist und den Josephus nicht erwähnt hätte, weil sein Aufstand viel unbedeutender war, als der des spätern Theudas; so schon Origenes c. Celsum 1, 8.

Theutberge, s. Nicolaus I., Hincmar von Rheims, und Lothar.

Thibet, s. Tibet.

Thiere, unreine, s. Speisegesetze.

Thimna (תִּמְנָה oder תִּמְנָתָה, LXX. *Θαμνά* oder *Θαμναθά*, Vulg. Thamna) heißen mehrere palästinensische Ortschaften. Schon Gen. 38, 12. wird ein Thimna erwähnt. Jos. 15, 10. wird Thimna als eine Grenzstadt der Stämme Dan und Juda genannt, zwischen Bethsames und Accaron. Davon unterscheidet man das Jos. 15, 57. erwähnte Thimna im Stamme Juda. Ersteres war zur Zeit des Richters Samson eine Stadt der Philister (Richt. 14, 1 ff.), wo Samson's Weib wohnte; später gehörte die Stadt wieder zu Juda, wurde aber unter Ahas von den Philistern wieder erobert (2 Chron. 28, 18). Das (nach 1 Macc. 7, 50) von dem Maccabäer Jonathan befestigte *Θαμναθά* scheint mit dem Jos. 15, 57 erwähnten identisch zu sein (auch die Toparchie Thamna Jos. B. J. 2, 20, 4; 4, 8, 1 ist wohl nach diesem Thamna benannt). Andere halten es für identisch mit Thimnat Serach (תִּמְנַת סֶרַח, LXX. *Θαμνασαράχ*, Vg. Tamnate Sare; תִּמְנַת חֶרֶס Richt. 2, 9 ist wohl nur ein Schreibfehler), einer Stadt im Stamme Ephraim, nördlich vom Berge Gaas, wo Josue wohnte und begraben wurde, Jos. 19, 50; 24, 30. Noch zu des Eusebius und Hieronymus Zeiten zeigte man dort sein Grab (Onomast. s. v. Tamnathsara). Nach Smith jetzt Tibneh. S. Raumer's Palästina, 3. Aufl. S. 148 u. 204.

Thirhaka, s. Ezechias.

Thirza (תִּרְצָה d. i. Anmuth, auch Charitativ-Name für eine Frau, 4 Mos. 26, 33., aus 2 masc. fut. gebildet: „du findest Gefallen,“ *Θερσά* LXX. *Θαρσή* Jos.) eine alte Canaaniterstadt (Jos. 12, 24) später Hauptstadt des Reiches Israel von Jeroboam (975) bis auf Omri (928—916), der Thirza eroberte, und, da

sich Simri selbst in der Königsburg verbrannte, die Residenz, obwohl erst nach sechs Jahren, nach Samaria verlegte. Samaria wurde von Omri erbaut, was bis zur Vollendung immer einige Jahre in Anspruch nehmen mußte (1 Kön. 16, 15. 17. 23). Im hohen Liede (6, 4) wird Thirza wegen seiner schönen Lage gerühmt. Auf die Wahl gerade Thirza's gegenüber Jerusalem hatte wohl schon der Name „Thirza, Anmuth“ Einfluß. Von der Zeit an, daß Samaria die Hauptstadt des Landes war, sank Thirza in Vergessenheit, und weder Eusebius noch Hieronymus wissen etwas von seiner Lage. Brocardus (im 13. Jahrhundert) und Breitenbach (im 15. Jahrhundert) wollen ein Tersa, drei Stunden östlich von Samaria, auf einem Berge gefunden haben; die neuesten Reisenden (Robinson, Bergren, v. Richter) wissen nichts davon. Doch ist gerade diese Gegend des Westjordangebietes noch wenig besucht und bekannt worden.

Thisbe (*Θίσβη*, Onom. Thesba) lag nach dem griechischen Text des Buchs Tobias (1, 1. 2.) im Stamme Nephtali in Galiläa; von dort aus war der ältere Tobias in die assyrische Gefangenschaft geführt. Sonst wird der Ort im A. T. nicht mehr erwähnt. Der Prophet Elias hat aber den stehenden Beinamen „der Thesbite“ (הַתִּשְׁבִּי) nach der gewöhnlichen Annahme von jenem Thisbe in Galiläa. 1 Kön. 17, 1. heißt es zwar הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד, „der Thesbite aus den Bewohnern von Galaad,“ und die LXX. übersetzen dieses *ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ*; man erklärt es aber als „gebürtig aus Thisbe (in Galiläa) und wohnhaft in Galaad“. Indeß sagt auch Jos. Ant. 8, 13, 2, Elias sei *ἐκ πόλεως Θεσβώνες τῆς Γαλααδίτιδος χώρας* gewesen. Im Onomasticon dagegen wird Thisbe in Galiläa als Geburtsort des Elias (s. d. Art.) angegeben.

Thisri, s. Jahr der Hebräer.

Thomas, der Apostel, wird von den drei ersten Evangelisten nur in den Apostelverzeichnissen genannt (Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. Apg. 1, 13); Johannes dagegen erwähnt ihn viermal, dreimal mit dem Zusatze *Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος*, — indem er dem hebräischen Namen תְּאוֹמָא die griechische Uebersetzung *Δίδυμος*, der Zwilling beifügt. Nach Eus. h. e. 1, 13, 5 hätte er auch Judas geheißen. Aus Joh. 21, 1. schließt man, daß Thomas aus Galiläa war. Als die Jünger aus Furcht vor den Nachstellungen der Juden den Herrn abhalten wollten, nach Bethanien zu gehen, um den Lazarus zu erwecken, und der Herr trotzdem hingehen zu wollen erklärte, war es Thomas, der seine Mitapostel aufforderte: laßt auch uns gehen, um mit ihm zu sterben! (Joh. 11, 16). Er legt damit einerseits ein Zeugniß für seine Liebe zum Heilande ab (das „mit ihm“ geht wohl auf Christus, nicht auf Lazarus) gibt aber auch zu erkennen, daß er die Worte, worin der Herr vorher (v. 9 u. 10) versicherte, daß seine Stunde noch nicht gekommen sei, nicht verstand oder nicht beachtete. Joh. 14, 5. unterbricht Thomas die Rede des Herrn beim letzten Abendmahl bei den Worten: „und wohin ich gehe, wißt ihr und den Weg wißt ihr,“ mit der Einwendung: „Herr wir wissen nicht, wohin du gehst und wie können wir den Weg wissen?“ Auch das zeigt, daß ihm die höhere, göttliche Natur seines Meisters noch nicht klar geworden war. So erklärt es sich, daß ihm die Kunde der andern Apostel nach der Auferstehung: „Wir haben den Herrn gesehen,“ unglaublich erscheint, und daß er, von dem Schmerze über den Verlust des Meisters tief durchdrungen und vorschnell, wie ihn auch die angeführten Aeußerungen charakterisiren, darauf antwortet: „Wenn ich nicht an seinen Händen das Maal der Nägel sehe und meine Finger in den Ort der Nägel lege und meine Hand in seine Seite, so glaube ich nicht.“ Der Herr erscheint ihm darauf und heißt ihn thun, wie er begehrt, und „nicht ungläubig, sondern gläubig“ sein. Dieser Vorfall bringt einen Umschwung in Thomas' ganzer Anschauungsweise hervor; er ruft jetzt gläubig aus: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh. 20, 24 ff.) Vgl. Greg. M. hom. 26 in Evang. Egit miro modo superna clementia, ut discipulus ille dubi-

tans, dum in magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infidelitatis. Plus enim nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit, quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione postposita in fide solidatur). — Nach der Sendung des hl. Geistes soll Thomas es gewesen sein, der den Thaddäus zum Abgar nach Edessa schickte (s. darüber d. Art. Abgar und Edessa). Nach Origenes (bei Eus. h. e. 3, 1) predigte Thomas das Evangelium in Parthien; damit stimmt die Nachricht des Sophronius (ad Hier. catal.), er habe unter den (dem parthischen Reiche unterworfenen oder benachbarten) Mediern, Persiern, Karamanen, Hyrcaniern und Bactriern gepredigt; auch die Magier nennt Sophronius und damit hängt wohl die Nachricht zusammen, Thomas habe die hl. drei Könige getauft (s. Dreikönigsfest III. 286). Gregor von Nyssa (ep. 13. bei Galland. VI.) nennt auch Mesopotamien. Andere Nachrichten sagen auch, er habe in Indien und Aethiopien gepredigt; es ist aber zweifelhaft, ob darunter die jetzt sogenannten Länder oder überhaupt Länder an der Süd- und Ostgrenze des römischen Reichs gemeint sind. Die Nestorianer in Ostindien behaupten freilich, das Christenthum von Thomas erhalten zu haben — Thomas-Christen — und man zeigte zu Meliapur sein Grab (s. die Art. Indien und Nestorianer VII. 523); diese Tradition ist aber sehr unsicher. (Vgl. einen Aufsatz von L. Neve in der Löwener Revue catholique, 1851 Mai). Daß Thomas als Martyrer gestorben, wird ziemlich übereinstimmend gemeldet, ebenso daß seine Reliquien im vierten Jahrhundert zu Edessa aufbewahrt und hoch verehrt wurden. Nach der in das Mart. rom. aufgenommenen Tradition wurde er zu Calamina (in „Indien," ob aber Meliapur in Ostindien, ist die Frage) auf Befehl des Königs mit Lanzen erstochen; von da soll seine Leiche nach Edessa gebracht sein (diese Translation wird im Mart. rom. 3. Jul. erwähnt), von dort später nach Ortona in Italien. Sein Fest feiert die lateinische Kirche am 21. Dec., die griechische am 3. Juni. — Ausführlicheres bei Tillemont, Memoires t. 1. p. 394. Butlers Leben der Heiligen, bearb. von Räß und Weis, XVIII. 448. Ueber die dem hl. Thomas zugeschriebenen Schriften s. d. Art. Apokryphen-Literatur I. S. 349. 351 und 253. [Reusch.]

Thomas von Aquino. Thomas von Aquino hat so allgemeine und unbestrittene Anerkennung von seinem ersten öffentlichen Auftreten an gefunden und bis zum Ende erhalten und ist fortan bis auf den heutigen Tag so sehr ein Gegenstand der Bewunderung und Verehrung in der ganzen christlichen Welt gewesen, daß man sich wundern müßte, wenn er nicht viele Biographen gefunden hätte. Er hat sie in der That gefunden; wir besitzen außer den vielen mehr oder weniger eingänglichen Darstellungen seines Lebens und Wirkens in größern historischen Schriften (über die Kirchengeschichte, Dogmen- und Literargeschichte und Geschichte der Philosophie) nicht wenige Monographien über ihn aus alter und aus neuer Zeit. Gerhardus de Fracheto und Thomas Cantipratanus haben über Thomas geschrieben, da er noch lebte. Bald nach seinem Tode sodann haben Stephanus de Salanacho und Ptolomäus Lucensis Biographien geliefert, letzterer in den Annalen (s. d. Art. Kirchengeschichte Bd. VI. S. 146). Die erste vollständige und sorgfältig bearbeitete Biographie ist von Wilhelm von Thou (Guilielm. de Thoco), einem Dominicaner, der Thomas noch gekannt und dann dessen Canonisation vorzugsweise betrieben hat. Diese Biographie ist in Verbindung mit den Acten des Canonisationsprocesses die Quelle für alle folgenden Biographien geworden. Die nächste ist die des Bernardus Guidonis († 1331), eine Zusammenstellung dessen, was die Biographie des Wilh. de Thoco und die Canonisationsacten enthalten. Nach diesem sind zu nennen die Darstellungen von Petrus de Natalibus (in dem Catalogus Sanctorum), Jacobus de Susata, S. Antoninus, Erzbischof von Florenz (in dem Chronicon P. III. tit. 23. c. 7) † 1459, Claudius de Rota, Johannes Garzonius (in dem de viris illustr. ord. Praedic. des Leander Alberto. Bologna 1517), Joh. Ant. Flaminius Foro-

cornetensis (in den Vitae Patr. ord. Praedic. Catal. SS. adscript. Bologna 1529), Laur. Surius (in der Vita Sanctor. Nachher von Ant. Senensis besonders herausgegeben. Löwen 1575) und von zwei Unbekannten, wovon der eine, wahrscheinlich im 14. Jahrhundert, die Biographien des W. de Thou und Bernh. Guido combinirt, resp. überarbeitet und unter dem Titel Acta S. Thomae herausgegeben, der andere aber seine Biographie dem Jacobus de Voragine unterschoben hat. (S. Legenda aurea n. 211. Von Jac. de Voragine kann diese Biographie darum nicht sein, wenigstens nicht ganz, weil sie die Canonisation des hl. Thomas erzählt. Der Canonisationsproceß wurde erst unter Johann XXII. um 1320, eingeleitet, Jac. de Voragine aber ist bereits 1298 gestorben.) Sodann wurde eine Vita S. Thomae der gedruckten Ausgabe der Oposcula von dem Venetianer Ant. Pizamenus, Venedig 1498, und ebenso der Ausgabe sämmtlicher Werke ꝛc. dieses Heiligen beigegeben, welche auf Befehl Pius V. zu Rom 1570 veranstaltet worden. Von da an verstrich dann längere Zeit, bis das Leben des hl. Thomas aufs neue dargestellt wurde. Erst im vorigen Jahrhundert erschienen wieder solche Biographien, dann aber in kurzem Zeitraum mehrere nach einander. Zunächst Touron, Vie de S. Thom. d'Aquin. etc. Par. 1737, dann Wielmius de doctr. et. script. D. Thomae Aqu. Brix. 1747 und besonders B. de Rubeis de gestis et script. ac doctr. S. Thom. Aquin. Venet. 1750. Aus neuester Zeit sind zu nennen Feigerle, vita Th. a Villan., Th. Aqu. et Laur. Justin. Wien 1837; Delécluze, Greg. VII., Franç. d'Assisi et Thom. d'Aquin. Par. 1844; Bareille, histoire de S. Th. d'Aqu. Lov. 1846 und Harry Hörtel, Th. von Aquin und seine Zeit. Augsb. 1846. — Wir werden folgender Darstellung den Bericht des Wilh. de Thoco sammt den Canonisationsacten (s. Bolland. zu dem 7. März) zu Grunde legen, aus den übrigen Schriften über Thomas aber nur so viel herbeiziehen, als zur Ergänzung nöthig ist. Nach jenem Berichte nun ist Thomas im J. 1226 geboren, und zwar zu Roccasecca, einem Schlosse seiner Familie, im heutigen Königreich Neapel gelegen. Die spätern Biographen machen es zweifelhaft, ob Roccasecca oder Aquino (der Hauptort der Familie) des Thomas Geburtsort sei. Nach W. de Thou aber ist es nicht zweifelhaft. Jedenfalls hat Thomas den Namen Aquinas von Aquino, nicht wie neuerdings behauptet worden von dem Orte seiner Geburt; es ist dieser Name ganz einfach sein Familienname; sein Vater war ein Graf von Aquino, also mußte Thomas, der Sohn, Thomas von Aquino heißen. Der Vater war Landulph Graf von Aquino, Herr von Loretto und Belcastro; die Mutter hieß Theodora. Die Familie war eine der angesehensten Adelsfamilien; der Großvater des hl. Thomas, Thomas von Aquino, war mit einer Schwester des Kaisers Friedrich Barbarossa (Francisca) vermählt gewesen; seine Mutter Theodora aber stammte aus einer normannischen Fürstenfamilie. — Was sich bei großen Männern oft zu ereignen pflegt, hat sich auch bei Thomas zugetragen: es wurde seine künftige Größe schon vor seiner Geburt vorausverkündigt. Während nämlich Theodora zum fünften Male schwanger war und sich wie gewöhnlich zu Roccasecca aufhielt, trat eines Tages ein frommer Einsiedler Namens Bonus zu ihr und sprach: „Freue dich Herrin, du wirst einen Sohn gebären und denselben Thomas nennen; du wirst in Uebereinstimmung mit deinem Gatten wünschen, daß derselbe Mönch zu Monte Cassino werde, hoffend er werde daselbst zur Prälatur und in den Besitz großer Einkünfte gelangen; aber Gott wird anders über ihn verfügen, er wird nämlich ein Bruder des Predigerordens werden und dann so sehr durch Wissenschaft und Heiligkeit glänzen, daß sich zu seiner Zeit in der ganzen Welt Keiner finden wird, der ihm gleich wäre." Nachdem der Knabe 5 Jahre zählte, wurde er den Benedictinern in Monte Cassino zur Erziehung übergeben. Da er außerordentliche Gaben besaß und seine Erzieher ihrer Pflicht gewissenhaft nachkamen, war seine Bildung schon nach 6 Jahren soweit gediehen, daß er der Universität übergeben werden konnte. Er wurde nach Neapel gesandt, einer damals noch jungen aber bereits blühenden Universität. Friedrich II.

hatte sie im J. 1224 gestiftet und schnell zu heben gewußt. Unter den Mitteln, deren er sich hiezu bediente, steht obenan die Berufung der berühmtesten Lehrer jener Zeit in allen Fächern. Thomas nun hatte daselbst in den sprachlichen und den philosophischen Disciplinen (in grammaticalibus et logicalibus sagt W. de Thoco) Petrus Martinus, in den Naturwissenschaften Petrus von Hibernien zu Lehrern. Der Aufenthalt in Neapel währte 6 Jahre, also bis zum J. 1243. Thomas hatte nicht nur seine Studien mit Glanz vollendet, sondern auch, was viel wichtiger ist, die Frömmigkeit und Reinheit, die er von Monte Cassino mitgebracht, mitten in dem allgemeinen Sittenverderbniß unversehrt bewahrt, das in Neapel wie an allen damaligen Universitäten herrschte. Durch beides war er ein Gegenstand der Aufmerksamkeit ja der Bewunderung für ganz Neapel geworden. Unterdessen aber hatte sich noch etwas anderes zugetragen, was niemand geahnt hatte. Gerade wie es scheint der Anblick des allgemeinen und tiefen Sittenverderbnisses, das ihn umgab, der Anblick vor allem der traurigen Verwilderung, welche die ewigen Kriege des Kaisers gegen den Papst über Italien gebracht, hatte in Thomas nach und nach einen Entschluß zur Reife kommen lassen, dessen Wurzeln in dem frommen Gemüthe des Jünglings lagen, den Entschluß der Welt zu entsagen, sein Glück in der Einsamkeit einer Klosterzelle zu suchen und vielleicht auch von da aus wohlthätig auf die Welt zurück zu wirken. Nachdem Thomas seine philologischen und philosophischen Studien vollendet hatte, trat er plötzlich, statt nach Hause zurückzukehren, in den Orden des hl. Dominicus (Prediger-Orden) ein. Man hat sich über diesen Schritt des Jünglings in allerhand Vermuthungen ergangen, namentlich, auch noch in neuester Zeit, nicht unterlassen, die Dominicaner zu verdächtigen, als ob sie, begierig einen so außerordentlich hoffnungsvollen Sprößling einer berühmten Familie zu besitzen, den Thomas überredet und verleitet hätten. Aber Thomas war, wie die sogleich folgende Geschichte deutlich zeigt, schon damals nicht der Mann, sich von irgend jemanden verleiten d. h. gegen seinen Willen bestimmen zu lassen. Offenbar war er selbst und allein der Schöpfer seines Entschlusses. Warum er aber gerade den Dominicanerorden gewählt, ist so sehr einleuchtend, daß man nicht lange Fragen darüber aufzuwerfen braucht. Was er suchte, konnte er nur in einem der beiden Bettelorden finden. Daß er aber dann unter diesen dem Predigerorden den Vorzug gegeben, würde sich von allem weitern abgesehen schon aus dem einen Umstande genügend erklären, daß diesem Orden Albert d. Gr. angehörte, dessen Ruhm damals bereits ganz Europa erfüllt hatte. Was die Dominicaner in Neapel zu fraglichem Schritte des Thomas beigetragen, ist weiter nichts, als daß sie diesen in seinem Entschlusse bestärkten. Namentlich wird in dieser Beziehung Johann von St. Julian genannt. Sodann aber hat man auch dem Thomas selbst verübelt, daß er einen so wichtigen Schritt gethan ohne Erlaubniß von den Eltern eingeholt zu haben, ja selbst ohne die Seinigen auch nur zu benachrichtigen. Als ob es nicht eines jeden Menschen eigene Sache wäre, sich einen Lebensberuf zu wählen und wenigstens für den Fall lediglich dem eigenen Willen zu folgen, wenn die Wahl eine offenbar und ohne Frage gute ist, was bekanntlich unbedingt von dem Eintritt in einen religiösen Orden gilt. Etwaige Einwendungen Seitens der Familie konnten nichts anderes als den Wunsch zum Grunde haben, Thomas möchte in der Welt bleiben, um eine seinem Range angemessene Stellung einzunehmen oder er möchte wenigstens in einen reichen und angesehenen Orden, etwa in den Benedictinerorden eintreten, waren also jedenfalls und so entschieden unberechtigt, daß Thomas nicht erst anzufragen brauchte. Die Unterlassung einer einfachen Benachrichtigung aber haben die folgenden Ereignisse genugsam gerechtfertigt; sie belehren uns, daß Thomas die Verhältnisse richtig erkannt und gewürdigt habe. In Roccasecca, woselbst sich Theodora die Mutter des Thomas mit ihren beiden Töchtern aufhielt (die beiden ältern Söhne, Landolph und Rinaldo, weilten in Toscana bei dem kaiserlichen Heere; der Vater scheint zu dieser Zeit nicht mehr gelebt zu haben; de Thoco

erwähnt seiner nie mehr; die Angabe eines Zeugen aber in dem Canonisationsproceß, wornach er zu fraglicher Zeit noch gelebt hätte, scheint auf einer Verwechslung zu beruhen), wurde natürlich bald bekannt, was Thomas gethan. Theodora eilte ohne Verzug nach Neapel; die Einen sagen, um den Sohn von seinem Entschlusse abzubringen, die Andern, um ihn darin zu bestärken. Wie dem sein möge, die Dominicaner befürchteten Ersteres und hatten, entweder vermuthend oder wissend, daß Theodora kommen werde, bei deren Ankunft in Neapel den jungen Novizen bereits in Sicherheit gebracht — nach Rom in das Kloster S. Sabina. Theodora erfährt es, reist eiligst nach, empfängt auch in Rom alsbald Kunde von dem Aufenthalte ihres Sohnes, vermag aber dessen Zurückgabe nicht zu erwirken; ja sie bekommt ihn nicht einmal zu sehen; die Dominicaner senden ihn eiligst, in Begleitung einiger Brüder, nach Paris. Dahin kann nun Theodora nicht folgen; da sie aber die Abreise rechtzeitig erfährt, sendet sie Eilboten an ihre Söhne in Toscana mit dem Auftrag auf den Flüchtling zu fahnden und ihn, falls sie seiner habhaft werden, nach Roccasecca zurückzusenden. Die jungen Officiere entledigen sich des Auftrags von der Mutter um so eifriger, da sie nicht nur nicht einverstanden mit dem Schritte ihres Bruders, sondern aufs äußerste über denselben aufgebracht sind. Zwischen Bolzena und Siena ergreifen sie Thomas, suchen ihm, freilich vergebens, das Ordenskleid vom Leibe zu reißen und senden ihn dann unter sicherer Bewachung nach Roccasecca. Die Mutter empfand beim Wiedersehen des geliebten Sohnes die lebhafteste Freude, ging aber dann alsbald zu dem Versuche über, ihn zum Verlassen des Dominicanerordens zu bewegen. Da es ihr nicht gelang, wies sie dem Thomas einen einsamen Thurm des Schlosses zur Wohnung an und hielt ihn da in förmlichem Gewahrsam. Nur die beiden Schwestern durften ihn besuchen, hatten aber den Auftrag, die Versuche der Mutter fortzusetzen. Der Erfolg war, daß nach kurzer Zeit die beiden Mädchen die weltlichen Freuden verachten, ein höheres geistiges Leben liebgewinnen lernten, entschieden auf Seite des Thomas traten und sofort eine geheime Verbindung desselben mit den Dominicanern bewerkstelligten, in Folge welcher Thomas hinlänglich mit Büchern versehen wurde, so daß er seine Studien ohne Unterbrechung fortsetzen konnte. Er beschäftigte sich während dieser Zeit vorzugsweise mit der hl. Schrift, den Sentenzen des Lombarden und mit Aristoteles. Erstere beide soll er ganz auswendig gelernt haben — was nach der Art, wie er dieselben in seinen Schriften benützt, nicht unwahrscheinlich ist. So ging es ungefähr 18 Monate fort, bis in das J. 1245 hinein. Da kamen die beiden Brüder nach Roccasecca (zu der Zeit da kurzer Waffenstillstand zwischen Papst und Kaiser bestand) und brachten die Sache schnell zur Entscheidung. Alsbald bemerkend, wie die Dinge stehen, sind sie doppelt aufgebracht, wissen ihrem Zorne keine Schranken zu setzen, üben brutale Gewalt, welche soweit geht, daß sie den armen Gefangenen durch Zerfetzung seines Ordenskleides zwingen, andere Kleidung anzunehmen und greifen dann, da sie so den Zweck mit nichten erreichen, zu einem Bubenstück, das sich bei den Söhnen einer edeln Familie kaum begreifen und nur aus der grenzenlosen Verwilderung erklären läßt, der damals ganz Italien und vor allem das kaiserliche Heer verfallen war: sie lassen nämlich aus Neapel eine durch körperliche Reize und Verführungskunst bekannte Hure kommen, die sie dem eingesperrten Thomas zuführen. Damit war die Sache entschieden. Kaum hatte die Unglückliche ihr lascives Spiel begonnen und Thomas gemerkt, um was es sich handle, so ergriff er ein brennendes Scheit vom Kamine und jagte damit die Verführerin aus dem Zimmer. Darauf zeichnete er mit der Kohle dieses Scheites ein Kreuz an die Wand, warf sich vor demselben nieder, um zu beten und hatte dann, nachdem er eingeschlummert, eine Vision, die ihn ebenso bestärkte wie beglückte; er sah nämlich und fühlte, wie zwei Engel seine Lenden preßten und vernahm dabei die Verheißung, von nun an werde seine Keuschheit unverletzlich sein. Damit aber war nun Thomas nicht etwa erst entschieden — dieß war er von Anfang an ge-

wesen — sondern aller weitern Rücksichten auf seine Familie entbunden. Sofort traf er mit Hilfe seiner Schwestern und unter Mitwissen der Mutter Anstalten zur Flucht, die er auch alsbald ausführte; er wurde in dem Korbe, worin ihm seither Bücher zugeführt worden waren, durch das Fenster hinuntergelassen, unten von einigen Brüdern seines Ordens in Empfang genommen und sofort nach Neapel gebracht, woselbst er ohne Verzug Profeß ablegte. Damit war nun der Kampf zu Ende und von jetzt an wurde Thomas wegen seines Eintrittes in den Predigerorden nicht weiter beunruhigt, wozu vorzugsweise der Umstand beitrug, daß um eben diese Zeit der Kaiser dessen Brüder auf eine Klage hin hatte verhaften lassen, welche die Dominicaner, den Frieden zwischen Kaiser und Papst benützend, wegen gewaltthätiger Verletzung des Ordens angestellt. Wohl geben die spätern Berichte an, Theodora habe sich noch einmal nach Rom begeben, um vom Papst (Innocenz IV.) den Befehl an Thomas zu erlangen, aus dem gewählten Orden auszutreten, und der Papst habe dann, nachdem er sich durch eigene Prüfung von der Berufung des Thomas überzeugt, die Sache damit entscheiden wollen, daß er dem Thomas im Predigerorden zu bleiben erlaubt, zugleich aber die Abtei Monte Cassino übertragen habe, Thomas aber habe diese Gnade entschieden ausgeschlagen, und erst jetzt habe Theodora sich zufrieden gebend keine weiteren Versuche mehr gemacht. Allein diese Angaben sind sehr unsicher und verdienen keinen Glauben, was schon daraus zur Genüge erhellt, daß sie in Betreff der angeblichen Uebertragung der Abtei Monte Cassino um mehrere Jahre differiren. W. de Thou weiß von allem diesem nichts. Nach ihm hat Theodora um die Flucht des Thomas gewußt und sie im Geheimen begünstigt; und daß diese Angabe richtig sei, beweist der Umstand genugsam, daß die übrigen Berichterstatter nicht wagen, sie in Abrede zu stellen. Wie konnte aber dann Theodora noch weitere Versuche machen, Thomas dem Orden zu entreißen! Theodora's Benehmen erscheint überhaupt nach Wilhelms Bericht in völlig anderem Lichte als nach der gewöhnlichen Ansicht. Diese geht dahin, daß Theodora entschieden gegen des Thomas Eintritt in den Predigerorden gewesen und daß alles, was sie gethan, zum Zweck gehabt habe, denselben zu hintertreiben resp. rückgängig zu machen. Wilhelm dagegen gibt aufs bestimmteste an, und die Acten des Canonisationsprocesses bestätigen es, Theodora sei durch die Nachricht von dem unvermutheten Schritte ihres Sohnes nicht erschreckt, sondern erfreut worden, indem sie der Weissagung des Einsiedlers Bonus gedacht und nun die Ueberzeugung gehabt habe, dieselbe beginne sich zu erfüllen. Die Reise nach Neapel sodann habe nichts anderes bezweckt, als Thomas in seinem Vorhaben zu bestärken; und erst da sei sie etwas unwillig und gegen die Dominicaner eingenommen geworden, da ihr in Rom der Anblick ihres Sohnes versagt, da ihrer Versicherung, daß sie die Sache nur prüfen, nicht hindern wolle, beharrlich der Glaube verweigert worden. Daraus erkläre sich der Auftrag an ihre Söhne in Toscana. Was sie aber dann in Roccasecca mit Thomas vorgenommen, habe lediglich Prüfung des Novizen beabsichtigt; sie habe sehen wollen, ob Thomas wirklich von Gott berufen sei, Dominicaner zu werden. Und in der That, wir können kaum zweifelhaft sein, welchem dieser verschiedenen Berichte beizustimmen. Alles spricht dafür, daß Wilhelm die Wahrheit berichte. Wie hätte, von anderem abgesehen, Theodora nicht bemerken können, was ihre ältern Söhne am ersten Tage ihres Besuches in Roccasecca bemerkt haben, daß die beiden Schwestern mit Thomas einverstanden seien, und wie hätte sie, wenn sie dieß bemerkte, nicht urtheilen können, eine Unterhaltung der Mädchen mit dem Bruder müsse diesen in seinem Vorsatze befestigen! und doch hat sie diese Unterhaltung ununterbrochen bis zur Ankunft der beiden ältern Söhne währen lassen. Was man hiegegen etwa einwenden könnte, wäre die Bemerkung, daß hiernach Theodora der Weissagung des Eremiten wenig Glauben geschenkt. Vielmehr aber hat sie gerade hiernach dieselbe genau so behandelt, wie man derartige Weissagungen behandeln muß; sie hat sie beachtet, hat halb und halb gehofft, sie werde sich erfüllen, dabei aber sich wohl

gehütet, selbst sie zu erfüllen und verhütet, daß Thomas sie erfülle, d. h. in den Dominicanerorden trete, damit geschehe, was der Eremit geweissagt. Darin hat sie sich als eine verständige Frau und des Lobes würdig erwiesen, welches ihr von W. de Thou gespendet wird. Auch das steht nicht im Wege, daß Bonus geweissagt hat, Theodora werde wünschen, daß Thomas Abt von Monte Cassino werde, denn diesen Wunsch konnte Theodora hegen, ohnehin gehegt haben, wenn auch alles sich genau so zugetragen, wie W. de Thoco angibt. — Thomas aber wird nun, nachdem er die Gelübde abgelegt, nach Rom zum Generalcapitel gebracht, um von diesem Anweisung für die weitere Ausbildung zu empfangen. Das Generalcapitel beschließt, den edeln und hoffnungsvollen Jüngling dem berühmtesten Meister des Ordens, Albert dem Großen (s. d. A.) anzuvertrauen, der damals in Cöln die Studien leitete. Ohne Verzug reist Thomas, sobald das Generalcapitel beendet ist, in Begleitung des Ordensgenerals Johannes Teutonicus über Paris nach Cöln. Dieß ist geschehen im J. 1245. Zwar schwanken die Biographen und verlegen nicht selten das Ereigniß in das J. 1244. Allein das Jahr, in dem das Generalcapitel der Dominicaner zu Rom gehalten wurde, ist 1245; 1243 wurde es zu Paris, 1244 zu Bologna und 1246 wieder zu Paris gehalten. Diese Data sind so entscheidend, daß kein Zweifel bleiben kann. In Cöln zeichnet sich Thomas durch Bescheidenheit und Schweigsamkeit dermaßen aus, daß sich seine Mitschüler nicht enthalten können, spöttische Bemerkungen über ihn zu machen. Sie pflegten ihn den stummen Ochsen von Sicilien zu nennen. Gutmüthigere hatten Mitleiden mit ihm, Verständigere aber erkannten bald, daß man von diesem stillen, bescheidenen, frommen Jünglinge Außerordentliches zu erwarten habe. Insbesondere hatte ihn der große Meister selbst von Anfang durchschaut und richtig gewürdigt; und da die außerordentlichen Fortschritte, welche Thomas in den Studien machte, vollends keinen Zweifel bei ihm ließen, was von ihm zu halten sei, so ersah er sich bald eine Gelegenheit, denselben ein für alle Mal in das gehörige Licht zu stellen; er veranstaltete eine öffentliche Disputation, woran sich Thomas zu betheiligen hatte. Thomas disputirte mit Glanz und erregte Bewunderung bei allen Anwesenden. Dieß hatte Albert erwartet. Sofort sprach er nach Beendigung der Disputation: „Wir nennen diesen da einen stummen Ochsen, aber er wird noch ein solches Gebrülle von sich geben, wird als Lehrer so laut sprechen, daß er in der ganzen Welt wird gehört werden.“ (Nos vocamus istum bovem mutum; sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum quod in toto mundo sonabit. Guil. de Thoco Vita S. Th. cap. 3. n. 13). Diese Demonstration war gut gemeint aber etwas unbedacht; wäre Thomas nicht bereits so außerordentlich in der Demuth befestigt gewesen, er würde kaum ohne Schaden davon gekommen sein. Sein vortrefflicher Biograph hat dieß eingesehen und darum für nöthig gehalten ausdrücklich zu bemerken, Thomas habe keinen Schaden genommen (Juvenis autem qui cor suum in humilitatis fundaverat pavimento, ex tanti magistri testimonio et ex tam honorabili actu scholastico non erexit in superbiam animum nec mutavit solitae simplicitatis exemplum. G. de Thoco l. c.) — Noch in demselben Jahre (1245) wurde Albert nach Paris gesandt, um daselbst das Doctorat zu empfangen und Vorträge im Kloster St. Jacob zu halten, und Thomas wurde ihm beigegeben, damit er unter seiner Leitung die theologischen Studien vollende. Im J. 1248 ist dieß geschehen, und nun kehren beide, Albert und Thomas, nach Cöln zurück, letzterer nun als sogen. Studienmeister, magister studiorum, dem Meister zur Seite zu stehen. In dieser Stellung hat Thomas Vorlesungen über Philosophie, über die hl. Schrift und die Sentenzen des Lombarden zu halten; und schon jetzt beginnt er den Commentar zu letztern und nebenher bereits einige der kleineren Schriften zu verfassen. Nach zwei Jahren, im 25. seines Lebens, empfängt er die Priesterweihe und wirkt fortan auch als Prediger, wobei er sich ebenso wie in den übrigen Arbeiten auszeichnet. Aber schon im J. 1251 wird ihm ein neuer Wirkungskreis angewiesen; er wird nach Paris gesandt,

damit er dort die academischen Würden empfange. Er empfängt zunächst das Baccalaureat, und zwar mit solcher Auszeichnung, daß er auf den Wunsch des Kanzlers beauftragt wird, theologische Vorlesungen an der Universität zu halten — gegen die Regel, welche diese Function nur denen gestattete, die 8 Jahre lang Theologie studirt hatten und 35 Jahre alt waren. Thomas fühlte sich zu schwach für ein so wichtiges Amt und übernahm es nur, weil es ihm geboten war und er gehorchen mußte. Dabei aber flehte er unter Thränen Gott um Beistand an. Nicht umsonst, wie der Erfolg gezeigt. Es wird erzählt, daß ihm bei dieser Gelegenheit ein verstorbener Ordensbruder erschienen sei und gesagt habe: „Siehe dein Gebet ist erhört; übernimm das Lehramt; Gott ist mit dir." Zugleich habe ihn der Alte angewiesen zum Princip den Satz zu nehmen: „Rigans montes de superioribus tuis; de fructu operum tuorum satiabitur terra;" und dazu macht de Thoco die treffende Bemerkung, Thomas sei so sehr von Gott erleuchtet gewesen — er hat auch nie eine Arbeit ohne Gebet beginnen lassen — daß man nicht von ihm abweichen könne, ohne Gefahr zu laufen, die Reinheit des Glaubens oder der Sitten einzubüßen (Vita cap. 3. n. 17). Als Magister nun erklärte Thomas die Sentenzen, vorläufig unter der Aufsicht eines Doctors, schon nach einem Jahre aber als Licentiat selbstständig, und zwar mit unerhörtem und von Tag zu Tag sich steigerndem Beifalle. Dem großen Ansehen, welches Thomas bereits zu dieser Zeit genossen, verdanken wir mehrere seiner kleinern Schriften, der sogen. Opuscula; so de regimine Judaeorum (ein Schreiben an die damalige Herzogin von Brabant), Responsiones ad Johann. Vercellens. (nachher Ordensgeneral), ad orator. Venet., ad lector. Bisuntinum, ad Reginaldum Privernatem, de sortibus ad Jac. de Burgo, Exposit. primae et secundae Decretal. Innoc. III. de angelorum natura u. a. Thomas wurde nämlich vielfach um Auskunft angegangen oder sonst veranlaßt, sich über diese und jene Frage auszusprechen. Das Hauptwerk aber, dessen Veröffentlichung in diese Zeit fällt, ist der Commentar zu den Sentenzen. Hiebei sei gelegentlich angemerkt, daß Thomas wenig selbst geschrieben habe; er pflegte zu dictiren; und zwar soll er manchmal 2—3 Schreiber zumal beschäftigt haben. Im strengern Sinne öffentlich jedoch, sozusagen im Angesicht der ganzen Christenheit hatte Thomas im J. 1255 aus Anlaß des Streites aufzutreten, der bereits seit längerer Zeit zwischen der Universität Paris (s. d. Art. Sorbonne) und den beiden Mendicantenorden geführt, im J. 1253 aufs neue ausgebrochen und zu erbittertem Kampfe geworden war. Schon im J. 1254 wurde die Sache vor dem Papst (Alexander IV.) verhandelt, wobei unter andern auch Albert M. zugezogen war. Unterdessen aber war die verhandelte Frage bedeutend erweitert, ja eine ganz andere geworden, indem die Anhänger der Universität nicht mehr bloß das Verhältniß der Bettelorden zu der Universität, sondern die Orden als solche ins Auge gefaßt und feindlich angegriffen hatten. Namentlich war dieß in einer Schrift geschehen, welche Wilh. v. St. Amour (de S. Amore) unter dem Titel de periculis novissimorum temporum herausgegeben und worin er zu zeigen gesucht hatte, die Mönche überhaupt seien nicht befugt zu predigen und zu lehren, da das Lehramt den Bischöfen und den von diesen angestellten und beaufsichtigten Geistlichen gehöre, die Bettelmönche aber seien nicht einmal zu existiren berechtigt, da jeder Mensch zur Arbeit verpflichtet und mithin das Betteln unsittlich sei. Diese Schrift nun ist es, was eine Betheiligung des Thomas an dem Streit veranlaßte. Sie wurde nämlich Seitens der Mendicanten dem Papste vorgelegt, damit dieser sie verdamme. Weil aber die Sache äußerst wichtig und bedenklich war, wünschte der Papst die Meinung des bereits hochgefeierten Thomas zu vernehmen; und so wurde Thomas nach Rom oder vielmehr nach Anagni citirt, wo der Papst residirte. Thomas verfaßte alsbald eine Schrift, in der er die Behauptungen Wilhelms von St. Amour gründlich widerlegte und die Bettelorden glänzend rechtfertigte. Er wurde vom Papst und allen übrigen bewundert, Wilhelms Buch aber verdammt. Später hat dann Thomas

die so verfaßte Schrift weiter ausgearbeitet und unter dem Titel herausgegeben: Clypeus potestatis ecclesiasticae . . . contra Guil. de S. Amore et illius sequaces, impugnantes Dei cultum et religionem. Sie ist eines der beachtenswerthesten unter den sog. Opuscula. Es mag nicht überflüssig sein zu bemerken, daß W. de Thoco die so eben erwähnten Ereignisse in das Pontificat Clemens IV. (reg. 1265—1268) verlege und dabei als Ordensgeneral Joh. de Vercellis (reg. 1264—1284) nenne, was schon dann und wann Irrungen veranlaßt hat. Es liegt aber hier nur eine kleine Ungenauigkeit Wilhelms vor. Unter Clemens IV. nämlich hat sich der erwähnte Streit erneuert, indem Wilh. de St. Amour die von Alexander IV. verdammte Schrift unter verändertem Titel noch einmal herausgab und dem Papst vorlegte, wobei dann Thomas wiederum, dieß Mal als Magister Palatii, sein Urtheil abzugeben hatte. De Thoco hat nun anzugeben unterlassen, daß diese Begebenheit nur Erneuerung oder Fortsetzung eines alten Streites gewesen sei. — Noch im J. 1256 kehrte Thomas nach Paris zurück, empfing, nachdem der Friede zwischen Universität und Bettelorden wieder hergestellt war, zugleich mit Bonaventura, mit dem er im freundschaftlichsten Verkehre stund, das Doctorat und fuhr nun ungestört fort zu lehren und zu schreiben bis zum Jahre 1261, wo ihn Urban IV., sobald er den päpstlichen Thron bestiegen hatte, nach Rom berief. In diese Zeit nun fällt die Abfassung mehrerer der größern Werke: Quaestiones quodlibetales, de veritate, Compendium Theologiae (mit den Worten Aeterni patris Verbum beginnend und wohl zu unterscheiden von einem unterschobenen), de perfectione vitae spiritualis (Ergänzung zu der Schrift gegen Wilh. von St. Amour), mehrere Commentare, namentlich in Epistolas S. Pauli apostoli, und endlich das Meisterwerk aus dieser Schrift, die Summa contra Gentiles. Das zuletzt genannte Werk verfaßte Thomas auf Befehl des Generals für Raym. von Pennaforte, der sich um diese Zeit, bereits hochbetagt, fast ausschließlich mit der Bekehrung der Juden und der Mauren in Spanien beschäftigte (s. d. A.). Thomas stellt sich, dem Zweck der Wissenschaft überhaupt entsprechend, die doppelte Aufgabe, den katholischen Glauben positiv und negativ zu rechtfertigen, d. h. einerseits dessen Wahrheit positiv zu erweisen, andererseits die ihm entgegenstehenden Meinungen als Irrthümer darzuthun (propositum est veritatem quam fides catholica profitetur manifestare errores eliminando contrarios). Da aber diese Irrthümer sich von verschiedenen Seiten her geltend machen und oft ganz entgegengesetzte Grundmeinungen zur Unterlage haben, so ist ihnen mit positiven Argumenten nicht beizukommen; was so z. B. gegen die Juden geltend zu machen wäre (aus der hl. Schrift A. T.), wird von den Mohammedanern nicht anerkannt und umgekehrt; die gegen Häretiker gebrauchten Argumente wären Juden und Heiden gegenüber ganz unbrauchbar u. s. w. Mithin muß man, wenn nicht nur diese und jene, sondern alle Irrthümer zurückgewiesen werden wollen, auf die natürliche Vernunft zurückgehen, denn ihr stimmen nothwendig alle bei (unde necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur). Ist sie auch mangelhaft, so vermag sie doch etwas von der Wahrheit zu erkennen und dieß reicht schon hin zu zeigen, was als Irrthum zu gelten habe und wie die demonstrative Wahrheit mit dem christlichen Glauben zusammenstimme (Quae tamen in rebus divinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet). Nach dieser Seite aber angesehen d. h. in Betreff der Erkennbarkeit oder Begreiflichkeit zerfallen die Wahrheiten des katholischen Glaubens in zwei Classen: die einen übersteigen die Fassungskraft der menschlichen Vernunft schlechthin, die andern aber sind dieser Vernunft zugänglich und daher auch Gegenstand rein philosophischer Erkenntniß (Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum; quaedam vero sunt ad ea quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demon-

strative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis). Selbstverständlich sind nun in einem Werke wie dem von Thomas intendirten die einen anders zu behandeln als die anderen. Die der natürlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten sind als solche durch Vernunftbeweise oder durch einfach vernünftige Denkprocesse darzuthun, womit die Gegner von selbst zurückgewiesen werden. In Betreff der andern Classe von Wahrheiten aber gilt dieß natürlich nicht; diese können nicht durch Demonstrationen als Wahrheiten dargethan werden und mithin ist man hier darauf beschränkt die von den Gegnern vorgebrachten Gründe zu widerlegen (Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas quibus adversarius convinci possit procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur sed ut ejus rationes quas contra veritatem habet solvantur. Dieses letztere muß sich stets bewerkstelligen lassen cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit). Mithin zerfällt das Werk in zwei Theile: der erste umfaßt die der Vernunft zugänglichen Wahrheiten (veritates perviae), der zweite die Wahrheiten, welche die natürliche Fassungskraft der Vernunft übersteigen (veritates rationem excedentes, imperviae, mysteria). Der erste Theil besteht dann wieder aus drei Abschnitten. Der erste behandelt die begreiflichen Wahrheiten von Gott an sich — Dasein und Eigenschaften Gottes (lib. I.), der zweite die Lehre von der Schöpfung und der Creatur, insbesondere dem Menschen (lib. II.), der dritte die Betrachtung der Creatur in ihrer Rückkehr zu Gott — Ethik: Ziel des Menschen, göttliche Providenz, Gesetz, Rath, Gnade, göttlicher und menschlicher Wille (lib. III.). Die Wahrheiten, die dem zweiten Theile (lib. IV.) zugewiesen werden, sind folgende: 1) die Trinität, 2) die Incarnation (und die Erbsünde), 3) die Sacramente, 4) die Auferstehung der Leiber, 5) das Schicksal der Seele sogleich nach der Trennung von dem Leibe, 6) das Fegfeuer, 7) das letzte Gericht, 8) der Zustand der Welt nach dem Gericht. Vorausgeschickt ist dem Ganzen eine Einleitung, welche außer dem bereits daraus Mitgetheilten die Fragen erörtert, ob es zweckmäßig sei, auch solche Wahrheiten zu Glaubensgegenständen zu machen, welche die Vernunft als solche zu begreifen vermöge, ob wir mit Recht angehalten werden, Wahrheiten gläubig anzunehmen, die wir nicht begreifen, ob solcher Glaube nicht der Leichtfertigkeit zu beschuldigen sei, ob die Vernunftwahrheiten den christlichen Glaubenswahrheiten widersprechen können und endlich, welcher Werth den Demonstrationen in Betreff Gottes an und für sich beizulegen sei. — Daß dieses Werk des hl. Thomas vortrefflich sei, braucht nicht erst bemerkt zu werden; das hat von jeher alle Welt erkannt und anerkannt; namentlich ist richtig, daß es viel leichter zu lesen sei, als die Summa Theologiae, weil hier bei aller Klarheit und Bestimmtheit, die auch dieses Werk auszeichnen, die Argumente viel verschlungener sind; man kann ohne Bedenken dem Franciscus de Sylvestris beistimmen, wenn er (in einer Dedication an Clemens VII.) sagt, in den Büchern adversus Gentium errores habe Thomas sich so zusagen selbst übertroffen (se ipsum quoque visus est superasse); allein trotz alle dem erreicht der Werth dieser Schrift den der Summa totius theologiae bei weitem nicht; abgesehen davon, daß der Zweck des Buches verbunden mit der Ansicht des Thomas über die Erkennbarkeit der Glaubenswahrheit eine Zertheilung des Bewußtseins, sozusagen eine Zerlegung der gesammten Weltanschauung in zwei Theile veranlaßt hat (was in der Summa nicht der Fall ist), abgesehen auch davon, daß in der Summa die Dialectik viel ausgebildeter, die Argumente durchweg treffender und befriedigender sind (was ganz natürlich ist, denn auch der begabteste Mensch fährt in den Jahren, worin Thomas nach Abfassung der Sum. c. Gent. gestanden, fort sich zu vervollkommnen), schon der Umstand wäre entscheidend, daß die Summa Theologiae viel vollständiger ist, als die Summa c. Gentes; in dieser ist nichts enthalten, was jene nicht gleichfalls enthielte, wohl aber umgekehrt in jener vieles, was diese nicht enthält. Für das Studium des Thomas aber ist zu empfehlen,

beide Summen zusammen zu lesen; stets wird, wo es immer nöthig ist, die eine durch die andere beleuchtet. — Nachdem nun Thomas so in Paris mit kurzer Unterbrechung über zehn Jahre lang gewirkt, wurde er wie bereits bemerkt, 1261 von Urban IV. noch Rom berufen. Urban suchte ihn mehrfach mit kirchlichen Würden zu bekleiden, beabsichtigte sogar ihm den Purpur zu geben. Allein Thomas schlug diese wie jede andere Würde beharrlich aus; sonst gehorsam wie ein Kind war er nicht zu bezwingen, wenn es galt, ihn zu erhöhen und zu ehren; er wollte durchaus als einfacher Bruder leben und sterben. Nicht als ob er verschmäht hätte glücklich zu sein; aber er suchte das Glück nicht in Aemtern und Ehrenstellen; er war einer jener seltenen Menschen, die begreifen, daß nur Weisheit und Heiligkeit wahrhaft glücklich machen; durch jede äußere Würde aber fürchtete er, gewiß mit Recht, in dem Streben nach den genannten Gütern gehindert zu werden. „Unter allen Bestrebungen der Menschen, sagt er (Summa. c. Gent. I. 2), ist das Streben nach Weisheit (sapientiae studium) das vollkommenste, das erhabenste, das nützlichste und das angenehmste; das vollkommenste, denn in demselben Grade als ein Mensch nach Weisheit strebt, ist er schon hienieden der wahren Glückseligkeit theilhaftig wie es Sir. 14, 22 heißt: „Glückselig der Mensch, der in der Weisheit weilt;“ das erhabenste aber, weil durch die Weisheit vorzugsweise der Mensch zur Aehnlichkeit mit Gott gelangt, der in Weisheit alles erschaffen hat und folglich Freundschaft mit Gott erzeugt, da Aehnlichkeit Liebe verursacht, weßhalb es Weish. 7, 14 heißt: „Die Weisheit ist ein unermeßlicher Schatz für die Menschen; die sich desselben bedienen, sind der Freundschaft Gottes theilhaftig;“ das nützlichste aber, weil man eben durch die Weisheit zu dem Reiche der Unsterblichkeit gelangt (Weish. 6, 21); das angenehmste endlich, weil der Umgang mit der Weisheit ohne Bitterkeit ist und das Zusammenleben mit ihr keinen Ueberdruß, im Gegentheil Freude und Lust erzeugt (Weish. 8). Schlug er aber alle ihm angebotenen Würden aus, so übernahm er dagegen willig das Amt des Magister Palatii (s. d. A.), mit welchem damals noch nicht wie später eine besondere Würde verbunden war, war dann in dieser Eigenschaft beständig um die Person des Papstes, begleitete namentlich diesen auf allen Reisen; und dabei hat er dann an allen Orten, wo der Papst einige Zeit weilte, nicht nur in den Kirchen gepredigt, sondern auch wissenschaftliche Vorträge gehalten; so in Viterbo, Perugia, Orvieto ꝛc. Nur ein Mal hat er den Papst auf kurze Zeit verlassen: im J. 1263 mußte er als Definitor zum Generalcapitel nach London reisen und durfte sich davon um so weniger dispensiren, als er seinen mächtigen Einfluß zur Befestigung der etwas gelockerten Disciplin in seinem Orden geltend zu machen hatte. Urban IV. starb bereits 1264, und damit beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des hl. Thomas. In dem kurzen Zeitraume von 3—4 Jahren aber, wovon soeben die Rede gewesen, hat Thomas als Schriftsteller wieder erstaunlich viel geleistet. Auf Befehl des Papstes hat er verfaßt contra errores Graecorum eine kleine aber werthvolle Schrift, die bestimmt war, eine Vereinigung der Griechen mit den Lateinern anzubahnen; ferner die sog. Catena aurea (s. d. A. Catenen), d. i. Expositio continua super quatuor evangelistas ex latinis et graecis autoribus ac praesertim ex Patrum sententiis et glossis (artificio quasi uno tenore contextuque) conflata — ein Werk, das im höchsten Grade auch dann bewundert zu werden verdient, wenn Thomas auch nicht wie Wilh. de Thoco vermuthet, die Tausende von Citaten, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist, aus dem Gedächtnisse dictirt hat. Es sei noch bemerkt, daß dieser Commentar des Thomas nicht etwa nur zuerst wie zufällig Catena genannt worden; sondern gerade darum, weil Thomas die den alten Vätern entnommenen Erklärungen so passend zusammenzustellen gewußt hatte, daß das Ganze das Ansehen gewann, als ob es aus Einem Gusse wäre, gerade darum hat man seine Arbeit Catena, Kette, genannt, und dann erst ist diese Benennung auf die andern ähnlichen Arbeiten übergegangen. Um aber dann doch wieder die Arbeit des Thomas vor den übrigen auszuzeichnen,

hat man sie Catena aurea, goldene Kette, genannt. Gegenwärtig wird dieses bewunderungswürdige Buch von J. N. Dischinger ins Teutsche übersetzt (Regensburg 1846 ff.). Ferner hat Thomas auf Befehl desselben Papstes im J. 1264 jenes Werk verfaßt, welches unter allen seinen Werken das bekannteste und unstreitig auch das erhabenste ist, das Officium zum Fronleichnamsfest. Man hat zwar vielfach schon die Authorschaft des Thomas in Zweifel gezogen, aber nicht nur ohne Grund, sondern gegen die bestimmtesten und sichersten Zeugnisse, die keinen Zweifel zulassen. Bei dieser Gelegenheit ist es, daß Thomas die bekannte Vision gehabt hat, wo er gewürdigt wurde, das Zeugniß Christi zu vernehmen; „du hast gut von mir geschrieben". Nachdem er nämlich das Werk vollbracht hatte, warf er sich vor einem Bilde des Gekreuzigten auf die Kniee und fragte unter Thränen, ob er richtig geschrieben habe, und da vernahm er von dem Bilde aus die genannten Worte (Bene de me scripsisti Thoma). Es wird auch kaum jemanden geben, der nicht überzeugt wäre, jenes Officium könne jedenfalls nur von einem Manne verfaßt sein, der die Weisheit, die Glaubenstreue und die Heiligkeit des Thomas besessen. — Auch die Schrift de Trinitate, eine Erklärung der dem Boethius unterschobenen Schrift gleichen Titels (in der Paris. Ausg. Opusc. VII. sonst 70 und 11) soll Thomas auf Befehl Urbans IV. verfaßt haben. Ueberdieß aber hat er zu jener Zeit herausgegeben Declaratio quorumdam artic. contra Graecos, Armenos, Sacracenos etc. (ad Cantorem Antiochenum), de unitate intellectus adv. Averroistas (Beweis daß jede Seele eine für sich bestehende abgeschlossene Substanz sei, gegen die pantheistische Annahme einer Weltseele und Erscheinung derselben in den einzelnen Seelen als ebenso vielen Theilchen) und die Commentare zu Aristoteles, wenigstens die meisten derselben. Commentirt hat er überhaupt das Buch de interpretatione, die Analytica posteriora, die Phys. auscult., die ersten drei Bücher de coelo et mundo, das erste de gener. et corrupt., die ersten zwei Bücher Metheorum, die letzten zwei de anima, ferner de sensu et sensato, de memoria et reminisc., de somno et vigil., die zwölf Bücher Metaphysicorum, die zehn Bücher Ethic. und 8 Bücher Politicorum. Das Wichtigste an diesen Commentaren ist, daß sie, wie Ptolomäus (Tholomäus) von Lucca berichtet (Hist. eccles. XXII. 24), in einer eigenthümlichen und neuen Weise, singulari et novo modo tradendi, durchgeführt sind. Darunter ist dieß gemeint, daß Thomas den griechischen Text besitzend und verstehend kritisch zu Werke gegangen ist, indem er eben den griechischen Text mit dem der vorhandenen lateinischen Uebersetzungen verglichen und so gar vielfach den richtigen Sinn festgestellt hat. (Vgl. hierüber Jourdain, üb. d. lat. Uebers. d. Aristot. V. Stahr. S. 357 ff.). Nach dem Tode Urbans IV. bestieg Clemens IV. den Stuhl Petri. Clemens ehrte und liebte den Thomas wo möglich noch mehr als sein Vorgänger. In dieser wohlwollenden Gesinnung übertrug er ihm ohne weitere Umstände das eben vacante Erzbisthum Neapel. Da mußte nun Thomas gehorchen, da die Bulle bereits ausgefertigt war, zeigte sich aber dabei so betrübt, so entmuthigt, daß der Papst Mitleid fühlte, sich seiner erbarmte und die Bulle zurücknahm. Thomas aber so wieder frei und wie einer großen Gefahr entronnen setzte seine wissenschaftliche Thätigkeit mit erneutem Eifer fort. Während des Jahres 1265 blieb er in Rom und begann nun die Krone seiner Werke zu schaffen, die Summa Theologiae, welchem Werke er fortan bis zum Tode alle Zeit widmete, die ihm übrig blieb. Im folgenden Jahre 1266 begibt er sich nach Oberitalien, zunächst nach Mailand, um die Reliquien des hl. Petrus von Verona (s. d. A.) zu verehren, dann, auf Befehl seiner Obern, nach Bologna, zunächst um dem Generalcapitel beizuwohnen, dann um an der Universität zu lehren und zu predigen. Wie überall so sammelten sich auch hier alsbald Massen von Menschen um den berühmten und verehrten Lehrer und Prediger; Bologna nahm einen neuen Aufschwung. Schon 1267 gab Thomas den ersten Theil der Summa heraus. Ueberdieß soll er um diese Zeit die Schrift de regimine principum verfaßt, wenigstens begonnen haben — eine Anweisung für

Hugo von Lusignan König von Cypern. Es ist aber immer noch zweifelhaft, ob diese Schrift dem Thomas gehöre. De Rubeis gibt an, Thomas habe sie begonnen, Ptolomäus oder Tholomäus (eigentlich Bartholomäus) von Lucca sie vollendet. Ebenso zweifelhaft ist die Aechtheit der damit zusammenhängenden Schrift de eruditione principum. Uebrigens blieb Thomas in Bologna nur ungefähr drei Jahre. Im J. 1269 mußte er nach Paris reisen, um einem Generalcapitel beizuwohnen und ließ sich dann, hauptsächlich durch Ludwig den Heiligen, der ihn über alles ehrte und in den wichtigsten Angelegenheiten, so gerade damals über einen Kreuzzug zu Rathe zog, bestimmen, seinen Lehrstuhl in St. Jacob wieder einzunehmen. Thomas weilt nun zwei Jahre in Paris, verfaßt während dieser Zeit wieder mehrere seiner kleinern Schriften: de anima, de potentia Dei, de spiritualibus creaturis, de vitiis et virtutibus, de humanitate Christi, arbeitet aber dabei ununterbrochen an der Summa fort. Im J. 1271 kehrt er nach Bologna zurück und gibt alsbald den zweiten Theil der Summa heraus. Das Jahr 1272 bringt ihm einen neuen Wirkungskreis. Bei dem Generalcapitel dieses Jahres waren nämlich Bittschriften von mehreren Universitäten, besonders dringende von Paris, Bologna und Neapel eingelaufen, deren Gegenstand Thomas war; jede wollte den Fürsten der Theologen — als solcher war Thomas bereits allgemein und unbestritten anerkannt — besitzen. Das Generalcapitel entschied sich, ohne Zweifel in der Voraussetzung damit der Neigung des Thomas selbst am meisten zu entsprechen, für Neapel. So kehrte nun Thomas nach einer Abwesenheit von 28 Jahren in sein Vaterland zurück. Unterdessen hatte sich die Weissagung des alten Eremiten Bonus bereits vollständig erfüllt. Dem entsprach denn auch die Aufnahme, welche Thomas in Neapel fand. Sein Einzug war ein Triumphzug; nicht nur die Stadt, das ganze Land feierte seine Ankunft als ein großes glückliches Ereigniß; alle Stände wetteiferten, den großen Mann gebührend zu ehren. Vor allen zeichnete sich der König selbst, Carl von Anjou, aus, indem er sich mit glänzender Munificenz beeilte, dem Thomas alle Mittel zu gewähren, deren er zu ungestörter Pflege der Wissenschaft bedurfte. Hier verfaßte nun Thomas wieder mehrere der kleinern Schriften: den zweiten Theil der Erklärung zu Boethius de trinit., Commentare zu den Propheten, zu den Büchern der Macchabäer, eine Erklärung der Episteln und Evangelien, ferner de duob. praecept. charit. et 10 legis praeceptis, de artic. fidei et sacram. eccles., super symbolo apostol., expositio orat. domin. und salutat. angelicae. Vorzüglich aber verdient erwähnt zu werden, daß Thomas in diesen letzten Jahren seines Lebens — von 1270 an — eine neue Uebersetzung der Aristotelischen Schriften, eine Uebersetzung nämlich aus dem Griechischen anfertigen ließ. Es ist bereits bemerkt, daß er in seinen Commentaren über Aristoteles durchgängig den griechischen Text berücksichtigt habe. Dieß konnte er nicht thun ohne das Bedürfniß einer neuen, unmittelbar aus dem Griechischen veranstalteten Uebersetzung als ein dringendes zu erkennen. Bisher hatte man nämlich die Schriften des Aristoteles nur theils in der alten Uebersetzung des Boethius theils in Uebersetzungen besessen, die aus dem Arabischen gemacht waren; noch Albert d. Gr. hat sich nur solcher bedient, und Roger Baco führte noch um 1260 heftige Klage über die elenden Uebersetzungen des Aristoteles, über die Textesentstellung, die sie enthalten. Wie nun um allen wissenschaftlichen Ruhm des 13. Jahrhunderts in seinem Ruhmeskranze zu vereinigen hat Thomas sich auch das Verdienst erworben, seinen Zeitgenossen den reinen Aristoteles gegeben zu haben. Wer die Uebersetzung verfertigt habe, ist nicht ganz gewiß; man nennt vorzugsweise Wilhelm v. Mörbecka; vielleicht haben mehrere zusammengewirkt. Das Factum selbst aber ist unzweifelhaft. Wilh. de Thoca berichtet aufs bestimmteste: „Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam; quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem (Vita S. Th. IV, n. 18); und dieser Bericht ist nicht nur in einer Menge späterer Zeugnisse wiederholt, sondern auch durch die neuesten Unter-

suchungen auf's glänzendste bestätigt worden. (S. Jourdain in der oben angef. Schrift.) Bei allen diesen Arbeiten in Neapel fährt Thomas ununterbrochen fort, am dritten Theil der Summa zu arbeiten. Allein sein Tagewerk ist vollbracht, seine Kräfte verzehrt, der Körper nicht mehr fähig Wohnung und Werkzeug eines so großen Geistes zu sein, Thomas verfällt gegen das Ende des J. 1273 vielfach in Schwächen und ekstatische Zustände. Am 6. December 1273 hat er die 90. Quästion des dritten Theils der Summa (de partibus poenitentiae in generali) vollendet und von da an keinen Buchstaben weiter an der Summa geschrieben. Er ließ überhaupt nun von dem Studium ab und beschäftigte sich nur mehr mit der Vorbereitung auf den Tod. Dieser erfolgte bald. Gregor X. hatte eine allgemeine Kirchenversammlung nach Lyon ausgeschrieben und den 1. Mai zur Eröffnung derselben bestimmt. Schon an und für sich, insbesondere aber darum, weil mit den Griechen unterhandelt werden sollte, wünschte er, daß Thomas das Concil besuche. Obgleich krank und schwach glaubte Thomas dennoch dem Wunsche des Papstes nachkommen zu müssen und trat Ende Januars 1274 die Reise in Begleitung des P. Rinaldo da Piperno, eines vieljährigen Freundes und Vertrauten, an. Nicht ferne von Neapel besuchte er das Schloß Magenza, wo eine seiner Nichten, die Gräfin Francesca Cecano, verheirathet war, wurde aber daselbst alsbald so bedeutend krank, daß man für sein Leben zu fürchten begann. Die Ekstasen vermehrten und verlängerten sich dergestalt, daß selbst Rinaldo äußerst besorgt wurde, der doch den Kranken schon oft in solchen Zuständen gesehen hatte. Thomas selbst wußte bestimmt, was geschehen werde. Nach einer langandauernden Ekstase rief er aus: „ich habe geheime Dinge vernommen — arcana verba audivi“ und setzte dann bei, nun werde er nicht bloß zu schreiben, sondern auch zu leben aufhören. Daher verließ er auch, sobald es einigermaßen möglich war, seine Nichte, denn, sagte er, es ziemt sich nicht, daß ein Ordensmann in einem weltlichen Hause sterbe. Indessen ließ er sich nun nicht, wie man erwarten sollte, nach dem nahen Neapel zurück bringen, sondern ging nordwärts fort, auf dem Wege nach Lyon. Er fürchtete nämlich den Gehorsam zu verletzen, wenn er zurückginge. So kam er nach der Cistercienser Abtei Fossanuova, und hier ist er dann gestorben. Die Mönche in Fossanuova empfingen und verehrten ihn wie einen Heiligen und wetteiferten einer mit dem andern in seiner Pflege. Hierin gingen sie so weit, daß sie das zum Kochen und Heizen für Thomas nöthige Holz selbst im Walde fällten, zubereiteten und herbeitrugen (de Thoco X. 58). Thomas hält sich indeß in strenger Abgeschlossenheit und läßt, um nicht gestört zu werden, niemanden vor, selbst nicht seine Nichte, obgleich er sie innig liebte. Nach einiger Zeit jedoch besserte sich sein Zustand so bedeutend, daß man wieder einige Hoffnung schöpfte. Nun bestürmten ihn aber auch alsbald seine Wirthe mit der Bitte, ihnen doch das hohe Lied zu erklären. Thomas konnte so dringlichen Bitten nicht widerstehen und dictirte sofort einen Commentar zum hohen Liede. Dieser Commentar beginnt mit den Worten Desiderantis vox und ist wohl zu unterscheiden von einem andern, den Thomas früher verfaßt hat. Allein die Besserung hielt nicht lange an; es nahte der Tod; Thomas empfing die Sterbsacramente mit großer Andacht und verschied am 7. März 1274, im 49. Jahre seines Lebens. Bei dem Empfang der Eucharistie sprach er: „Ich empfange dich Preis der Erlösung meiner Seele, für dessen Liebe ich mich angestrengt, gewacht, gearbeitet habe; dich habe ich gepredigt, dich gelehrt, niemals habe ich gegen dich gesprochen. Aber ich bin nicht hartnäckig in meiner Ansicht; sollte ich je übel von diesem Sacramente gesprochen haben, so überlasse ich es der Correction der hl. römischen Kirche, welcher gehorsam ich jetzt aus diesem Leben scheide“ (de Thoco X. 59.) Wie es oft zu geschehen pflegt, so hat es sich auch hier zugetragen: das Hinscheiden des Thomas wurde zur Stunde an fern gelegenen Orten wahrgenommen; so in Neapel von einem Ordensbruder Namens Paulus, der in Folge einer Vision, die er hatte, plötzlich ausrief: „Hilfe, Hilfe, Bruder Thomas wird uns entrissen“, und in Cöln

von dem hochbetagten Albertus Magnus, der an jenem Tage plötzlich ausrief: „Bruder Thomas von Aquino, mein Sohn in Christo, der ein Licht der Kirche gewesen, ist gestorben; Gott hat es mir geoffenbart." Die Kunde von diesem Todesfalle versetzte die ganze Christenheit in Trauer; jedermann erkannte und fühlte den Verlust des Thomas als den größten Verlust, den damals die Kirche erleiden konnte. Mit der Trauer vermischte sich aber alsbald ebenso reine und hohe Freude; man wußte auch und war allgemein überzeugt, die Kirche sei um einen Seligen reicher geworden. Der Verstorbene wurde sogleich und ohne Widerrede förmlich als Heiliger verehrt; es wurden von allen Seiten her Wallfahrten nach Fossanuova veranstaltet; und Gott hat auch nicht unterlassen, die Heiligkeit seines Dieners durch auffallende Wunder und Zeichen zu offenbaren. Der Canonisationsproceß aber wurde erst unter dem Pontificat Johannes XXII., im J. 1319 eingeleitet und die Heiligsprechung erfolgte am 18. Juli 1323. Damit war indessen noch nicht alles im Reinen. Sogleich nach dem Hingange des Heiligen war Streit über seinen Körper entstanden; die Dominicaner beanspruchten ihn als ihr Eigenthum, die Cistercienser in Fossanuova verweigerten ihn herauszugeben. Mit der Canonisation war dieser Streit noch nicht und wurde auch durch sie nicht geschlichtet. Erst im J. 1368, also nach beinahe 100 Jahren, erfolgte die Entscheidung; Urban V. entschied für die Dominicaner. Nun waren aber wiederum die Dominicaner nicht einig; welches Kloster soll die kostbare Reliquie besitzen? Nachdem auch hierüber viel verhandelt worden, fiel die Entscheidung endlich dahin aus, daß Toulouse den Leib, das Kloster St. Jacob zu Paris einen Arm empfangen soll. (Eine Hand hatte schon früher eine Schwester des Thomas empfangen.) Dort geschah die Beisetzung am 28. Januar, hier am 13. Juli 1369. (Ausführl. Nachricht über alles dieses s. b. Bolland. Mart. T. I. p. 686—747.) Im J. 1567 endlich hat Pius V. den hl. Thomas feierlich als Doctor Ecclesiae proclamirt. — Den zuletzt erwähnten Streit um den Leib des hl. Thomas hat man neuerdings als eine ärgerliche und betrübende Erscheinung bezeichnet. Wir aber vermögen in ihm nur den lobenswerthen Eifer zu erkennen zu ehren, was Ehre verdient und zu besitzen, was besitzenswerth ist. Wenn irgend ein menschlicher Leib so ist der des Thomas Tempel des hl. Geistes gewesen; wenn an irgend einem Menschen so ist es an Thomas, daß sich die göttliche Gnade in Christo als belebende und beseligende Kraft erwiesen hat. Was den hl. Thomas vorzugsweise auszeichnet, ist vor allem seine Wissenschaft, nächst dem sodann eine Reinheit des Herzens und eine Demuth, die man ohne bestimmte Beispiele (welche sehr selten sind) für unmöglich halten möchte, überhaupt endlich eine vollendete Innerlichkeit, vollendetes Freisein von der Welt und weltlichen Einflüssen. Die Größe und den Werth der Thomistischen Wissenschaft hat am bestimmtesten Johann XXII. bezeichnet, indem er beim Beginn des Canonisationsprocesses erklärte, er rechne es sich und der Kirche zu großem Ruhme an, wenn er Thomas in den Katalog der Heiligen aufnehmen könne, denn derselbe habe die Kirche mehr erleuchtet, als alle andern Lehrer und aus dessen Büchern ziehe man in einem Jahre mehr Gewinn, als aus der Lehre anderer im ganzen Leben („Ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii doctores, in cujus libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae." de Thoco XIII. 81). Die Reinheit des Thomas hat ein ebenso sicheres wie glänzendes Zeugniß in der Erklärung gefunden, die sein vieljähriger Freund und Vertrauter Raynald (Rinaldo da Piperno) unmittelbar nach seinem Tode gegeben hat. Raynald erklärte: „ich bin Zeuge des ganzen Lebens und des Gewissens dieses Lehrers, und soeben noch hat er mir eine Generalbeicht abgelegt. Stets aber habe ich ihn so rein erfunden als ein Knabe von fünf Jahren ist." (Ego istius doctoris totius vitae et conscientiae testis sum et nunc generalem ejus confessionem audivi; quem ita semper purum reperi sicut puerum quinque annorum. de Thoco X. 64). Wegen dieser beispiellosen Reinheit ist es wohl, daß Thomas den Ehrentitel Doctor

angelicus, englischer Lehrer, Engel der Schule, empfangen hat. Indessen muß bemerkt werden, Thomas habe nicht nur jene eigentlich sogenannte Keuschheit besessen, die sich als Jungfräulichkeit im Leben darstellt; er ist noch durch eine höhere, durch rein geistige Jungfräulichkeit ausgezeichnet. Gerade das, was einer reinen Jungfrau so hohen Reiz verleiht, Reinheit in Blick und Rede, Zartheit in allen Bewegungen, anspruchslose Bescheidenheit, heitere Unbefangenheit, alles dieses ist es, was sich in den Schriften des Thomas ausprägt, dieß ist es, was dessen Wissenschaft als Product eines jungfräulichen rein unter dem Einfluß Gottes stehenden Geistes erscheinen läßt und was seiner Sprache jenen Zauber verleiht, der die Classicität des Ausdrucks kaum vermissen läßt. Und diese geistige Jungfräulichkeit nun ist es vorzugsweise, was dem Thomas den Titel Doctor angelicus verdient hat. Indeß heißt Thomas zuweilen auch Adler, Aquila. Die Demuth des Thomas hat vorstehende Biographie schon genugsam erkennen lassen. Als besonders sprechendes Beispiel derselben hebt der Biograph folgende Begebenheit hervor. Während Thomas in Bologna weilte, kam ein auswärtiger Ordensbruder zum Besuch. Derselbe wollte einen Ausgang machen und empfing vom Prior die Anweisung, den ersten Bruder, der ihm begegnen würde, zur Begleitung mitzunehmen. Unglücklicherweise nun war dieser erste ihm Begegnende Thomas, der zufällig auf einen Augenblick die Zelle verlassen hatte. Der Fremde kannte ihn nicht und eröffnete ihm sofort den Auftrag vom Prior. Thomas hatte von allem Andern abgesehen schon darum Grund genug den Fremden nicht zu begleiten, weil er gerade an einem nicht unbedeutenden Fußübel litt. Allein ohne das geringste Bedenken zu äußern oder auch nur zu haben, folgte er auf der Stelle, nachhinkend so gut es gehen mochte; was ihm um so schwieriger war, als der Fremde Eile hatte und sehr schnell voranschritt. Sobald sie auf die Straße kamen, hellte sich der Irrthum auf; das Volk strömte massenhaft herbei, um Thomas zu verehren, dem Fremden aber Vorwürfe über seine Ungezogenheit zu machen. Thomas aber hielt dafür, es sei alles in der Ordnung. Wie gänzlich Thomas der Welt entsagt habe und störenden Einflüssen von außen her unzugänglich gewesen sei, bewies er schon in den ersten Jahren seines Klosterlebens, da er Kunde von schwerem Unglück empfing, das seine Familie getroffen. In Folge der Ereignisse des Jahres 1245 (Excommunication des Kaisers), vielleicht auch unter dem Einflusse dessen, was sich mit Thomas selbst begeben, war die Familie, seit langem den Ghibellinen zugethan und, wie wir gesehen, mit dem kaiserlichen Hause selbst verwandt, vom Kaiser abgefallen, um auf Seite des Papstes zu stehen. Dafür nahm der Kaiser grausame Rache, zerstörte unter anderem die Stadt Aquino gänzlich und versetzte die Familie in die bitterste Bedrängniß. Thomas nun war, als er diese Trauerkunde empfing, zwar tief gerührt, nichts weniger aber als entmuthigt und traurig, im Gegentheile darüber erfreut, daß den Seinigen Gelegenheit gegeben sei, etwas für die Kirche zu leiden. Die tiefe Innerlichkeit, wodurch sich Thomas auszeichnete, macht der Biograph an einigen Beispielen anschaulich, welche allerdings einen Menschen sehen lassen, dem der eigene Geist geradezu die Welt ist. Von Ludwig dem Heiligen zu Tisch geladen und neben dem König sitzend ist Thomas in sich vertieft, fortwährend mit dem Gedanken beschäftigt, woran er gerade gewesen war, da er abberufen wurde, schlägt dann nach längerer Zeit plötzlich mit der Hand auf den Tisch und ruft triumphirend aus: modo conclusum est contra haeresim Manichaeorum. Der neben ihm sitzende Prior macht ihn auf das Unanständige seines Benehmens aufmerksam; der König aber versteht es besser, läßt sogleich einen Schreiber kommen, damit Thomas den gefundenen Gedanken dictire, um ihn nicht zu verlieren. In Neapel wünschte ihn ein Cardinal zu sehen, und der Erzbischof von Capua übernahm ihn demselben vorzustellen. Er wird gerufen, folgt auch sogleich, bleibt aber mit den Gedanken beschäftigt, wovon er abberufen worden und steht nun so längere Zeit vor seinen hohen Besuchern, ohne sie zu beachten. Einmal ruft er freudig aus: „modo habeo quod quaerebam“, fährt

aber auch jetzt noch fort, die beiden Prälaten unbeachtet stehen zu lassen und muß endlich durch Rütteln in die concrete Welt zurückgebracht werden (de Thoco VII, 44). W. de Thoco gibt seine Charakteristik in folgenden Worten: „Er war in der Meinung von sich selbst schlechthin demüthig, an Körper und Geist vollkommen rein, fromm im Gebete, klug im Rath, in der Liebe überfließend, hellen Verstandes, scharfen Geistes, sichern Urtheils, besaß ein treues Gedächtniß und war über das Sinnliche fast beständig erhoben und ein Verächter aller zeitlichen Dinge" (Vita V, 24). Bei dieser Gelegenheit macht de Thoco die vortreffliche Bemerkung: die hohen Gaben, die den Thomas ausgezeichnet, seien zwar entschieden als Gnadengaben anzusehen, haben aber Natur zur Unterlage — Abstammung von vortrefflichen Eltern, namentlich einer edeln und frommen Mutter, sorgfältige Erziehung 2c. (Et quamvis sit necessitatis recognoscere virtutum omnium in praedicto doctore Dei gratiam esse fontale principium, non est tamen omittendum dicere si naturalem ejus propaginem quaerimus et invenimus ipsam esse naturale virtutum ejus moralium fundamentum: ut in omnibus Deus laudetur qui naturam condidit et ipsam per gratiam augmentavit). Der geistigen Beschaffenheit entsprach auch der Körper. Thomas war groß und schlank (magnus in corpore et rectae staturae), von weißgelber Farbe (coloris triticei), hatte einen großen Kopf, unbedeutend kahl, war sehr feinen Baues (tenerrimae complexionis in carne), besaß aber dabei männliche Kraft (erat virilis roboris). de Thoco VI, 38. 39. — Nachdem wir hiemit einen Ueberblick über das Leben und die literarische Thätigkeit des hl. Thomas gegeben und damit die Person vorgeführt haben, ist noch übrig, ein Wort über seine wissenschaftliche Bedeutung oder über die Stellung zu sagen, welche seine Wissenschaft in der Geschichte einnimmt. In diesem Puncte aber können wir kurz sein. Der Artikel „Scholastik" hat, besonders S. 720—723, die Aufgabe bezeichnet, die der Scholastik des 13. Jahrhunderts überhaupt gestellt war und zugleich angegeben, wie und inwieweit sie diese ihre Aufgabe gelöst habe. Was aber hiebei Thomas als Theil zugefallen, ist zum Theil schon aus dem angeführten Artikel „Scholastik", besonders aber aus Vorstehendem sichtbar, wo über die literarische Thätigkeit des Heiligen Nachricht gegeben ist. Demnach werden wir der Frage, die uns jetzt beschäftigt, vollkommen genügen, wenn wir die Summa Theologiae in kurzem Ueberblicke vorführen. In diesem Werke hat Thomas die Resultate aller bisherigen Studien niedergelegt, seine vielen einzelnen Erkenntnisse zusammengefaßt, aber nicht einfach, nicht nach Art eines Conglomerats, sondern in systematischem Zusammenhang, entsprechend der concreten Wirklichkeit, so daß alles Einzelne in und aus dem Ganzen und hinwiederum das Ganze in jedem Einzelnen erkannt wird. So tritt uns nicht nur in der Summa die gesammte Weltanschauung des Thomas vor die Augen, sondern es ist diese Summa zugleich dasjenige Werk, in dem die Scholastik als solche — Theologie als Universalwissenschaft — am vollständigsten und am treuesten repräsentirt ist. Um nun freilich die Summa einigermaßen vollständig kennen zu lernen, müßte auf das Einzelne eingegangen, müßte der Gliederung bis in die Quästionen ja vielfach bis in die Artikel gefolgt werden. Dieß aber würde ein Buch und zwar ein umfassendes erfordern. Wir müssen uns auf das Allernothwendigste beschränken, auf eine Nachzeichnung der allgemeinsten Grundlinien des Wunderbaues. Aeußerlich zerfällt das Ganze in drei Theile, jeder Theil in Quästionen, jede Quästion in Artikel. Der erste Theil (von Gott) umfaßt 119 Quästionen; der zweite Theil (Ethik) zerfällt in zwei Abtheilungen, wovon die erste (sog. prima secundae, cit. 1—2, oder I—II. oder auch I—2, allgemeine Ethik) 114, die zweite aber (secunda secundae, 2—2, specielle Ethik) 189 Quästionen umfaßt. Von dem dritten Theil (von Christus) hat Thomas nur 90 Quästionen bearbeitet. Das von dritter Hand verfaßte Supplementum umfaßt dann noch 99 Quästionen. Mithin sind es, das Supplementum dazu gerechnet, 611 Quästionen; und bedenkt man nun, daß jede Quästion durch-

schnittlich 5—6 Artikel enthalte (manchmal etwas weniger, sehr oft aber 10, 12 und noch mehr) und jeder Artikel wiederum reich an Gedanken sei, theils zur Widerlegung der Gegner theils zu positiver Begründung, so kann man sich eine beiläufige Vorstellung von der Unermeßlichkeit des Reichthums bilden, der uns in diesem Werke geboten ist. Thomas hatte den ersten Theil Pars naturalis genannt, weil sein Gegenstand einfach das Wirkliche als solches (Gott und das Geschaffene) ist; den zweiten Pars moralis; den dritten aber Pars sacramentalis, weil die Lehre von den Sacramenten den Kern seines Inhalts bildet. Die wissenschaftliche Construction aber ist, in den allgemeinsten Grundlinien verzeichnet, folgendermaßen gestaltet. Der erste Theil handelt von Gott. An Gott nun kommt in Betracht I. sein Wesen, essentia divina. Dabei fragt es sich 1) ob Gott sei, 2) wie er sei, oder vielmehr nicht sei, welche Einsicht Erkenntniß jener Eigenschaften gibt, die Gott als das Absolute bezeichnen (simplicitas, perfectio, infinitas, immutabilitas, unitas) und 3) wie er wirke, eine Frage, die jene Eigenschaften kennen lehrt, welche Gott als Geist darstellen (scientia, voluntas, potentia, beatitudo). II. Die Dreifaltigkeit, wobei wiederum dreierlei in Frage kommt: 1) origo s. processio personarum, 2) relationes originis s. relat. div. und 3) die Personen als solche, personae divinae, und zwar erstens jede für sich und zweitens das Verhältniß derselben zu einander. III. Gott als Schöpfer, Deus principium rerum. Auch hier wieder kommt Dreierlei in Frage: 1) die Schöpfung als solche, der Schöpfungsact, productio creaturarum, 2) das Geschaffene als solches, die Creatur, a. die rein geistige, b. die rein körperliche, c. der Mensch, der beides, Natur und Geist in sich vereinigt. 3) Die Erhaltung und Regierung des Geschaffenen, gubernatio rerum. Damit schließt der erste Theil. Der Zweck der Weltregierung ist Zurückführung des Geschaffenen zu Gott. Applicirt man die hiebei entstehende Frage auf den Menschen, so ist man in die Ethik eingetreten; und so folgt denn als zweiter Theil des Ganzen die Ethik. Die Ethik ist nichts anderes als Beantwortung der Frage: was hat der Mensch zu thun, um seinen Zweck zu erreichen, der nichts anders ist, als Glückseligkeit in Gott (Oportet congruenter de humanis actibus considerare ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via). Diese Frage aber ist auf zweifache Weise zu beantworten, im Allgemeinen, und im Einzelnen, oder vielmehr es ist erstens das Formelle und zweitens das Materielle (der Inhalt oder das Object) der menschlichen Handlungen ins Auge zu fassen. So zerfällt die Ethik in zwei Theile; der erste kann allgemeine, der zweite specielle Ethik (ethica generalis und eth. specialis) heißen. Der erste Theil nun (prima secundae) handelt wie gesagt von den menschlichen Handlungen nach der formellen Seite d. h. inwiefern sie ein Handeln sind; und dabei kommen in Betracht I. jene Handlungen als solche, actus humani, und zwar 1) die dem Menschen eigenthümlichen Handlungen, actus proprie humani (Producte des freien Willens) und 2) diejenigen, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, actus qui sunt homini aliisque animalibus communes (die sog. Leidenschaften, passiones animae: concupiscibiles und irascibiles). II. Die Ursachen oder Gründe der menschlichen Handlungen, principia actuum human. Diese sind 1) innerliche, nämlich a. Fähigkeit, potentia und b. Beschaffenheit, habitus (habitus boni = virtutes et adjuncta; habitus mali = vitia et peccata); 2) äußerliche, principia exteriora. Zum Bösen verleitet von Außen her der Teufel, zum Guten leitet Gott, und zwar a. durch das Gesetz, b. durch die Gnade. — Nachdem hiemit dargethan ist, was das Handeln des Menschen als solches sei und wie es zu demselben komme, so folgt nun der zweite Theil (secunda secundae), der den Inhalt oder das Object der menschlichen Handlungen anzugeben hat. Dieser Inhalt aber ist bezeichnet positiv durch die Tugenden, welche enthalten, was zu geschehen hat, und negativ durch die Fehler, welche enthalten, was zu vermeiden ist. Dabei ist aber ferner zu unterscheiden zwischen dem, was alle Menschen gleichmäßig und dem, was einzelne besonders angeht. So gliedert sich nun die secunda secundae folgen-

dermaßen. I. Dasjenige, was alle Menschen gleichmäßig angeht, de his quae pertinent ad omnes hominum status. Alles dieses reducirt sich auf das, was die drei theologischen und die vier Cardinaltugenden als nothwendigen Inhalt der menschlichen Handlungen bezeichnen. Demgemäß werden in diesem Abschnitt erörtert 1) der Glaube, 2) die Hoffnung, 3) die Liebe, 4) die Klugheit, 5) die Gerechtigkeit, 6) die Tapferkeit und 7) die Mäßigkeit. Ueberall wird dabei zuerst die betreffende Tugend an sich behandelt, zunächst im Allgemeinen, dann in den einzelnen Theilen; nach diesem werden zweitens die der Tugend entsprechenden Gnadengaben, dona, sodann drittens die entsprechenden Fehler, vitia opposita, in Betracht gezogen und endlich viertens die Vorschriften, praecepta, vorgeführt, die sich darauf beziehen. Hier ist es nun, daß Thomas das ganze große Gebiet des menschlichen Lebens durchwandert, dieses bis in die kleinsten Details verfolgt und überall mit bewunderungswürdiger Treue und Schärfe angibt, wie es sich zu gestalten habe, um als Product des christlichen Geistes gelten zu können. II. Dasjenige, was einzelne Menschen besonders angeht, de his quae specialiter ad aliquos homines pertinet. Nach der Verschiedenheit, die unter den Menschen besteht, kommen einzelnen Menschen besondere Pflichten zu d. h. haben einzelne Menschen ihren Handlungen einen eigenthümlichen Inhalt zu geben. Jene Verschiedenheit aber ist dreifach begründet: erstens in der Verschiedenheit der Gnadengaben, nicht der rechtfertigenden Gnade, gratia gratum faciens, diese ist für alle gleich, sondern der gratia gratis data; zweitens in der Verschiedenheit der Lebensweise, vitae diversae; und drittens in der Verschiedenheit der Aemter und Stände, diversitas officiorum et statuum. Also 1) eigenthümliche Pflichten nach der gratia gratis data. Diese ist dreifach, indem sie sich bezieht a. auf die Erkenntniß (prophetia et raptus), b. auf die Rede (locutio) und c. auf das Handeln (operatio, gratia miraculorum). 2) Nach der vita. Das Leben ist a. contemplativa, b. activa. 3) Nach den officia und status. Hier wäre nun Vieles in Betracht zu ziehen. Allein die Betrachtung der officia, inwiefern sie ad alios actus gehören, geht die weltlichen Gesetzgeber, legis positores an, die Betrachtung der verschiedenen ordines aber zur Verwaltung des geistlichen Amtes gehört in den dritten Theil des Systems. Demnach kommt hier nur der status perfectorum, das bischöfliche Amt und der Ordensstand, zur Erörterung, status episcoporum und status religiosorum. Damit schließt der zweite Theil. Er hat den Zweck des Menschen genannt und dargethan, daß der Mensch zu handeln und was er zu thun habe, um ihn zu erreichen, auch angegeben, was in den menschlichen Handlungen das Bestimmende und Wirkende sei. Darunter wurde auch die Gnade genannt. Dieselbe ist nichts anderes, als ein Wirken Gottes in und für uns, bestimmter jene Thätigkeit Gottes, die er als finis rerum äußert im Gegensatz zur Schöpfungsthätigkeit, die von ihm als principium rerum ausgeht. Nun aber entsteht die Frage; wie kommen wir in den Besitz dieser Gnade? Die Antwort lautet: unter den gegebenen Umständen, da wir nämlich in Adam von Gott abgefallen sind, durch Jesus Christus. Mithin ist jetzt noch hievon zu handeln; und dieß geschieht nun im dritten Theil. Der dritte Theil gliedert sich nun in den Grundlinien folgendermaßen: I. Christus, der Erlöser, Christus salvator. 1) Die Incarnation, 2) das Werk Christi a. Ingressus ejus in mundum. b. Progressus in mundo und c. Exitus ejus de mundo. d. Exaltatio. II. Die Sacramente 1) im Allgemeinen (Begriff, Nothwendigkeit, Wirkung, Ursache und Zahl derselben), 2) im Einzelnen: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße. Hier ist Thomas gekommen bis qu. 90 (de partibus poenitentiae in generali). Von da beginnt das Supplementum, welches das noch Uebrige nach des Thomas Plan und aus dessen Commentar zu den Sentenzen (ad lib. IV) ziehend bearbeitet. Zunächst folgen die noch übrigen Sacramente: Oelung, Priesterweihe und Ehe. Dann III. die Auferstehung, resurectio. 1) Dasjenige, was der Auferstehung vorangeht (receptacula animarum post mortem, qualitas et poena animarum separatarum, suffragia pro mortuis, orationes sanctorum,

signa judicium generale praecedentium, ignis ultimae conflagrationis mundi); 2) dasjenige, was die Auferstehung begleitet (ipsa resurrectio, causa resurrectionis, tempus et modus, terminus a quo, conditiones resurgentium); 3) dasjenige, was der Auferstehung folgt (cognitio resuscitatorum, judicium generale, judicantes et judicati, forma judicis venientis ad judicium, qualitas mundi post judicium); 4) die Seligen, 5) die Verdammten. Wer das Supplementum verfaßt habe, ist nicht ganz gewiß. Man hat Albert von Brixen, auch Alvernia genannt. Wahrscheinlich aber ist es Heinrich von Gorichea (H. de Gorcomio), ein Lehrer der Theologie zu Cöln im 15. Jahrhundert (B. de Rubeis). Indeß liegt nichts daran, denn es ist das ganze Supplementum Wort für Wort dem Commentar des hl. Thomas zu dem 4. Buch der Sentenzen entnommen. Als Curiosum mag erwähnt werden, daß Hyperkritiker wie Launoy die ganze Summa; andere wie de Alva wenigstens den dritten Theil dem Thomas abgesprochen und sich dadurch lächerlich gemacht haben, weil sich bei näherer Untersuchung alsbald zeigte, es beruhen ihre kritischen Bedenken lediglich auf Ignoranz. — Sollen wir nun die Summa mit einem Worte charakterisiren, so können wir sagen: sie ist das in ein wissenschaftliches System gebrachte kirchliche Bewußtsein und zwar so, daß einerseits der christliche Glaube und alles, worin derselbe zur Erscheinung kommt, durch rein philosophische Erkenntniß der gesammten Wirklichkeit und andererseits ganz ebenso die gesammte Wirklichkeit sammt der natürlichen Erkenntniß derselben durch das kirchliche Glaubensbewußtsein beleuchtet wird. Damit ist angegeben, was unter dem zu verstehen sei, was man die Wissenschaft, auch das System des hl. Thomas nennt. Man stellt sich wohl unter dem „System des Thomas" etwas ähnliches vor, als das ist, was sog. Philosophen, dumme und eitle Menschen „mein System", „meine Philosophie" nennen. Das zeugt von großer Unkenntniß. Ein System in dieser Weise zu machen ist für einen Mann wie Thomas eine Unmöglichkeit. Das Bewußtsein des Thomas war das kirchliche Bewußtsein, und seine Aufgabe, dieses Bewußtsein als wahr d. h. als Gedanken enthaltend darzuthun, welche die wahre Wirklichkeit zum Inhalt haben. Gedanken aber, deren Inhalt die Wirklichkeit ist, verbinden sich von selbst zu einem systematischen Ganzen, aus dem einfachen Grunde, weil die Wirklichkeit selbst System ist. Dieß nun und nichts anderes ist das System des Thomas. Wodurch es aber zu Stande gekommen, ist das, wodurch jede Wissenschaft als solche wird, Dialectik. Diese Dialectik aber war bei Thomas wie bei jedem andern Menschen das Werk beharrlichen Denkens; und dabei endlich hat sich Thomas, wiederum wie jeder vernünftige Mensch, zu Nutze gemacht, was der menschliche Geist vor ihm gearbeitet und geschaffen hatte; hierauf läuft in der Hauptsache sein Verhältniß zu früheren Philosophen, namentlich Aristoteles hinaus. Indeß veranlaßt uns diese Bemerkung noch ein Paar weitere beizufügen. Wie die Scholastik überhaupt, so wird insbesondere Thomas neuerdings des Pantheismus, bestimmter des Neuplatonismus beschuldigt. Der Artikel „Scholastik" hat diese ebenso gewissenlose wie dumme Beschuldigung ausführlich gewürdigt. Hier sei nur an einem einzigen Beispiele anschaulich gemacht, wie man zu derartigen Beschuldigungen komme. Thomas bedient sich hie und da, wenn er von der Schöpfung spricht, des Ausdruckes „Emanation". Daran hängen sich nun seine Ankläger ausrufend: „was bedarf es eines weiteren!" Liest man die betreffenden Ausführungen von Thomas, so überzeugt man sich so entschieden und so fest als nur irgend eine Ueberzeugung entschieden und fest sein kann, daß von neuplatonischer Emanation weit und breit keine Rede, keine Spur, keine Aehnlichkeit sei. Aber jene Ankläger sind entweder so gewissenlos diese Ausführungen nicht zu lesen oder so dumm, sie nicht zu verstehen und lästern nun gemüthlich darauf los und meinen dann gar ihre Sache recht gut gemacht zu haben. Die zweite Bemerkung gilt den Anhängern des hl. Thomas, den sogen. Thomisten. Längere Zeit hindurch galt Thomas unbestritten als erster Theologe in der ganzen Christenheit; stunden auch viele andere, vor allen Bonaventura, in hohem Ansehen,

dem Thomas wurde doch keiner gleich geachtet, und wenn W. de Thoco berichtet, des Thomas Schriften werden in allen Schulen gelesen, so will er nicht sagen, sie werden neben andern auch gelesen, sondern Thomas werde als Hauptlehrer allgemein anerkannt. Erst Duns Scotus hat ihm den Rang streitig gemacht, und von da an gab es nun Thomisten und Scotisten; die Dominicaner fuhren fort dem Thomas zu folgen, die Franciscaner schlossen sich an Scotus an, die einen wie die anderen stolz auf ihren Meister; und so hießen nun jene Thomisten, diese aber Scotisten. Beide Schulen bildeten sofort scharfe Gegensätze; die kleinen, oft kleinlichen und jedenfalls rein wissenschaftlichen Differenzen, in denen sich Scotus dem Thomas gegenüber gestellt, bildeten sich bei den Schülern in den Schulen zu bestimmt markirten festen Gegensätzen aus, die sich manchmal in unfruchtbaren und widerlichen Zänkereien geltend machten. Wenn man aber als Hauptdifferenz die Verschiedenheit der Ansicht über die unbefleckte Empfängniß bezeichnet, so macht man sich lächerlich. Die Differenz geht durch die gesammte Wissenschaft hindurch. Am meisten ist sie in der Lehre von der Vorsehung, Rechtfertigung und was damit zusammenhängt, practisch geworden, indem die Scotisten, von Anfang an nicht recht sicher stehend, mehr und mehr dahin kamen, die Freiheit des Menschen nicht mit der Gnade als absolutem Wirken Gottes zusammendenken zu können, wo dann Irrungen nach der einen wie nach der andern Seite nicht ausbleiben konnten, während die Thomisten das kirchliche Bewußtsein stets in voller Reinheit festhielten, aber dann und wann durch ungenaue Ausdrücke Aergerniß gaben. Besonderes Interesse bieten die spätern Streitigkeiten, in denen die Dominicaner die Thomistische Anschauung gegen die Jesuiten (Molinisten, s. d. A.) vertheidigten, die mehr oder weniger nach der Seite neigten, wo man die Gnade (s. d. Art.) durch die Freiheit beschränkt oder wie Hugo und St. Victor sagt, zwischen Gnade und Freiheit theilt. Einzelne Thomisten zu nennen, kann kein Interesse befriedigen; sie sind zahllos. Unter den vielen Commentatoren der Summa, der zahllosen Verfasser von Compendien nach Thomas nicht zu gedenken, möge genügen, Cajetan, H. de Medicis und Billuart zu nennen. Von denjenigen, die über die Differenzen zwischen Thomas und Scotus geschrieben, sei nebst dem im Artikel „Scotus" erwähnten de Rada noch genannt Fr. a S. Augustino Macedo (Minor. prof. Patav.) Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque. 2 Tomi Patav. 1671. Eine lesenswerthe Schrift über Thomas, nämlich Ant. Goudin philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata (4 T. Col.) wird gegenwärtig in Paris aufs neue herausgegeben. Die Werke des Thomas sind mehrfach herausgegeben, zunächst einzeln namentlich die Summa Theol., auch die Summa c. Gent., dann die Comment. in Epist. S. Pauli und die Opuscula, auch sämmtliche theologische Schriften zusammen (Venet. 1745 ff. in 28 Vol. 4.). Von den Gesammtwerken besitzen wir 4 Ausgaben: Rom 1570 in 17, Venedig 1593 in 18, Antwerpen 1622 in 19 und Paris 1636 in 23 Folianten. Letztere Ausgabe enthält die Schriften des Heiligen in folgender Ordnung: T. I, 1: logische Schriften (Comment. zu dem Organon des Aristoteles); I, 2: Comment. in parva naturalia Aristot. II, 1: in Phys. Arist.; II, 2: in lib. de coelo et mundo; III, 1: in lib. Meteorol.; III, 2: in de anima; IV: in Metaph.; V: in Eth.; VI: in Polit.; VII—X: in Sentent. Lomb.; XI: ad Hanibald. card. u. Quaest. quodlib.; XII: Quaest. disputatae; XIII u. XIV: Summa c. Gent; XV: Comment. in V. T.; XVI: Comment. in Matth. et Joh.; XVII: Catena aurea; XVIII: Comment. in Ep. Pauli; XIX: Comment. var.; XX: Opuscula theologica, moralia et considerat.; XXI—XXIII: Summa Theologiae. Neuerdings hat Ferrari einige bis dahin nicht gedruckte Schriften herausgegeben: Opuscula inedita cum notis criticis (cont. tract. de adventu et statu et vita Antichristi) Leodii 1842, u. Th. Aquin. Tract. de praeamb. ad judic. et de ipso judicio etc. c. not. crit. Ebendas. 1842. An teutschen Uebersetzungen sind außer der oben genannten der Catena zu erwähnen: Auslegung des

apostol. Glaubensbek. Dresden 1836 und: Das hochheil. Altarsacr. Aus dem Lat. von J. N. Dischinger. Donauw. 1847. Den oben angeführten Schriften über Thomas endlich mögen aus neuester Zeit noch beigefügt werden Jos. Zamae Melini Lexicon quo veterum theologor. locutiones explicantur. Leodii 1836 (für alle Scholastiker dienlich); dann speciell den Thomas betreffend eine Abhandlung von Nic. Möller im Katholiken Jahrg. 1828—1832; eine ebensolche in der Tüb. theol. Quartalschr. Jahrg. 1843 von F. H. (Hurter) und ebendas. Jahrg. 1845 über den Wunderbegriff d. hl. Th. von Aquin, von Brischar. Vgl. auch noch Butler, Leben d. Väter ꝛc. zum 7. März. [Mattes.]

Thomas Becket, s. Becket.

Thomas Campanella, ein Dominicaner-Mönch, und singulärer Philosoph, ward 1568 zu Stilo in Calabrien geboren. Frühzeitig zeigte Campanella große Geistesgaben; vorherrschend jedoch viel Phantasie und ein mächtiges Gedächtniß, weniger Gediegenheit und Schärfe des Urtheils. Schon in dem Alter von 12 Jahren machte er sich einen Namen als Dichter und Redner. Dem Studium der Rechtswissenschaft, wozu ihn seine Eltern bestimmt hatten, entsagte der phantasiereiche, vom Geistesfeuer ergriffene Jüngling: der Ruhm eines Albertus Magnus und eines Thomas von Aquin entschied seinen Entschluß, in den Dominicanerorden zu treten. Auf den Schulen zu Neapel und Cosenza verlegte er sich mit vollem Eifer auf das Studium der Aristotelischen Philosophie. Allein sein unruhiger ungebundener Geist verlor bald den Geschmack an den strengen Formen dieser Philosophie, und wandte sich den übrigen Systemen, besonders der Lehre Plato's zu. Aus Plato schöpfte wohl auch Campanella die seiner eigenthümlichen Geistesrichtung zusagenden communistischen Lehren, welche er in seinem „Sonnenstaate" (s. d. A. Gemeinschaft der Güter) predigt, und womit er dem Volke, ähnlich wie de la Mennais (s. d. Art.), ein glücklicheres Loos begründen will, wobei jedoch das, was nach dem wahren christlichen Communismus (s. d. Art.) als ein Ausfluß der freien Liebe erscheint, dem Armen als ein strenges Recht auf den Besitz des Reichen vindicirt wird. Indem er seinen Eifer gegen die Aristoteliker kehrte, zog er sich viele Feinde zu; er verließ deßhalb Neapel im J. 1592, und hielt sich bis 1598 abwechselnd in Rom, Florenz, Padua, Venedig, Bologna und in andern Städten Italiens auf, darauf er wieder in die Heimath zurückkehrte. Das bewegliche Wesen Campanella's begnügte sich nicht mit Philosophie und Theologie, sondern verstieg sich auch in die Medicin und Astrologie. Da er überall das Paradoxe liebte und oft die sonderlichsten Dinge behauptete, so kam er bald in den üblen Ruf der Magie, ja selbst der Atheisterei. Auch Staatsverrath ward ihm zum Vorwurfe gemacht, wozu er allerdings durch seine astrologischen Behauptungen Anlaß gegeben hatte. Aus dem Stande der Gestirne prophezeite nämlich Campanella eine Staatsveränderung Neapels auf das Jahr 1600, dabei traute er sich selbst den Muth und die Kraft zu, dahin zu arbeiten, das mißhandelte Land der spanischen Tyrannei zu entreißen, und in eine Republik zu verwandeln. Viele Mißvergnügten theilten Campanella's Ansichten und hielten zu ihm, er kam in den Verdacht eines geheimen Einverständnisses mit der ottomannischen Pforte, und 1599 ward Campanella als das Haupt einer Verschwörung, welche die spanische Regierung wollte entdeckt haben, gefangen genommen. Siebenmal hielt er die Folter 24 Stunden lang an einem Stücke aus, war aber zu keinem Geständnisse zu bringen. Dessenungeachtet mußte er 27 Jahre im Gefängnisse schmachten; sein kundgewordenes Schicksal erregte zwar allgemeines Mitleid; schon 1608 hatte sich Papst Paul V. bei dem spanischen Hofe für seine Befreiung verwendet; später thaten dieses andere Menschenfreunde, vorzüglich die reichen Fugger in Augsburg, aber vergebens. Endlich gelang es doch Papst Urban VIII., seine Befreiung durchzusetzen dadurch, daß er versprach, dem freigegebenen Campanella den Proceß machen zu lassen. Campanella ward mehr zum Scheine der Inquisition übergeben, und 1629 mit einer päpstlichen

Pension ganz frei gelassen. Dieser Papst gestattete ihm den Zutritt in seinen Palast; auch beehrte ihn der französische Gesandte in Rom mit seinem Wohlwollen; was der spanische Hof mit argwöhnischen Augen wahrnahm. Die Furcht vor Nachstellungen bestimmte Campanella im Jahr 1634 zur Flucht nach Frankreich. In Paris ward Campanella vom Cardinal Richelieu, der auf Neapel sein Auge warf, mit Ehren aufgenommen, und kam bei ihm so in Gunst, daß er zu den Berathungen über die italienischen Angelegenheiten beigezogen ward, und einen Jahrgehalt von 2900 Livr. erhielt. Zu Paris war Campanella auch literarisch thätig, besonders beschäftigte ihn seit 1635 eine Ausgabe seiner sämmtlichen Werke, die er im Dominicanerkloster St. Honoré vornahm, und über welcher ihn am 21. Mai 1639 der Tod überraschte. Da in Campanella die Einbildungskraft das Uebergewicht hatte, so war die strenge, ernste, consequente Wissenschaft mit festen durchgeführten Principien nicht der Boden, auf dem er sich mit Lust und Geschick bewegte; vielmehr war es das poetische Element, worin der Drang seines Herzens sich Luft machte. Das poetische Element schlägt daher auch in seinen philosophischen Arbeiten durch, so daß man von ihm in Wahrheit sagen kann: Dichtend in seiner Philosophie, philosophirte er in seinen Gedichten. Dichten war seine Erholung während seiner langen Haft; eine Sammlung schöner lateinischer Gedichte von ihm hat der Weimar. Hofrath Tob. Adami, welcher ihn im Kerker besucht hatte, zu Frankfurt a. M. 1622, 4⁰. herausgegeben, aus welcher Sammlung Herder („Adrastea") preiswürdige Proben mitgetheilt hat. In theologischer Beziehung ist er kein verläßliger Führer auf dem Gebiete positiver Behandlung der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, wie sie im Bewußtsein der katholischen Kirche tagtäglich sich fortpflanzt; seine Neigung zu kabbalistischen Deutungen, seine Vorliebe zu theosophisch idealistischen Anschauungen bewirkten in ihm einen allzu willkürlichen Subjectivismus, welcher ihn nicht weiter als zu einem dogmatischen Eclecticismus gelangen ließ; daher es nicht befremden kann, wenn seine theologischen Meinungen dem kirchlichen Urtheile häufig verdächtig und anstößig erschienen. Unter seinen zahlreichen Schriften, die durchgehends an verworrener und rauher Schreibart leiden, erregte das meiste Aufsehen sein „Atheismus triumphatus", Rom in fol. 1631; Paris 1636 in 4. Zwar wurde diese Schrift zu den Apologien der Religion gerechnet, allein urtheilsfähige Männer wollen sie lieber in die Reihe der gegnerischen Schriften gestellt wissen. Denn ihrer Ansicht nach scheint Campanella, während er sich das Ansehen gibt, die Atheisten zu bekämpfen, dieselben vielmehr zu begünstigen; so schwach beantwortet er die Argumente, welche er denselben in den Mund legt, weßwegen Einige das Buch lieber „Atheismus triumphans" betitelt wissen wollen. So ist auch seine „Monarchia Messiae" eines von jenen Büchern, die man sucht, um nachher ihren Inhalt zu verwerfen. Seine „Monarchia Hispanica", worin gleichfalls schlimme Grundsätze sich breit machen, ist auch ins Teutsche übertragen worden. Manche seiner Schriften liegen als Manuscript noch hin und wieder in Bibliotheken zerstreut. Jöcher (Gelehrtenlexik. I. Thl.) hat seine Schriften aufgezählt. — Biographische Nachrichten gibt Campanella von sich selbst in dem Syntagma ad Gabriel. Naudauem de libris propriis etc.; vollständiger schildert ihn Ernst Salomon Cyprian in dem 1705 u. 1722 herausgegebenen Leben desselben. Vgl. das rhein. Conv.-Lexik. 2. Bd. [Dür.]

Thomas von Celano, s. Dies irae.

Thomas von Kempen, sogenannt von seinem Geburtsort Kempen im Erzstift Cöln, hieß mit seinem eigentlichen Namen Thomas Hämerken oder Hemerken (Malleolus, Hämmerchen) und wurde um 1380, wahrscheinlich 1379 geboren. Von 1395 an besuchte er die unter des Florentius Radewyns Leitung stehende Schule zu Deventer und 1400 wurde er in das Kloster der regulirten Chorherrn des hl. Augustinus von der Windesheimer Congregation (s. d. Art. Kugelherrn und Clerici vitae communis) auf dem Agnetenberge bei Zwoll in der Diöcese Utrecht aufgenommen, wo er 1406 in die Hände seines Bruders Johann, der

Prior des Klosters war, Profeß ablegte und 1413 die Priesterweihe empfing. 1429 wurde er Subprior; bald darauf mußte er aber wegen Beobachtung eines über die Diöcese Utrecht verhängten päpstlichen Interdictes auf mehrere Jahre sein Kloster verlassen. Als er während dieser Verbannung zu Arnheim war, verlor er seinen Bruder Johannes 1432. Nach seiner Rückkehr wurde er 1448 zum zweiten Mal Subprior. Er starb am 24. Juli 1471, über 90 Jahre alt. Den Charakter dieses gottseligen Mannes beschreibt ein Zeitgenosse in so naiver und schöner Weise, daß sein noch wenig bekannter Bericht hier statt eigener Bemerkungen einen Platz finden mag (die Stelle ist zuerst gedruckt in dem noch oft zu erwähnenden Werke des jetzigen Bischofs von Brügge, J. B. Malou, früher Professor und Bibliothecar an der kathol. Universität zu Löwen: Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de J. C. (zweite Aufl., Löwen 1849. S. 213). Anno domini 1464 adhuc vixit auctor hujus tractatus, sc. Thomas, Canonicus regularis professus in monte Stae Agnetis... Homo provectae aetatis tunc temporis et antiquior totius ordinis putabatur. Hic fuit brevis staturae, sed magnus in virtutibus; valde devotus, libenter solus et nunquam otiosus; custos oris sui praecipuus et tamen cum devotis valde libenter de bonis loquebatur, ut puta de antiquis moribus et patribus, et tunc proprie jocundus erat. In loquendo vel scribendo magis curabat affectum inflammare, quam acuere intellectum. Compositus erat in moribus, ab aliena et saecularia referentibus recedens: incompositos et excedentes diligenter redarguit; monebat dulciter, adhortans ad meliora, dulcis et affabilis erat omnibus, maxime devotis humilibus. Haec pauca de pluribus ejus bonis percepimus ab uno patrum, qui eum veraciter novit. — Gleich vielen seiner Ordensgenossen beschäftigte sich auch Thomas vielfach mit Abschreiben von Büchern; es wird z. B. ein 1417 von ihm geschriebenes Meßbuch und eine Bibel erwähnt. Er verfaßte aber auch selbst eine Reihe von vortrefflichen ascetischen Schriften, und auch diese schrieb er zum Gebrauch seiner Ordensbrüder zum Theile mehrere Male mit eigener Hand ab. Welchen Werth man auf diese Werke von jeher legte, zeigt die große Zahl von Gesammt-Ausgaben derselben, welche gleich nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen. Die ältesten Ausgaben scheinen die Pariser von 1493 und die Nürnberger von 1494 zu sein, die besten sind die von dem Jesuiten Sommatius (Antwerpen 1600, mehrere Male neu aufgelegt) und von Eusebius Amort (Cöln 1728). Die Werke sind: 1) Predigten, 30 Reden an die Novizen, 9 an seine Ordensbrüder über die klösterlichen Tugenden und 36 Predigten über das Leben des Herrn u. dgl.; 2) kleine ascetische Schriften, de imitatione Christi, soliloquium animae, hortulus rosarum, vallis liliorum, de tribus tabernaculis (Armuth, Demuth und Geduld), de disciplina claustralium und viele andere; 3) Biographien von Gerard Groot, Florentus Radewyns und 9 seiner Schüler und von der seligen Lidwina, auch eine Chronik von Agnetenberg (herausgegeben von H. Rosweyd, Antwerpen 1615); 4) einige Briefe, Gebete und Hymnen. Alle diese Werke sind lateinisch geschrieben; Malou (a. a. O. S. 214) hat nach einem Autograph des Thomas von 1456 einen kleinen Aufsatz in flämischer Sprache herausgegeben. Teutsche Uebersetzungen der sämmtlichen Werke haben wir u. a. von Jacobs (Cöln 1713, 3 Bde.) und Silbert (Wien 1833). — Vor Allem sind es aber die vier Bücher „von der Nachfolge Christi", denen Thomas es zu danken hat, daß sein Name berühmter geworden ist, als der der größten Gelehrten. Etwas zum Ruhme dieses Büchleins zu sagen, ist unnütz: über seine Vortrefflichkeit herrscht nur Eine Stimme; der Gelehrteste, wie der Ungebildetste schöpft daraus Erbauung, und man kann es kaum eine Hyperbel nennen, wenn davon gesagt worden ist, es sei das vortrefflichste Buch, das ein Mensch geschrieben. Seit Ginther Zainer aus Reutlingen es um 1486 zu Augsburg zum ersten Male druckte, sind die Ausgaben nicht zu zählen und noch immer vergeht kein Jahr, daß nicht neue erscheinen. Noch vor 1500 erschienen gegen 20 Ausgaben, 1486 schon zwei teutsche Uebersetzungen (zu

Augsburg und Tübingen; — die drei ersten Bücher wurden schon 1448, noch vor Thomas' Tode ins Teutsche übersetzt, s. Malou S. 42), 1493 eine französische und eine portugiesische, — und seitdem ist das Buch in fast allen Sprachen übersetzt, selbst ins Griechische (von dem Jesuiten G. Mayr, Augsbg. 1615) und Hebräische (von Müller, Frankf. 1837), in lateinische Hexameter und in teutsche Verse gebracht (z. B. von Nebauer, Regensbg. 1822), in Pracht- und Miniaturausgaben, ja als Polyglotte gedruckt (lateinisch, italienisch, spanisch, französisch, teutsch, englisch und griechisch von J. B. Weigl, Sulzbach 1837). Ein vor einigen Jahren zu Cöln gestorbener Geistlicher hinterließ eine Sammlung von Ausgaben der Werke des Thomas, insbesondere der Imitatio, von fast 500 Nummern, die aber natürlich bei Weitem noch nicht vollständig ist. — Der jetzt gewöhnliche Name des Buchs, „von der Nachfolge Christi“ ist nicht ganz passend; er ist von dem ersten Capitel hergenommen; jedes der vier Bücher hat eine besondere bezeichnendere Ueberschrift. In allen Verzeichnissen werden sie oft als vier besondere Tractate, zum Theil in anderer, als der gewöhnlichen Reihenfolge aufgeführt. — Aber gerade diese Schrift, der Thomas seinen Ruhm zu danken hat, ist ihm vielfach abgesprochen, und über die Frage, wer der Verfasser derselben sei, ist eine literarische Fehde entstanden, die in der Literaturgeschichte kaum ihres Gleichen hat. Der Streit ist an und für sich so unwichtig, wie möglich; das Büchlein behält seinen Werth, mag der Verfasser Thomas, Gerson oder Gersen heißen, und schon oft ist während des Streits an die Worte des Buches selbst erinnert: Non quaeras, quis hoc dixerit, sed quid dicatur, attende (1, 5, 1): aber eine ganze Reihe von berühmten und gelehrten Männern, ganze Orden, die Congregation des Index, die französische Academie und das Pariser Parlament sind in den Streit verwickelt, und dadurch ist er zu bedeutsam für die Literaturgeschichte geworden, als daß hier ein kurzer Bericht darüber vermieden werden könnte. Die angeführte Schrift von Malou gibt eine höchst anziehend und klar geschriebene Darstellung des Streits und der von den Parteien vorgebrachten Gründe, und liegt hauptsächlich dem Folgenden zu Grunde. Der Streit begann im Anfange des 17. Jahrhunderts: vor dieser Zeit war die Imitatio einmal nach mehrern Handschriften als Werk des hl. Bernhard gedruckt, von dem sie unmöglich sein kann, mehrere Male unter dem Namen des berühmten Canzlers der Pariser Universität, Johannes Gerson (1363 bis 1429), gewöhnlich aber unter dem Namen des Thomas von Kempen, und um 1600 galt dieser, wie von allen Parteien anerkannt wird, ziemlich allgemein als Verfasser. 1604 nun fand der Spanier Manriquez das Buch in einer dem hl. Bonaventura (wie sich später ergab, mit Unrecht) zugeschriebenen Rede citirt; da Bonaventura aber vor Thomas und Gerson gelebt († 1273), so konnten beide nicht Verfasser des Buchs sein, wenn die Rede ächt wäre. Um dieselbe Zeit fand der Jesuit Rossignoli im Hause seines Ordens zu Arona bei Mailand ein Manuscript der Imitatio, worin abbas Joannes Gersen oder Gesen als Verfasser genannt war. Da das Haus früher den Benedictinern gehört hatte, so vermuthete er, das Manuscript sei von ihnen zurückgelassen (später ergab sich, daß dieß nicht der Fall war) und Gersen sei ein Benedictinerabt gewesen. Er theilte seinen Fund seinen berühmten Ordensgenossen Possevin und Bellarmin mit und diese beglückwünschten ihn dazu, ohne die Sache weiter zu untersuchen. Der Jesuit Heribert Rosweyd zu Antwerpen, der davon hörte, schrieb aber gleich nach Rom, die Ansprüche des Thomas seien zu gut begründet, als daß dieser Fund ihnen Eintrag thun könne (1615) und Bellarmin gab später (in seinem Catalogus) auch Thomas als Verfasser der Imitatio an. Unterdessen war aber die Sache schon dem Benedictiner Constantin Cajetan bekannt geworden, welcher, bis zur Abenteuerlichkeit und Lächerlichkeit für den Ruhm seines Ordens begeistert, es sich mit dem größten Eifer angelegen sein ließ, den Fund in diesem Sinne auszubeuten. Von einem Abt Johann Gersen oder Gesen war zwar Niemand etwas bekannt und bis auf den heutigen Tag ist noch nicht nachgewiesen,

daß ein solcher existirt hat, Cajetan ließ aber die Imitatio ohne Weiteres unter dem Namen des „venerabilis vir Joannes Gesen (später schrieb er Gersen), abbas ordinis S. Benedicti,“ zu Rom drucken. Da man bald nachher ein Exemplar der Venetianer Ausgabe der Imitatio von 1501 fand, worauf von unbekannter Hand geschrieben war: hunc librum non compilavit Joh. Gerson, sed V. Johannes abbas Vercellensis, so wurde Gersen, dessen Identität mit diesem Abt von Vercelli man voraussetzte, fortan als Abt von St. Stephan zu Vercelli bezeichnet; auch den Johann de Canabaco, der in einem andern Manuscripte als Verfasser genannt wird, identificirte man ohne Weiteres mit Gersen. Als Vertheidiger der Rechte des Thomas gegen Cajetan trat der genannte Rosweyd in den Vindiciae Kempenses 1617 auf, und beide wechselten nun mehrere scharfe Streitschriften; Cajetan aber sah es als einen großen Sieg an, daß ihm die Congregation des Index auf sein Ersuchen 1638 erlaubte, die Imitatio unter Gersen's Namen drucken zu lassen. Fortan machte es sich eine ganze Reihe von Mitgliedern des Benedictinerordens zur Aufgabe, die Ansprüche ihres angeblichen Ordensgenossen Gersen zu vertreten, während die regulirten Chorherrn vom hl. Augustin eine Reihe von Kämpfern für Thomas stellten. 1640 ließ der Cardinal Richelieu eine Prachtausgabe der Imitatio drucken und wurde nun von den Benedictinern angegangen, sie unter Gersen's, von den Augustinern sie unter des Thomas Namen erscheinen zu lassen, während C. Labbé für den Canzler Gerson sprach: Richelieu ließ, um aus der Verlegenheit zu kommen, keinen Namen auf das Titelblatt setzen, was die Benedictiner als einen neuen Sieg betrachteten. Für Gersen schrieben in diesem Jahrhundert der englische Benedictiner Valgrave, Thomas Mezler, Benedictiner zu Zwiefalten, der Mauriner R. Quatremaires und de Launoy, für Thomas die Augustiner Fronteau und Werlin, Thomas Carré, Ph. Chifflet und G. Heser, Jesuit in Ingolstadt. Carré und Heser machten namentlich zuerst auf die innern Gründe für Thomas aufmerksam, dieser auf die vielen in der Imitatio vorkommenden Germanismen (Lexicon Germanico-Thomaeum, Ingolst. 1651), jener auf die Aehnlichkeit der Sprache in der Imitatio und in den unbestrittenen Schriften des Thomas (Th. a Kempis a seipso restitutus Par. 1651). Zu Paris artete 1650 der Streit zwischen dem „Thomisten“ Dr. med. Naude und dem „Gersenisten“ Quatremaires und Roussel in arge Persönlichkeiten aus und die beiderseits ausgesprochenen Injurien wurden vor das Pariser Parlament gebracht, welches nach zweijähriger Untersuchung — wobei die französische Academie um eine authentische Erklärung der Bedeutung des von Naude gebrauchten Schimpfworts „rabougri“ angegangen wurde, — beiden Parteien ihre Schmähungen verwies und verbot, die Imitatio unter Gersen's Namen zu drucken. Der Jesuit Raynaud brachte um diese Zeit zwei neue bedeutende Argumente für Thomas vor, nämlich die Aehnlichkeit der Imitatio mit den Schriften anderer Mitglieder der Windesheimer Congregation und den Gebrauch des der Schule Gerard Groots sehr geläufigen Wortes devoti und devotio. Der Streit ruhte nun 20 Jahre; unterdessen suchten aber die Benedictiner die für Gersen günstigen Manuscripte zu sammeln, — die Manuscripte bildeten überhaupt auf dieser Seite immer das Hauptargument, — und in den Jahren 1671—87 fanden zu Paris mehrere Versammlungen der angesehensten Gelehrten statt, um über das Alter der beiderseits vorgebrachten Handschriften zu entscheiden; mit dieser Untersuchung waren unter Andern beschäftigt die Oratorianer Le Cointe und Dubois, die Jesuiten Garnier und Hardouin, Baluzius, de Valois, Cotelier und Ducange; auch der berühmte Mabillon schrieb um diese Zeit für die Benedictiner. Dupin stellte 1700 in einer dem 12. Bande seiner „Bibliothek“ angehängten ausführlichen Dissertation die von allen Seiten bis dahin vorgebrachten Argumente zusammen, ohne sich aber selbst für einen der drei Prätendenten entscheiden zu können (Fecistis probe; sagt er am Schlusse mit Terenz, incertior sum multo, quam dudum). — Im 18. Jahrh. wurde der Streit hauptsächlich in Teutschland geführt, wo die Benedictiner Erhard und A. März für Gersen,

Desbillons, der Abt Trautwein und namentlich der Augustiner Eusebius Amort für Thomas fochten, letzterer in einer ganzen Reihe von Schriften, Quartanten und Broschüren. In Frankreich kam J. Valart 1758 auf den unglücklichen Gedanken, die Sprache der Imitatio von Germanismen und Solöcismen zu reinigen; dieser überarbeitete Text ist leider in mehrere schöne Ausgaben übergegangen. — In unserm Jahrhundert hat der Streit, nachdem die Orden in den Hintergrund getreten, einen mehr nationalen Charakter angenommen. Für Gersen sind die Italiener Nazione zu Turin und Cancellieri zu Rom aufgetreten, namentlich aber der aus Turin gebürtige, aber in Frankreich angestellte Ritter de Gregory, zuerst sonderbarer Weise in einer Abhandlung über den Reisbau in der Lombardei, dann aber in einer eigenen „Denkschrift“ über den wahren Verfasser des Buchs „von der Nachfolge Christi“ (Paris 1827), welche von J. B. Weigl ins Teutsche übersetzt und mit Erläuterungen und Zusätzen versehen ist (Sulzbach 1832). Er stützt sich namentlich auf eine alte handschriftliche Notiz, wonach die Imitatio schon 1347 existirt haben soll, was zwar nichts für Gersen beweist, aber, wenn die Notiz zuverlässig wäre, jedenfalls beweisen würde, daß weder Thomas noch Gersen der Verfasser ist. Auch Rohrbacher spricht sich in seiner „histoire de l'église (B. 18. S. 433) für Gersen aus. Der Canzler Gerson, dessen Ansprüche in den frühern Perioden des Streits nur wenige und schüchterne Advocaten gefunden haben, z. B. Langlet Dufresnoy 1731, hat in diesem Jahrhundert in den Franzosen Gence, Barbier, Onesimus Leroy, Geraud (im „Univers“ von 1842) und Thomassy (in einer Biographie Gerson's 1843) Vertheidiger gefunden. Für Thomas sind in diesem Jahrhundert aufgetreten in Holland Delprat (in seinem Werke über Gerhard Groot und seine Stiftung, Utrecht 1830), J. G. L. Scholz (diss., qua Thomae a. K. sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi Magni et Wesselii sententiis comparatur, Gröningen 1839) u. A., in Belgien namentlich Malou in dem angeführten Werke, in Teutschland unter Andern Silbert, Gersen, Gerson und Kempis ꝛc. Wien 1828, mit besonderer Rücksicht auf Gence und Barbier), Ullmann (in einer Beilage zum 2. Bd. der „Reformatoren vor der Reformation“ Hamburg 1842) und Böhring (Thomas von Kempen, der Prediger der Nachfolge Christi, Berlin 1849, — auch Hefele in der Recension dieses Buchs in der Tüb. Quartalschr. 1850, S. 344 ff.). — Die Gründe, welche von den drei Parteien geltend gemacht sind, können hier nur ganz kurz angedeutet werden. Was Gersen angeht, so ist schon seine Existenz nicht erwiesen (Malou S. 133 ff.); seinen Namen tragen allerdings mehrere Handschriften (Dupin, S. 183), die meisten sind aber nicht datirt und in vielen ist Gersen sicher nur ein Schreibfehler für Gerson (Malou, S. 137); die innern Gründe für ihn sind ohne allen Belang (Malou, S. 154). Gerson wird in zwei Handschriften von 1441 und 1460 und mehrern nicht datirten, sowie in vielen vor 1500 gedruckten Ausgaben als Verfasser genannt (die Salzburger Handschrift von 1463 nennt Johannes Gers., und wird darum für Gersen und Gerson angeführt); aber schon in der Ausgabe der Werke Gerson's von 1488 wird ihm die Imitatio ausdrücklich abgesprochen; in einer 1489 zu Lyon, wo Gerson starb, erschienenen Ausgabe wird die Imitatio ausdrücklich Thomas, das beigedruckte Büchlein de meditatione cordis Gerson zugeschrieben u. s. w. (Malou, S. 203); auch fehlt die Imitatio in dem Verzeichniß der Werke Gerson's, welches sein Bruder Johann 1423, und in einem andern, welches Caresius 1429, dem Todesjahre Gerson's, verfaßte. Leroy führt eine alte französische Uebersetzung der drei ersten Bücher vom Jahr 1462 an aus einem zu Valenciennes gefundenen Manuscript; der Name des Verfassers der drei Bücher wird zwar darin nicht genannt, aber sie sind mit einem Werke von Gerson in ein Buch zusammengeschrieben, — woraus natürlich noch nichts folgt, — und Leroy ist auf den unglücklichen Einfall gekommen, diesen französischen Text für das Original und den lateinischen für eine Uebersetzung zu halten (Malou, S. 180 ff.). Die innern Gründe sprechen jedenfalls weniger für Gerson,

als für Thomas und zum Theil entscheidend gegen Erstern (Malou, S. 206). — Für Thomas sprechen: 1) mehrere bestimmte Angaben von gut unterrichteten Zeitgenossen, z. B. Joh. Buschius, seit 1420 Chorherr zu Windesheim und Freund des Thomas (er sagt ausdrücklich in der 1464 7 Jahre vor Thomas' Tode geschriebenen Chronik von Windesheim: Th. de Kempis, qui plures devotos libros composuit, videlius „Qui sequitur me, de imitatione Christi," cum aliis), Hermann Ryd (geb. 1408: frater iste, qui compilavit librum de imitatione, dicitur Thomas, supprior in monasterio Montis S. Agnetis . . . vixit autem hic compilator adhuc anno 1454 et ego . . eodem anno fui eidem locutus), Peter Schott zu Augsburg und Andere (Dupin, S. 168, Malou, S. 37, Hefele, a. a. O. S. 351). — 2) Manuscripte, namentlich eine Handschrift der drei ersten Bücher mit der Notiz: iste tractatus editus est a . . Thoma de K., descriptus ex manu auctoris (vom Autograph copirt) anno 1425, und eine andere Handschrift vom J. 1441, welche die vier Bücher an der Spitze von andern unbestrittenen Schriften des Thomas, von seiner eigenen Hand geschrieben enthält; es ist höchst unwahrscheinlich, daß Thomas hier, wie man hat behaupten wollen, ein Werk eines andern Verfassers ohne Bemerkung an der Spitze seiner eigenen Schriften abgeschrieben haben sollte (Malou, S. 54) *). — 3) Viele alte abgedruckte Ausgaben. — 4) Die augenscheinliche Aehnlichkeit der Imitatio dem Inhalte, der Darstellung und der Sprache nach sowohl mit den unbestrittenen Werken des Thomas, als mit den Schriften anderer Mitglieder seiner Congregation aus derselben Zeit, wie Jos. van Heusden, Buschius, Florentius Radewyns u. A. (Dupin, S. 171; Böhring a. a. O. S. 193; Malou, S. 67 ff. und S. 216 ff., wo ein Anecdoton von Florentius mitgetheilt wird), sowie auch die starken Germanismen (Malou, S. 71). Dagegen sind die Gründe, welche man dafür geltend gemacht hat, daß die Imitatio schon vor Thomas' Zeit existirt habe, ohne Beweiskraft (Malou, S. 90 ff.), und insbesondere ist das Manuscript, woraus de Gregory folgert, die Imitatio habe schon 1347 existirt, ohne Werth, wie Malou S. 168 ff. ausführlich nachweist. Die innern Gründe gegen Thomas sind ganz unhaltbar, zum Theil elende Sophismen (vgl. z. B. Malou, S. 123. 126 ff.). — Th. A. Liebner hat in dem Göttinger Pfingst-Programm von 1842 eine ascetische Schrift in 11 Capiteln herausgegeben, welche in einer von Ranke gefundenen Quedlinburger Handschrift als zweites Buch der Imitatio zwischen dem ersten und dem gewöhnlichen zweiten Buche stand, wogegen das gewöhnliche dritte Buch in der Handschrift fehlte (abgedruckt bei Malou S. 226). Den Gedanken und der Sprache nach weicht aber diese Schrift von der Imitatio viel zu sehr ab, als daß auf die ganz alleinstehende Auctorität der Quedlinburger Handschrift irgend welches Gewicht zu legen wäre (Malou, S. 212; Ullmann in den „Studien und Kritiken" 1843, 1), wahrscheinlich ist sie nicht einmal ein Product aus der Schule Gerhard Groot's (s. Zeitschr. von Achterfeldt und Braun 1842, Hft. 4., S. 137 und 208). [Reusch.]

Thomas Morus (More), englischer Staatsmann und Gelehrter, ward 1480 zu London von sehr achtbaren Eltern geboren. Sein Vater, der Ritter John More, war als rechtschaffener, heiterer und geistreicher Mann allgemein geschätzt. Derselbe war dreimal verheirathet. Seine erste Gemahlin gebar ihm einen Sohn, unsern Thomas, und zwei Töchter. Der Vater, dem Rechtsfache ganz ergeben, und Einer der Richter der Königsbank, zeichnete dadurch seinem Sohne Thomas die

*) Eine sehr interessante Bereicherung der von Malou über die Manuscripte gegebenen Notizen bringt die „Zugabe zur deutschen Volkshalle" vom J. 1851 und 52, Nr. 77. 85 und 87: die Bibliothek des Klosters Gaesdonck (Diöc. Münster) besitzt danach eine Handschrift der 4 Bücher der Imitatio vom J. 1427, somit das älteste Manuscript, welches alle 4 Bücher enthält. Dasselbe gehörte ursprünglich dem Kloster Bethlehem bei Dodikum in der Nähe von Zwoll.

künftige Laufbahn vor. Er sorgte für eine körperlich strenge, dabei religiöse Erziehung und reiche Bildung seines Sohnes, welcher die Folgen seiner Erziehung als Mann durch seine Verachtung aller Ueppigkeit und durch Festhalten an den Uebungen und Gebräuchen der katholischen Kirche an den Tag legte. Nach Vollendung der ersten gelehrten Bildung erhielt der junge More durch die Bemühung seines Vaters Zutritt im Hause des berühmten Erzbischofs John Mortons von Canterbury. Das Haus dieses welterfahrenen Mannes, der Sammelplatz aller hochgebildeten Männer Englands, war für den empfänglichen More eine tüchtige Vorschule für das practische Leben. Der Erzbischof durchschaute bald die Anlagen seines Schützlings, er liebte ihn wegen seines gelehrigen, schnellfassenden und muntern Geistes, und prophezeite seinen Gästen, der junge More werde einst ein sehr merkwürdiger Mann werden. Seine höhere Ausbildung erhielt More zu Oxford, wo er sich ganz und gar den Studien hingab, und von seinem Vater nur mit den nothwendigsten Geldmitteln versehen ward, was More seinem Vater später sehr dankte. Besondere Lust fand More an der Erlernung der griechischen Sprache, denn bereits war das Studium der Alten von Italien herüber auch in England bei Vielen in Aufnahme gekommen. More's Lehrer der Humaniora wurden zugleich seine Freunde; durch sie machte er die Bekanntschaft auswärtiger Humanisten ersten Ranges, so die des Erasmus von Rotterdam. More las mit allem Eifer Aristoteles und Plato, übte sich mit seinem Jugendfreunde Lilly in der lateinischen Uebertragung griechischer Epigramme, kurz die classische Literatur war More's Lieblingsbeschäftigung, ohne jedoch Rhetorik und Scholastik bei Seite zu setzen. Die letztere verschaffte ihm die Grundlage zu der in ihm später so mächtig auftretenden Disputirkunst, welche er nicht selten zur Vertheidigung des alten Kirchenglaubens gut verwendet hat; denn die Theologie war und blieb stets More's höchste Lebensaufgabe. In dieser Richtung steigerte sich neben seinen Kenntnissen sein ohnehin feiner Sinn für die religiöse Wahrheit noch mehr, so wie das Nachdenken über die letzte Bestimmung des Menschen: so bildete sich in ihm jener unaustilgbare Gemüths- und Willenshabitus, welcher für sein tragisches Ende von entscheidender Wichtigkeit gewesen. Nach gemachter Bekanntschaft mit Erasmus fand der witzige More auch Geschmack an der Weise dieses Humanisten, die Gegner der neu erwachten Geistescultur, die Anhänger der alten Schule, mit Satyre zu geißeln. Beide Männer traten bald zu inniger Freundschaft und Hochachtung zusammen. Erasmus lobte bei seinen zahlreichen Freunden More's ungemeine Gelehrsamkeit, und bald galt More als einer der Bahnbrecher für die schönen Wissenschaften in England. More aber zeichnete sich vor Erasmus durch kindliche Liebe zur Kirche und durch Charakterfestigkeit aus. Die Vorliebe zu den Alten, welche More durch eine lateinische Uebersetzung mehrerer Gespräche Lucians bekundet hatte, sollte einigermaßen gedämpft werden durch einen ernsten Lebensschritt, durch das Ergreifen des Rechtsfaches, welches nach des Vaters Wunsch More's Hauptfach werden, und ihm sein Lebensglück bringen sollte. Ungern vertauschte More die üppigen Auen des classischen Bodens mit dem prosaischen der englischen Jurisprudenz; doch er ging daran, und leistete auch hier Ausgezeichnetes. Die Trockenheit und die Strapazen seiner juristischen Geschäfte hielten More nicht ab, dem immer stärker werdenden Zuge zur christlichen Frömmigkeit genugzuthun; im gewaltigsten Geschäftsdrange fand er so viel Zeit, vor der Arbeit sich im Gebete zum Vater des Lichtes zu wenden, täglich wohnte er der hl. Messe bei. Dabei war er streng gegen den Körper, und wachsam gegen dessen Lüste, schlief auf dem Fußboden und trug ein Cilicium. Er studirte fleißig die Kirchenväter, und hielt mit großem Beifall unter dem Zudrange „der Blüthe der englischen Jugend“ Vorlesungen über des hl. Augustinus Werk: De civitate Dei. — Bereits hatte More die Achtung des Volks in dem Grade sich erworben, daß er zum Mitgliede des Unterhauses gewählt wurde. Als Heinrich VII. wegen Vermählung seiner Tochter Margaretha mit dem Könige von Schottland vom

Parlamente eine Auflage (Subsidie) von 40,000 Pfund begehrte, war die Mehrzahl der Glieder des Unterhauses gegen diese starke königliche Forderung, aber Furcht hielt sie vom Widersprechen ab: da trat der junge Thomas More mit einer muthigen Rede auf, und erwirkte die Verwerfung dieser Auflage. Darüber ward der König so zornig, daß er More's Vater unter einer Scheinbeschuldigung in den Tower setzen ließ, da er dem Sohne nichts anhaben konnte. More, der durch sein Wirken zwar sehr populär geworden, aber auch die nachwirkenden Folgen der königlichen Ungnade zu befürchten hatte, faßte den Entschluß, über See zu gehen; suchte jedoch zuvor noch nach einem Asyl im Lande, und fand ein solches in der Carthause zu London, wo er die Welt verachtend vier Jahre lang (von 1504—1507) nur den Wissenschaften und der Andacht lebte. Klostergelübde hat More übrigens nicht abgelegt. Hier war es, wo More dem Studium der französischen Sprache oblag, welche ihm in der Folge bei seinen Gesandtschaften wohl zu statten kam. Durch das Studium der Chronisten legte er hier auch den Grund zu seinem Geschichtswerke: Richard III. Auch die mathematischen Wissenschaften suchte More wieder hervor, zur Erholung strich er die Violine. In der klösterlichen Abgeschiedenheit kam ihm der Gedanke, ob nicht auch für sein Seelenheil das Klosterleben der sicherste Beruf sei. Er befragte darüber seinen Beichtvater Colet, welcher seinerseits vor den Reizungen der Stadt gleichfalls in ländliche Einsamkeit geflohen war. Allein von den Klostergedanken schien More'n die Erwägung der Beschwerlichkeit des Priesterberufs wieder abgebracht zu haben. More besuchte die Universität Löwen und Paris, kehrte in sein Vaterland zurück, wo er in doppeltem Glanze jetzt wieder in die Oeffentlichkeit hervortrat. Im 26. Lebensjahre erwählte sich More eine Lebensgefährtin in der tugendhaften Tochter eines Edelmanns in Essex, wandte sich sofort wieder den juristischen Studien zu, und wählte sich das Amt eines Anwalts, welches er mit Gewandtheit, Uneigennützigkeit und christlicher Gewissenhaftigkeit verwaltete. Sein Ruf als Advocat bahnte ihm sehr bald den Weg zu dem einträglichen Amte eines Untersheriffs der Stadt London, darauf zu dem eines Friedensrichters. Was More in seiner anstrengenden Amtsthätigkeit frisch und gestärkt erhielt, und seinen Umgang außerordentlich angenehm machte, war seine unvergleichliche heitere Laune, seine natürliche Anlage zu anständigem Witze, und sein Geschick, auch den traurigsten Dingen eine fröhliche Ansicht abzugewinnen, eine Gabe, welche das Glück seines Ehestandes noch erhöhte. Dieses letztere zerriß jedoch die kalte Hand des Todes; seine Gattin starb, und hinterließ ihm drei Töchter und einen Sohn. More verheirathete sich nun mit der Wittwe Alice Middleton. Als Hausvater war More ein Muster; leutselig, nicht Haustyrann, suchte er Jedem seine Verrichtungen angenehm zu machen, seine Kinder ließ er in der Gottesfurcht erziehen, er drang auf häusliche Andacht, welcher er selbst im Kanzleramte noch beiwohnte. Der Tisch ward durch das Vorlesen einiger Stellen der hl. Schrift und durch Besprechen derselben geheiligt. Die Wissenschaften blieben auch in der Periode seiner höchsten Ehrenstellen seine Lieblingsneigung, ja sie wurden seine Erholung, und ließen ihn beim Auslande als Englands „Zierde" erscheinen. Ein anziehendes Bild von More's Persönlichkeit und Charakter entwirft Erasmus in einem Schreiben an Ulrich von Hutten vom 23. Juli 1519 (V. Erasmi opp. III. P. I. p. 472). More's Vorliebe zu geistreichen Scherzen erregte in ihm die Lust zu Epigrammen, deren er schon als Jüngling eine Anzahl in lateinischer Sprache fertigte, eine Sammlung erschien 1518 bei Froben in Basel in 4. Seine Liebe zur vaterländischen Geschichte erzeugte seinen „Eduard V., und Richard III.", zwei der schwierigsten Partien der englischen Geschichte. Der Ruf von More's ausgezeichneter Rechtskenntniß drang bis zum Hofe des jungen Königs Heinrichs VIII. (s. d. A.), welcher damals ein Mäcen der Gelehrten war, und More gerne in seiner Umgebung sah. Allein More, ein Freund der Musen, fühlte in sich gegen das Hofleben eine Abneigung. Doch vermochte Heinrich VIII. so viel über More, daß er 1515 im Interesse des eng-

lischen Handels eine Gesandtschaft in die Niederlande übernahm. Einen Jahresgehalt, welchen der König ihm als Anerkennung der geleisteten Dienste angeboten, hat More, um seine Freiheit in seiner bisherigen Stellung zu bewahren, nicht angenommen. Durch die Vermittlung seines Kanzlers, des Cardinals Wolsey versuchte es der König, More ganz für seine Dienste zu gewinnen. — More's literarischen Ruf anlangend, so hat diesen am meisten sein Werk „Utopia" begründet, eine Frucht der Studien der Alten, und ein Ergebniß seiner spärlich zugemessenen Mußezeit. More schrieb dieses Nirgendsheim nach seiner Rückkehr von der Flandrischen Gesandtschaft; die Arbeit diente ihm, um von seinen lästigen Geschäften als Richter auszuruhen, indem er sich in eine ganz neue Welt versetzte, und von den Menschen, wie sie sind, absehend, sich dieselben dachte, wie sie sein könnten. In der Utopia stellte er daher Institute auf, welche im Widerspruche mit jenen seines Zeitalters stehen sollten, aber das geschah nur aus heiterem Scherze, nicht so, als wenn er auf deren Einführung gedrungen hätte. Nur Wenige verstanden die feine Satyre auf so viel Verderbtes im Staate und in der Kirche. Das Werk bekundet uns More's Glauben an Wunder, sein Hochhalten ascetischer Uebungen, seine hohe Achtung der Priester, der kirchlichen Gebräuche, seine Ansichten über die Bestrafung der Religionsneuerer schon aus politischen Gründen, überhaupt Grundsätze, wie er sie nachmals im Reformationssturme als Vorkämpfer der katholischen Kirche nur noch schärfer betont hat. Nicht bloß More's Gelehrsamkeit, noch mehr seine Rechtlichkeit und Leutseligkeit machten ihn zum Liebling des Volkes in London, das selbst im aufgeregten Zustande noch auf More's Stimme hörte. — Den nächsten Anlaß zum Uebertritte More's aus seinem städtischen Amte in königliche Dienste gab die von ihm meisterhaft geführte Sache eines den Strafgesetzen verfallenen päpstlichen Schiffes; der König, davon unterrichtet, wollte nun seiner Talente nicht länger entbehren. More mußte nachgeben, an den Hof Heinrichs wider Willen sich begeben, leider — war es der tragische Gang zum baldigen Tode für die tugendhafteste Ueberzeugung! In einem Schreiben an den Bischof John Fisher von Rochester, der ihm Glück gewünscht, spricht More seinen Widerwillen gegen das Hofleben aus, und beschreibt es, wie ungeschickt er sich am Hofe benehme, gleichsam wie einer, der des Reitens nicht gewohnt, schlecht im Sattel sitze, wie aber der König, dessen Tugend und Gelehrsamkeit er bewundern müsse, gegen Alle so herablassend und gütig sei, daß jeder sich einbilde, Seine Majestät habe gerade ihn am liebsten; dabei, meint More, geschehe freilich den Hofleuten nicht anders, wie den Londoner alten Weibern, welche, wenn sie vor dem bekannten Muttergottesbilde beim Tower recht brünstig gebetet haben, meinen, die hl. Mutter Maria lächle gnädig auf eine Jegliche herab. Die gute Meinung, welche More von Heinrich VIII. (s. d. A.) hatte, steht ganz im Einklang mit seiner Beliebtheit beim Volke, welche Heinrich während seiner ersten Regierungsjahre genoß. Leider harmonirte mit den geistigen Fähigkeiten Heinrichs die sittliche Bildung seines Herzens nicht, das nur zu frühe vom Gifte der Schmeichelei angenagt wurde: diese erzeugte in ihm bald den steifsten Aberglauben an seine eigene Unfehlbarkeit, nicht mehr allein in der Wissenschaft, sondern auch in der Politik. Die Folge war eine chimärische Vorstellung von einer Alles ohne Ausnahme sich botmäßig machenden königlichen Macht. Die feurigen Begierden des jungen Monarchen vertrugen bald keine Schranken, und erschöpften in unausgesetzten Festlichkeiten den vom Vater überkommenen bedeutenden Staatsschatz. Dabei war Heinrich übrigens als Herrscher immer noch sehr thätig, und behielt die Bedürfnisse des Staates stets im Auge. Ein Hauptfehler des Königs war die Wollust. Diese war es, welche im Bunde mit seiner grenzenlosen Eitelkeit und mit einem überspannten Regentenstolze dem Reiche Verwirrung drohte. Die Wollust war es, welche ihn später bei seiner bekannten Ehescheidungsgeschichte zu einem verblendeten und grausamen Wütherich, empfindungslos gegen das gräßlichste Blutvergießen machte. Ziemlich lange vor dem Eintritte dieser Katastrophe erspähte

More's feines Gefühl hinter den blendenden Eigenschaften des Königs die düstern Schatten seines Herzens und Charakters, und ließ sich von der anscheinenden Ruhe dieses still arbeitenden Vulcans nicht täuschen. Gewiß lag in diesem unbehaglichen Vorgefühle eine der Hauptursachen seiner Abneigung gegen Hofämter. Und doch mußte More so oft in der unmittelbaren Nähe des Königs, und sein gewöhnlicher Reisebegleiter sein. Denn Sir Thomas besaß die vom Könige geschätzte Gabe, aus dem Stegreife zu sprechen, und die Reden Anderer schnell und gewandt zu beantworten, in einem hohen Grade. Als Hofredner erhielt More den Auftrag, fremde Monarchen, wie z. B. König Franz I. von Frankreich und Kaiser Carl V. in feierlicher Rede bei ihrer Ankunft zu begrüßen. Heinrich selbst liebte den Humor und geistreichen Umgang mit Sir Thomas, er unterhielt sich mit demselben nicht nur über profane Wissenschaften, sondern auch über Theologie und politische Gegenstände. Abends mußte More die königliche Familie unterhalten, auch überraschte ihn der König öfter in seiner Wohnung. Aber trotz aller Vertraulichkeit des Königs konnte More doch niemals volles Vertrauen zu ihm fassen, daher ihn auch die königliche Gnade nie stolz machte. Thomas äußerte sich einmal gegen seinen Schwiegersohn Roper, der ihm die Huld des Königs hoch anrechnete: daß er (More) nicht Ursache habe, auf des Königs Gunst stolz zu sein, denn wenn sein Kopf dem Könige ein Schloß in Frankreich gewinnen könne, so würde er unfehlbar herunter müssen! — Thomas stieg von der Würde eines königlichen Rathes zu der eines Ritters, sofort zu der eines Schatzmeisters, kurz darauf zur Würde eines Kanzlers des Herzogthums Lancaster empor. Bei dem eitlen, Glanz liebenden Cardinalminister Wolsey, welcher auf More's Erhebung eifersüchtig hinsah, stand Thomas nicht in besonderer Gunst. — Sir Thomas war thätig bei der Abschließung eines Freundschaftsbündnisses zwischen Frankreich und England im J. 1525, eben so bei dem Vertrage vom 30. April 1527; deßgleichen 1529 bei dem Abschlusse des Friedens von Cambray, welcher zwischen dem Könige von England und Kaiser Carl V. wieder Freundschaft und Friede herstellte. More's Wirksamkeit bei diesem für das ganze Reich so erfreulichen Ereigniß hatte ihm seines Königs besonderes Lob und reichliche Anerkennung erworben. — Aeußerst erbauend war ungeachtet der nothwendigen Zerstreuung, die das Leben eines Staatsmanns mit sich führt, More's häusliches Leben. Jede Zeit, die er den Geschäften immer absparen konnte, verwendete er im Kreise der Seinigen, um Familie und Gesinde in religiösen Gesinnungen zu erhalten, und in der christlichen Weisheit weiter zu führen. Während More selbst die innere Geistessammlung pflegte, vergaß er nicht, dabei auch der Wissenschaft zu leben. In seinem Landhause zu Chelsea hatte er eine besondere Capelle, Bibliothek und Gallerie. Daselbst brachte er wo möglich jeden Freitag in Gebet und frommen Uebungen zu, um durch eine solche Sammlung mit neuem Eifer und Geistesschwunge an seine Geschäfte gehen zu können. Dem Priester am Altare zu dienen, hielt er auch nach Ersteigung der höchsten Ehrenstufen nicht für unehrenhaft. Nicht minder hoch stand sein Wohlthätigkeitssinn. Sein Haus und Tisch standen allen Männern von Bildung bereit, doch bewirthete More nicht oft Vornehme: arme und kranke Familien suchte er sorgsam auf, und spendete immer ein Ansehnliches. Sein gotterfülltes Herz hatte immer für sich und Andere einen Vorrath der köstlichsten Sprüche in Bereitschaft, um zu belehren, zu trösten und zu warnen. So führte er unter andern den Spruch: „Viele erkaufen in diesem Leben die Hölle mit so großer Anstrengung, daß sie mit der Hälfte derselben füglich den Himmel gewinnen könnten." Schon die Fülle inniger Herzensfrömmigkeit und lebendigen Glaubens, welche More's ganzes Wesen einnahm, läßt erwarten, daß er sich nach dem Ausbruche der Glaubensneuerung (der sog. Reformation) des alten katholischen Glaubens mit Wärme, Aufopferung und der edelsten Uneigennützigkeit angenommen habe. Im Grunde war es ja nichts anderes, was ihn auf das Blutgerüst gebracht hat, als seine felsenfeste Anhänglichkeit an den Glauben seiner Väter. Der kirchlichen Um-

wälzung Luthers merkte er die politische Wendung schon an, noch ehe der Bauernkrieg ausgebrochen war; aus dem unsinnigen Niederschmettern der päpstlichen Auctorität, aus dem Einziehen der Kirchengüter, aus der Ueberwälzung der geistlichen Gewalt an die weltliche Macht prophezeite er die traurigsten, die bestehende Ordnung der Dinge in Teutschland umkehrenden Folgen; was Wunder, daß er die Religionsneuerer zugleich als Feinde der weltlichen Regierung betrachtet und als Empörer bestraft wissen wollte. Was übrigens More als Großkanzler gegen die Neuerer gethan, das geschah im Namen des Gesetzes und von Amtswegen. Daß ihm sein Einschreiten von den Anhängern des neuen Glaubens als Grausamkeit werde aufgerechnet werden, ließ sich zum voraus erwarten. Und doch ist nach dem Zeugnisse des Erasmus (Brief des letztern an Faber), so lange More Kanzler gewesen, um der neuen Grundsätze willen Niemand mit dem Tode bestraft worden, während in Teutschland, Belgien und Frankreich zahlreiche Hinrichtungen statt fanden. Daß More in seinen polemischen Schriften als Vertheidiger der alten Kirche scharfe Ausdrücke wider die Gegner gebrauchte, war theils Nothwehr, theils Geschmack seines Zeitalters. Außer John Fisher (s. d. A.) galt Niemand weder beim Volke noch bei der Geistlichkeit als ein so gewandter Polemiker als Sir Thomas. Als solcher bewährte er sich gegen Luther, dessen rücksichtslosen Angriffen auf König Heinrich er mit einer geharnischten Gegenschrift (als Gulielm. Rosseus) entgegentrat. Im J. 1529 setzte er der lutherischen Lehre sein „Gespräch über Bilder- und Reliquienverehrung, Anrufung der Heiligen ꝛc." entgegen. — Immer näher rückte nun das erschütternde Ereigniß für die Kirche in England, die Ehescheidungsgeschichte Heinrichs VIII. Seitdem Heinrich nach Wolsey's Sturz seinen More zum Kanzler von England erhoben — es geschah am 25. Oct. 1529 — konnte dieser den Folgen der schlimmen Wendung, in welche die verbrecherische Leidenschaft zu Anna Boleyn seinen königlichen Herrn verstrickt hatte, auf keine Art mehr sich entwinden. Da Heinrich (s. d. A.) die päpstliche Scheidung von seiner rechtmäßigen Gemahlin Catharina trotz aller Ränke nicht erhalten konnte: so griff er zum letzten Mittel, zur Lossagung von Rom; jeder Unterthan mußte unter Gefahr für seinen Kopf betheuern, daß der König von England auch der Inhaber aller geistlichen Gewalt, daß er das Oberhaupt der englischen Kirche sei. Die Weigerung des Suprematseides (s. d. A.) ward als Hochverrath behandelt. Schreckliche Aussicht für More, den treuesten Sohn der katholischen Kirche! More suchte zwar jeder Theilnahme an dieser gefährlichen Frage ferne zu bleiben; einer Erklärung, welche einmal der König auf seine die Nichtigkeit der bisherigen Ehe erweisen sollende Abhandlung von More verlangte, suchte dieser durch den Vorwand allzu geringer theologischer Kenntnisse auszuweichen. Rom suchte die Sache in die Länge zu ziehen, in der Hoffnung, Heinrich am Ende doch von dieser seiner „großen Angelegenheit" abbringen zu können. Jedoch vergebens. Wiederholt wandte sich Heinrich mit Anfragen an More. Nach längerem Zaudern verwies More den König auf die verneinenden Aussprüche der Kirchenväter, der bewährtesten Ausleger der betreffenden Schriftstellen. So wenig ungnädig Heinrich wegen der erhaltenen Antwort zu sein schien: so wurde doch More stets besorgter für die Sache des katholischen Glaubens in England, denn er kannte die Leidenschaft, aber auch die furchtbare Energie des Königs. Abermals versuchte es dieser, die Stimme eines Mannes, wie Sir Thomas, für sich zu gewinnen, der auch im Auslande allgemein geachtet war. Allein die zutraulichste Herablassung, womit Heinrich seinen Kanzler zu fesseln suchte, das schmeichelhafteste Lob, welches Heinrich den diplomatischen Leistungen des von Cambray zurückgekehrten More spendete, konnte diesen nicht umstimmen. Offenbar hatte Heinrich auch die Uebertragung des Großkanzleramtes als eine Lockspeise für More beabsichtigt. More traute seiner eigenen Einsicht nicht; er hielt Conferenzen mit Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts, allein durch diese fühlte er sich nur noch mehr in seiner Ueberzeugung bestärkt: er erklärte

nun dem Könige kniefällig, daß seinem Herzen nichts so schwer falle, als der Gedanke, nicht im Stande zu sein, in dieser Angelegenheit mit unverletztem Gewissen einen Ausweg zu finden, wodurch er etwas zur Zufriedenheit Seiner Majestät beitragen könne. Der König antwortete auch dießmal scheinbar gnädig mit dem Zusatze, daß er More's Gewissen nicht mehr beunruhigen wolle; er hielt aber hierin schlecht Wort. Thomas Cromwell war es, der durch Hinweisung auf das Beispiel der teutschen Fürsten Heinrichs letzte Bedenken beschwichtigte, und dessen Abfall von Rom vollendete. Die Vermählung mit Anna erfolgte im Januar 1533: der Suprematseid tilgte vollends die päpstliche Auctorität in England. Das Verbleiben im Kanzleramte mußte More in schroffen Widerspruch mit seiner religiösen Ueberzeugung bringen, sein Entschluß war reif, diese jetzt für sein Seelenheil gefährliche Würde niederzulegen, obwohl auch die Niederlegung ihre bedeutenden Schwierigkeiten hatte. Am 16. Mai 1532 legte Sir Thomas das große Siegel in die Hände seines Königs. Heinrich sah More's Abdication als eine Art von Mißbilligung der Schritte des Hofes an. Um dem üblen Eindrucke, welchen More's Schritt beim In- und Auslande machen konnte, wirksam zu begegnen, so mußte dieser Schritt als Vermessenheit erscheinen und sollte exemplarisch bestraft werden. Während Heinrich mit diesem Gedanken sich trug, verfehlte er in kluger Verstellung nicht, den aus seinen Diensten geschiedenen Thomas mit den höchsten Lobsprüchen zu überhäufen. Aus Scheu vor der öffentlichen Meinung hielt Heinrich zur Zeit noch mit Gewaltmaßregeln gegen den im Familienkreise ruhig dahinlebenden More zurück. Die stets wachsende Leidenschaft tilgte in Heinrich mehr und mehr das Gefühl der Menschlichkeit, und machte ihn zum bluttriefenden Tyrannen. Alle, die seinem Willen sich nicht blindlings fügten, sollten zermalmt werden; das hieß Heinrich zeitgemäße Strenge gegen Widerspänstige! Noch einmal versuchte der Despot den Weg der Güte an More, dann aber folgten Einschüchterungen und Drohungen — bis hinan zu den Schrecken des Todes, dem Heinrich bereits blutige Opfer hatte bringen lassen. Daß More von nun an über die Angelegenheit des Königs unbedingtes Stillschweigen beobachtete, und kein Wort mehr über die Unauflösbarkeit der ersten Ehe fallen ließ, half nichts; es genügte, daß er sich früher gegen Heinrich's Wünsche ausgesprochen. More ahnte den über sein Haupt herannahenden Sturm, und traf seine Vorkehrungen, um als Christ den schweren Kampf bestehen zu können. In den Uebungen der Andacht suchte More Trost und Stärke zum Ausharren; er suchte auch seine Familie auf das bevorstehende vorzubereiten, und sprach jetzt öfter als sonst von den Freuden des Himmels und den Qualen der Hölle u. s. w. Der Haß Annens gegen More, der unabänderlich zu einer Billigung ihrer Ehe nicht zu bringen war, sann auf Mittel zu seinem Verderben. Zuerst griff man zu einer sich selber widerlegenden Anklage gegen ihn, zur Anklage wegen Bestechung. Einen andern Vorwand zur Beschuldigung bot eine schwärmerische Visionärin, die sog. hl. Magd von Kent, nachher Nonne (s. d. Art. Barthon); diese hatte dem Könige im Falle der Scheidung den nahen Tod prophezeit. Heinrich ließ sie verurtheilen, und — selbst die von ihr Getäuschten und die Verbreiter ihrer Offenbarungen hinrichten. Diejenigen, welche um ihre dem Könige nachtheilige Prophezeiung gewußt, und sie nicht angezeigt, wurden der Verhehlung des Verraths angeklagt. Unter diesen war Thomas More, während doch sein Briefwechsel mit dieser Nonne ganz unschuldiger Natur war, indem er dieselbe vor allen Aeußerungen in politischen Dingen warnte. Das ganze Verfahren gegen More war nichts als ein schlecht verdeckter Vorwand, und zugleich ein letzter Versuch des Königs, ihm die Billigung der Scheidung abzudringen. Der neue Lordkanzler und Cromwell mußten More mit Drohungen bestürmen, welche aber dieser als Schreckbilder für Kinder erklärte. Als More erfuhr, daß er aus der Parlamentsbill gestrichen sei, sagte er zu seiner ihm dieses meldenden Tochter: „Bei meiner Treu, Gretchen, aufgeschoben ist nicht aufgehoben." Heinrich ließ durch das Parlament, das er bereits zu

einem Haufen verworfener Sklaven herabgewürdigt, die Rechtmäßigkeit der Ehe mit Annen und der von ihr zu hoffenden Kinder aussprechen, und zu diesem Ende 1534 die Successionsacte abfassen, welche unter Strafe des Hochverraths von sämmtlichen Unterthanen des Reichs beschworen werden sollte. Die ganze Geistlichkeit Londons, von den Laien aber Niemand als More — erhielt den Befehl, die Successionsacte zu beschwören. Vor dem Gange zu den Commissarien zu Lambeth beichtete More, hörte die hl. Messe und empfing die hl. Communion, wie er es vor jedem wichtigen Geschäfte zu thun pflegte, verließ dann in sich gekehrt — im Vorgefühle seines nahenden Schicksals — sein Chelsea, das er nie wieder sehen sollte. More glaubte seinem Gewissen zuwider zu handeln, wenn er die ganze Acte beschwöre, indem er dadurch die Nullität von Heinrichs erster Ehe beschwöre. Cromwell befahl aber im Sinne seines Herrn unbedingte Unterwerfung, und unbedingten Eid. Die Eidesverweigerung ward als Verhehlung des Verrathes angesehen, und mit ewigem Kerker bestraft; Sir Thomas wurde in den Tower gebracht, er der treueste Unterthan seines Königs, welcher sich über More einst mit Stolz geäußert hat, kein Fürst könne sich eines solchen Unterthanen rühmen. Das Gefängniß fand an More einen wahrhaft christlichen Dulder; seine Beschäftigung war Gebet, Lesen und das Verfassen mehrerer Schriften; darunter gehört der kleine Tractat: „Um des Glaubens willen den Tod nicht zu scheuen.“ Seine „Erklärung der Leidensgeschichte unseres Heilandes“ geschrieben im Tower 1535, konnte er nur bis zur Stelle führen: „Und sie legten Hand an Jesum.“ Noch im Kerker sollte More für die Angelegenheit des Königs gewonnen werden; dazu benutzte man seine Tochter Margaretha, des Vaters Liebling; man gestattete ihr den Zutritt in den Kerker ihres Vaters, weil man hoffte, sie werde ihn zur Unterwürfigkeit bewegen. Sie bestürmte allerdings aufs Dringlichste das Vaterherz; allein More war nicht zu vermögen, etwas wider sein Gewissen zu thun, und äußerte sich einmal, mit Freuden sehe er dem Todesurtheile entgegen, das er sich selbst gefällt habe, seitdem er den Kerker betreten. Als ihn auch seine Frau zum Nachgeben zu bereden bemüht war, und ihm Vorwürfe darüber machte, wie er über eine Sache, zu welcher alle Bischöfe und die gelehrtesten Leute des Reichs ihre Zustimmung gegeben, sein ganzes Lebensglück verscherzen könne: so fragte sie More: „wie lange, glaubst du wohl, daß ich noch leben werde?“ „Wenigstens noch einige zwanzig Jahre“, erwiederte sie. „Wahrhaftig!“ versetzte er, „hättest du einige tausend Jahre gesagt, so wäre das noch etwas gewesen, und doch muß derjenige ein schlechter Kaufmann genannt werden, der Gefahr läuft, wegen tausend Jahre die ganze Ewigkeit zu verlieren.“ Ueber ein Jahr saß More im Kerker, als der König eine Commission, an deren Spitze Cromwell, zu ihm entsandte, um ihn um seine Meinung über des Königs kirchlichen Supremat, welchen Heinrich im Parlamente 1534 zum Gesetz hatte erheben lassen, zu befragen. Aber More lehnte das Zumuthen ab, und bemerkte, er werde sich weder in weltliche noch in geistliche Dinge mehr mischen. Heinrich, dessen Supremat besonders von Mönchen, insbesondere von mehreren Carthäuserprioren, Widerspruch erfuhr, ließ drei Prioren dieses Ordens hinrichten, und die Einrichtung treffen, daß More dieselben von seinem Fenster aus zur Hinrichtung führen sehen konnte (s. d. A. Hochkirche S. 226). Allein das Mittel half nichts, hatte ja zuvor schon More erklärt: daß sein armer Leib zu des Königs Befehlen stehe. Am 3. Juni 1535 verfügte sich abermals eine Commission zu More ins Gefängniß (darunter der Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer (s. d. A.) und der unvermeidliche Thomas Cromwell), mit dem Befehle des Königs, daß More in Betreff des Supremats eine bestimmte Antwort zu geben, entweder Heinrich VIII. als rechtmäßiges Haupt der englischen Kirche zu erkennen, oder seine Bosheit gegen seinen Oberherrn einzugestehen habe. More bedauerte in der Sache keine andere Antwort geben zu können, als die bereits gegebene, und betheuerte aufs Neue seine Liebe und Ehrfurcht gegen den König.

Bald ward More aufs Engste verwahrt, und ihm die Bücher und Schreibmaterialen genommen, weßhalb More sich genöthigt sah, fortan die Briefe an die Seinigen mit Kohle auf zusammengelesene Papierstückchen zu schreiben. Man legte ihm fälschlich zur Last, die Aeußerung gethan zu haben: das Parlament könne den König nicht zum **Kirchenoberhaupte** machen. Darauf machte man ihm den Proceß auf **Hochverrath**. Durch die volkreichsten Straßen der Stadt ward More am 1. Juli 1535 vor die Schranken desselben Gerichts geführt, bei welchem er einst den Vorsitz geführt hatte. Die Anklage legte ihm zur Last, den Supremat des Königs verworfen zu haben, wie aus seinem Gespräche mit Richard **Rich** hervorgehe. Mit großer Fassung vertheidigte sich More Punct für Punct, insbesondere gegen die Anklage, als habe er in Briefen an den Bischof **Fisher** diesen zur Uebertretung des fraglichen Statuts ermuntert; und stellte das Unwahre der Aussage des Richard **Rich** gegen ihn ans Licht; dessenungeachtet kehrten die Geschwornen schon nach einer Viertelstunde zurück, und sprachen ihn „Schuldig!" und doch reichte diese kurze Zeit nicht hin, die Anklage nur zu lesen. Man kündigte dem verurtheilten More an, der König habe die Gnade gehabt, die furchtbare Strafe des Viertheilens, wozu er verdammt war, dahin abzuändern, daß er nur enthauptet würde; da sprach er: „Gott behüte einen jeden meiner Freunde vor einer solchen Gnade!" Als er aus der Gerichtshalle trat, warf sich ihm sein Sohn John zu Füßen, und bat um den väterlichen Segen. Beim **Tower-Quay** erwartete ihn seine Lieblingstochter Margaretha, drängte sich eilig durch die Menge und die bewaffneten Truppen, und umarmte und küßte ihren Vater unter einem Strome von Thränen. An diese schrieb er am vierten Tage nach seiner Verurtheilung seinen letzten Brief mit Kohle; darin dankt er seiner lieben Tochter für ihre große Pietät, trifft mehrere Bestimmungen, ertheilt allen seinen Angehörigen den Segen, und schreibt unter andern: „Lebe wohl, mein theures Kind, und bete für mich, wie ich es für dich thue, so wie für alle Freunde, auf daß wir einander fröhlich im Himmel wiedersehen." Die wenige noch übrige Zeit seines Erdenlebens verwandte More für eine würdige Vorbereitung für das andere bessere Leben. Als sein Freund Thom. **Pope** am 6. Julius 1535 ihm den Befehl des Königs überbrachte, daß er noch an diesem Tage hingerichtet werden sollte, dankte er ihm herzlich für diese ihm angenehme Nachricht, war sehr froh, von ihm zu hören, daß Seine Majestät erlaubt hätten, daß seine Frau und Kinder seinem Begräbnisse beiwohnen dürften, und tröstete diesen seinen Freund, als er unter heftigen Thränen von ihm Abschied nahm. Gottergeben und gefaßt ging er den letzten Gang, band sich selbst das Tuch um die Augen und nachdem er den Psalm Miserere gebetet, legte er das Haupt auf den Block. Ein Streich des Mordbeiles vereinigte More mit seinem Schöpfer. Der Erde hinterließ er das Beispiel heldenmüthiger Tugend und der Martyrerstandhaftigkeit, und den Beweis, wie der katholische Glaube nicht bloß das Leben heilig und heiter macht, sondern auch dem Tode seine Schrecken nimmt. Kurze Zeit vor More war sein Glaubens- und Leidensgefährte, der ehrwürdige Bischof **Fisher** von Rochester (s. d. A.), grausam hingerichtet, und sein nackter Leichnam zur Schau ausgestellt worden (s. den Art. **Großbritannien**). Vgl. die treffl. Schrift von Dr. Georg Thomas **Rudhart**: „Thomas Morus, aus den Quellen bearbeitet." Nürnburg bei Campe 1829. — **Lingard**, Gesch. Englands, 6. Bd. Des Erasmus Correspondenz: Erasmi opp. (cura J. Clerici) Lugd. Batav. T. III. P. I et II. — **Stapletons** Vita Mori etc. [Dür.]

Thomas von Villanova, Erzbischof von Valencia, Heiliger des Eremiten-Ordens des hl. Augustinus und berühmter Gottesgelehrter, erblickte das Licht der Welt im J. 1488 zu Fuenlan in Castilien. Seine Erziehung erhielt er zu Villanova, wo sein Vater **Alphons Garzias** geboren war, und woher der Heilige seinen Beinamen führte. Seine Eltern zeichneten sich durch Frömmigkeit des Lebens, besonders durch die eifrigste Uebung der christlichen Barmherzigkeit gegen die Armen aus, indem sie Alles, was über den Lebensbedarf sie besaßen, alljährlich zu

Almosen verwandten. Dieser Charakterzug prägte sich wie ein elterliches Erbstück sehr frühe in dem jungen Thomas aus. Mit Erlaubniß seiner Eltern, des genannten Alphons und seiner Mutter Lucia Martines, theilte der liebevolle Knabe, was immer an Speisen und Kleidungsstücken vorräthig war, an Arme und Entblößte aus. Seinen ungemeinen Mildthätigkeitssinn erhöhten und verklärten viele andere Tugenden, besonders Unschuld und Aufrichtigkeit, Liebe zur Andacht und zum Gebete, namentlich seine große Liebe zur seligsten Jungfrau, weßhalb man ihn auch das „Kind Mariä" nannte. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht, daß die denkwürdigsten Tage seines Lebens auf ein Fest Mariä fielen, als: die Aufnahme in den Orden auf Mariä Namensfest, seine Bischofswahl auf Mariä Himmelfahrtstag, sein Tod auf das Geburtsfest Mariä. Neben den Uebungen der Frömmigkeit waren seine ersten Lebensjahre der Erlernung aller heilsamen Kenntnisse gewidmet. Sein erstes Studium geschah im elterlichen Hause; die höheren Studien betrieb Thomas zu Alcala, wo er durch seine Fortschritte sich so sehr hervorthat, daß man nicht wußte, ob man mehr die Wissenschaft oder die Frömmigkeit an ihm bewundern sollte. Nach erhaltenem Doctorate versah er eine Zeit lang das Amt eines Lehrers mit allgemeinem Beifall. Sodann ward er nach Salamanca auf den Lehrstuhl berufen. Während der zwei Jahre, wo er hier Moralphilosophie lehrte, ward in seinem Herzen ein Sehnen nach einer Lage wach, die ihm sein gegenwärtiger Beruf nicht gewähren konnte. Die Einfalt seiner Seele fürchtete Gefahr von der Welt und dem Leben in ihr, und verlangte nach heiliger Abgeschiedenheit. Der Entschluß war gefaßt, Thomas trat im 30. Lebensjahre in den Orden der Einsiedler des hl. Augustinus. Nicht wie ein Neuling des Ordens, nein — wie ein lange geübtes Mitglied unterzog er sich allen Strengheiten und Selbstverläugnungen; überall leuchtete der abgetödtete Klostermann, nichts vom früheren Professor, heraus; so ganz Unschuld, so ganz Demuth war der neue Ordensmann Thomas. Am hl. Christtage 1520, wo er seine erste hl. Messe feierte, durchglühte ihn das Feuer der Andacht dermaßen, daß sich dasselbe auch äußerlich kund gab durch häufige Thränen und durch ein verklärtes Antlitz: so tief griff in seine Seele der Gedanke, daß der ewige Sohn Gottes so sehr sich verdemüthigt, in Kindsgestalt auf Erden zu erscheinen. Solche Gnade widerfuhr dem Heiligen noch bei verschiedenen andern Gelegenheiten und während seiner Predigten. Die theologische Wissenschaft unseres Heiligen war nicht bloß das Werk geistiger Anstrengung und des Forschens, sie war vorzugsweise die Frucht der thätigen Liebe Christi, der Buße, der Demuth, Armuth und Barmherzigkeit. Daher kam es auch, daß er nicht bloß selbst die Süssigkeit des Herrn in sich verspürte, sondern auch die Seelen Anderer durch seine Predigten mit dem Thau der hl. Tröstung durchdrang. Man legte verschiedene Aemter auf seine Schultern; er war Prior zu Salamanca, zu Burgos, zu Valladolid, zwei Mal Provincial in Andalusien und zuletzt in Castilien. Immer und überall drang Thomas auf die Festhaltung der Ordensregel, auf das Studium der hl. Schrift und sonst auf angemessene Beschäftigung der Ordensbrüder. Diesen legte er zu Salamanca die hl. Schrift aus; da ereignete es sich, daß Alles sein Schüler werden wollte. Das Predigtamt, welches die Obern ihm übertragen hatten, ward für ihn der Born himmlischer Freude, für viele Tausende die Quelle ihrer Bekehrung und ihrer Rettung aus Nacht und Verzweiflung; denn seine Predigten waren Flammen des hl. Geistes und entzündeten die Herzen mit dem Feuer göttlicher Liebe. Er galt als ein Kirchenvater auf der Kanzel und man nannte ihn den Apostel Spaniens. Eine wundersame Kraft übte sein Wort auf das menschliche Herz, selbst wenn dieses alle andern Vorstellungen von sich abgewiesen hatte. Kaiser Carl V. hatte einige Rebellen zum Tode verurtheilt; die Fürsprache der Großen des Reichs, auch mehrerer Bischöfe für die Unglücklichen war vergeblich. Da erscheint Thomas vor dem Kaiser, bittet um Gnade für dieselben und sie wird gewährt. Der Kaiser äußerte sich nachher also darüber: „Ich weiß nicht, wie mir war, ich konnte dem Heiligen

nicht widerstehen, den Heiligen muß man ihre Bitten erhören." So brachte er auch eine vornehme Frau zu Burgos von dem Vorsatze der Blutrache ab, welche sie dem Mörder ihres Sohnes geschworen hatte. Kaiser Carl ernannte ihn zu seinem Hofprediger und besuchte sammt dem Hofstaate fleißig seine Predigten. Zugleich gebrauchte er ihn in vielen Dingen als seinen Rathgeber. Man nahm an Thomas eine den Heiligen eigene Gottesgabe wahr, die Gabe, in die Herzen der Menschen zu blicken und die Geister zu unterscheiden, ob ihre Absichten recht oder schlecht seien. Auch die Gabe der Prophezeiung war ihm eigen. Es war das große Vertrauen des Kaisers zu ihm, das seiner Demuth eine unvorhergesehene Prüfung bereitete. Der Kaiser ernannte ihn für das erledigte Erzbisthum von Granada und berief ihn deßhalb nach Toledo. Thomas gehorchte, allein nur in der Absicht, um den Kaiser durch Gegenvorstellungen von seiner Entscheidung abzubringen, was ihm auch gelang. Als darauf das Erzbisthum Valencia erledigt ward, wollte der Kaiser nicht noch einmal den vergeblichen Versuch machen, dem demüthigen Thomas diese Würde anzutragen, sondern dachte dieselbe einem andern Ordensgeistlichen zu. Allein der Geheimschreiber des Kaisers trug wie von höherer Hand geleitet des Thomas Namen in das Ernennungsdecret ein. Als sich die Verwechslung herausstellte und der Schreiber den Namen ändern wollte, verwehrte ihm dieses der Kaiser und sprach: „Ich erkenne darin einen Wink der Vorsehung, und was diese will, soll geschehen!" Der Kaiser schickte an Thomas, der damals Prior zu Valladolid war, das Ernennungsdecret, welches Thomas auch dießmal von sich abzulenken sich alle Mühe gab. Allein dießmal mußte er dem Befehle seiner Ordensobern Gehorsam leisten. Vom Erzbischofe von Toledo im J. 1544 zum Bischofe geweiht, verfügte sich Thomas in Begleitung einiger Ordensmänner zu Fuß und insgeheim nach Valencia, um von seinem Bisthum Besitz zu nehmen. Sein Absteigquartier nahm Thomas, noch in einen abgetragenen Ordenshabit gekleidet, bei den Augustinern dieser Stadt, und brachte daselbst einige Tage in Geistesübungen zu, um würdig den schweren Beruf anzutreten. Nach Beendigung der Inthronisationsceremonien begab sich Thomas von der Domkirche in die öffentlichen Gefängnisse, und versprach den Gefangenen die möglichste Erleichterung ihrer traurigen Lage. Er erfüllte sein Versprechen unter anderm dadurch, daß er den Gefängnissen mehr Licht und Reinlichkeit verschaffte. Bei der Zurückkunft in den bischöflichen Palast machte ihm das Domcapitel, von seiner Mittellosigkeit überzeugt, ein Geschenk von 4000 Ducaten. Dieses Geschenk nahm Thomas dankbar an, aber zum Besten des Spitals, das dessen sehr bedürftig war für die große Anzahl von Armen und Kranken, und überdieß ausgebessert werden mußte, weil es durch Feuer Schaden gelitten hatte. Die in den Klostermauern geübte Demuth und Einfachheit der Lebensweise nahm Thomas auch auf den Bischofsstuhl mit hinüber, gerade wie seine Liebe und Mildthätigkeit gegen die leidenden Mitmenschen. Er behielt selbst das Ordenskleid bei, und beobachtete sonst in allen Entsagungen die Ordensvorschriften. Mager war sein Tisch, ärmlich sein Hausgeräthe, ein Strohsack sein Bett. Dagegen fanden seine Gäste bei ihm sowohl eine freundliche als reichliche Verpflegung. Sein Einkommen war ganz und gar das Gut der Armen; täglich kamen deren mehrere hunderte vor seinen Palast, ein jeder erhielt Suppe, Brod, etwas Wein und einen Pfenning. Einmal schenkte er einem Frost leidenden Bettler seinen Mantel. Er wollte nicht, daß man bei den Armen lange nach diesen oder jenen Umständen und Beweisen ihrer Würdigkeit forschen solle. Doch nahm er vorzüglich Bedacht auf die Hausarmen, auf arme Kinder und Handwerker, um bei diesen der gänzlichen Verarmung vorzubeugen, jenen aber die Beschämung zu ersparen. Insbesondere nahm er sich mit Vorliebe der Findelkinder an, er belohnte diejenigen, welche sie ihm beibrachten, wie auch ihre Pflegemütter. Als guter Seelenhirte verschaffte er sich die Kenntniß seiner Herde, er besuchte die einzelnen Kirchen seiner Diöcese, und predigte überall mit erstaunlicher Salbung und Wirkung. Nachdem er seinen Sprengel bereist hatte, veranstaltete

er ein Provincialconcilium, wobei er sich besonders die Reform des Clerus zur Aufgabe gesetzt hatte. Sehr gerne hätte man den hl. Erzbischof von Valencia auch in Trient auf dem dortigen Concilium gehabt, allein seine leidende Gesundheit hinderte ihn, persönlich Theil zu nehmen; dagegen schrieben die übrigen spanischen Bischöfe seiner Fürbitte ihre Rettung aus dem Meeressturm zu, als sie auf das Concilium reisten. Seinen Seeleneifer begleiteten stets zwei mächtige Streitkräfte, die er beizuziehen pflegte; wenn das Seelenheil der Untergebenen Mahnungen oder Strafen nöthig machte; diese Kräfte waren inständiges Beten für die Verirrten, und allerlei Arten von Bußübungen, welche der Heilige freiwillig statt des Strafbaren übernahm. Auf diese Weise erweichte er unter andern das Herz eines ganz ausgearteten Priesters seiner Diöcese, an dem alle bisherigen Besserungsmittel fehlgeschlagen hatten. Dem geringsten seiner Schäflein wollte Thomas allzeit zugängig sein; er verwies es daher seiner Dienerschaft, als er wahrnahm, daß diese öfter Leute, die ihn sprechen wollten, warten ließ, um den Heiligen in seinen Andachtsübungen nicht zu unterbrechen. Er bemerkte den Dienern, daß er, seitdem er Bischof sei, aufgehört habe, sein eigener Herr zu sein, und bloß der Diener seiner Herde geworden sei. Trotz dieses erstaunlichen Seeleneifers, trotz aller Liebesgluth eines guten Hirten befiel den Heiligen, besonders in den späteren Jahren, eine häufige Angst um sein eigenes Seelenheil; er wünschte wenigstens seine letzten Lebenstage in der Abgeschiedenheit einer Klosterzelle beschließen zu können, um für seine Seele zu sorgen, und ohne Verantwortung für Andere leben zu können. Dieser Wunsch ward ihm nicht erfüllt. Zuletzt wendet sich Thomas zu dem obersten Hirten der Seelen Jesus Christus mit der heißen Bitte, Er möge ihn durch den Tod des Hirtenamtes entheben. Da erhielt er die trostreiche Zusicherung: der Herr werde ihn am Geburtstage seiner Mutter zu sich aufnehmen. Das geschah, nachdem ihn am Feste des hl. Augustinus ein Halsübel befallen, und er sich mit größter Erbauung mit den hl. Sterbsacramenten hatte versehen lassen. Einige Tage vor seinem Tode ließ Thomas durch seinen Schaffner seine ganze Baarschaft bis auf den letzten Heller unter die Armen austheilen. Dasselbe ließ er mit seinem Hausrath thun, selbst das Bett, auf welchem er krank lag, schenkte der Heilige einem Gefangenwärter mit der Bitte, ihm dasselbe noch bis zu seinem Tode zu leihen. Hierauf blickte er zu Jesus Christus auf, und dankte Ihm, daß er nichts besitzend aus dieser Welt scheiden könne. Kurz vor seinem Hinscheiden ließ er die hl. Messe in seiner Gegenwart halten; dabei betete er den Psalm: Herr! auf dich habe ich vertraut, laß mich nicht zu Schanden werden. Bei der hl. Communion des Priesters verschied er am Festtage der Geburt Mariens 1555, gegen 68 Jahre alt, im eilften Jahre seiner bischöflichen Amtsführung. Groß war die Trauer um den hl. Bischof in der Stadt, Tausende von Armen waren bei dem Trauerzuge, und schon bei diesem geschah, daß Gott seinen Diener durch ein Wunder verherrlichte. Ein Knabe fiel von der Höhe eines Hauses herab, seine Mutter empfahl ihn der Fürbitte des Heiligen, und — ohne allen Schaden stellte sich der Knabe in den Leichenzug ein. Noch durch andere Zeichen gab Gott seinem treuen Diener Zeugniß: so füllte sich eine Scheune, aus der man sämmtlichen Getreidevorrath an die Armen vertheilt hatte, auf Bitten des Heiligen plötzlich wieder mit neuem Getreide. Durch diese und andere Wunder bestimmt, sprach ihn Papst Paul V. selig und Papst Alexander VII. heilig. Sein Gedächtnißtag ward der 18. September. Man hat vom hl. Thomas von Villanova als schriftlichen Nachlaß eine Anzahl salbungsvoller Predigten (sermones), und einen Commentar über das hohe Lied, erschienen zu Alcala 1581 und zu Augsburg 1757 in Fol. S. das Leben des Heiligen, beschrieben von seinem Ordensbruder P. Cl. Maimburg, Paris 1666 in 12. Vergl. „Leben und Thaten der Heiligen", Luzern 1826. [Dür.]

Thomaschristen, s. Indien, Nestorianer und Thomas, Apostel.

Thomasius, Christian, ein sehr berühmter protestantischer Gelehrter,

besonders Philosoph und Jurist, wurde am 1. Januar 1655 zu Leipzig geboren und war der Sohn eines dortigen nicht unberühmten Professors der Philosophie, Jacob Thomasius. Er studirte Philosophie und Jurisprudenz und trat frühzeitig, von 1680 an, in diesen beiden Wissenschaften mit großem Beifalle als Docent auf. Mit richtigem Tacte erkannte er die Mängel der herrschenden vielfach geschmacklosen Methode der Wissenschaft, und fing an, in eleganterer Weise, namentlich auch in teutscher Sprache Vorlesungen zu halten und Bücher zu schreiben; aber seine Oppositionslust riß ihn nicht nur zu persönlicher Beleidigung Anderer, sondern auch zu Angriffen auf das Heilige hin. So behauptete er z. B. in seiner Schrift über die Polygamie, daß diese weder durch das Naturrecht, noch durch die natürliche Billigkeit, noch durch die gesunde Vernunft verboten sei, in seiner Anleitung zur göttlichen Rechtsgelehrsamkeit aber verwarf er, wie Pufendorf, die innere Sittlichkeit der Handlungen, lehrte, daß alle Handlungen ihrer Natur nach sittlich gleichgiltig, daß der Selbstmord und fleischliche Ausschweifungen durch das Naturrecht nicht verboten seien u. dgl. In Folge der hiedurch veranlaßten Streitigkeiten mußte er im J. 1690 die Universität Leipzig verlassen, wurde aber vier Jahre später von dem Churfürsten von Brandenburg zum Professor der Jurisprudenz an der eben im J. 1694 errichteten Universität Halle und zum churfürstlichen Rathe ernannt, bald darauf, nachdem der Churfürst die Königswürde angenommen, zum königlich preußischen geheimen Rathe und zum Director der Academie befördert. Diese Würde und Aemter behielt er bis zu seinem Tode am 13. Sept. 1728. Schon in Leipzig hatte er sich der dort verfolgten Pietisten, namentlich des nachmals so berühmt gewordenen Hermann August Francke (s. d. A.) angenommen und traf mit diesem und andern Anhängern Speners wieder auf der Universität Halle zusammen, welche damals der Hort und die Burg des Pietismus war. Durch solchen Verkehr erhielt Thomasius selbst in seinen späteren Jahren eine gewisse mystische Richtung und trug namentlich in seinem Versuche über das Wesen des Geistes allerlei seltsame Hypothesen vor. Viel verdienter machte er sich durch seine kräftige Bekämpfung der Hexenprocesse und der Folter (vgl. d. A. Hexenprocesse), auch durch seine in jener Zeit so seltene Toleranz gegen andere Confessionen, gegen Katholiken und Reformirte (in seinem Gutachten über die Conversion der Prinzessin Elisabeth von Braunschweig), und durch eine Reihe von neuen Aufklärungen im Fache des bürgerlichen und kirchlichen Rechtes. In letzterer Beziehung hat jedoch sein Haß gegen die Theologen ihn zur Bekämpfung aller kirchlichen Freiheit und Selbstständigkeit und namentlich zur Aufstellung des berufenen Territorialsystems (s. d. A.) verleitet, dessen Erfinder er ist. Vgl. Luden, Christ. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, Berlin 1805 und Schröckh, Kirchengesch. der neuern Zeit, Bd. VI. S. 65. 149. Bd. VII. S. 83. 541. [Hefele.]

Thomassin, Ludwig, stammte aus einem alten adeligen Geschlechte Frankreichs und wurde am 28. August 1619 zu Aix in der Provence geboren, wo sein Vater, Joseph Thomassin, Generaladvocat war. Mit reichem Talente und ungemeiner Liebe zum Studieren ausgerüstet trat er schon mit 14 Jahren in die Gesellschaft des französischen, von Cardinal Berülle (s. d. A.) gestifteten Oratoriums, und lehrte nach vollendeten Studien zuerst in Lyon die Philosophie, später zu Saumur die Theologie, wobei er sich von allen scholastischen Spitzfindigkeiten abwendend nur an die hl. Schrift, die Kirchenväter und Concilien hielt, und so eine biblisch-patristische Methode verfolgte. Der große Ruhm, mit dem er seinem Lehramte vorstand, bewog seine Obern, ihn im J. 1654 nach Paris als Professor am Seminar St. Magloire zu rufen, und er hielt in dieser Stellung bis zum Jahre 1668 Vorlesungen über Kirchengeschichte, Concilien und Kirchenväter. Während dieser Zeit gab er zwei Werke heraus: 1) über die Gnade und 2) über das Ansehen des Papstes und der Kirchenversammlungen. Auf den dringenden Wunsch vieler Prälaten Frankreichs und von ihnen mit einem Jahrgehalte unterstützt, unter-

nahm Thomassin sofort sein großes weltberühmtes Werk Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios in 3 Foliobänden (10 Quartbänden in der Mainzer Ausgabe von 1787), das er zuerst französisch schrieb, nachmals aber auf den Wunsch des Papstes auch ins Lateinische übersetzte. Papst Innocenz XI. wollte ihn in Anerkennung der Trefflichkeit dieses Werkes nach Rom berufen und zum Cardinal erheben, aber der französische König Ludwig XIV. erklärte, ein solcher Mann mache seinem Vaterlande zu viele Ehre, als daß man in seine Entfernung willigen könnte. Thomassin blieb in seinem Seminare, bis er daselbst am 24. Dec. 1696 starb. Sein zweit größtes, aber nicht in gleichem Grade berühmtes Werk sind seine Dogmata theologica in 3 Foliobände, Paris 1680, welche noch jetzt von den Dogmatikern und Dogmenhistorikern geschätzt werden. Außerdem schrieb er eine Menge kleinerer Schriften und Abhandlungen. Vgl. die ausführliche Biographie Thomassin's in Dupin, nouvelle Bibliotheque des auteurs écclésiastiques, T. XVIII. p. 187—196 und Abbé Lambert, gelehrte Geschichte der Regierung Ludwigs XIV. Teutsch. Leipzig 1759. Bd. I. S. 107 ff. [Hefele.]

Thomastag (Gedächtniß des hl. Apostels Thomas). Er wird in der abendländischen Kirche am 21. December, in der morgenländischen am 6. October begangen. Da der 21. December der kürzeste Tag im Jahre ist, so ist er schon als solcher der Mystik ein Sinnbild, daß durch Christus sich die ganze Welt erneuert hat, mit ihm ein neuer Tag datirt. Diese Auffassungsweise erhält durch die gleichzeitige Feier des Thomastages neue Nahrung. Thomas (s. d. A.) war nämlich durch seinen anfänglichen Unglauben an die Auferstehung Jesu gleichsam der letzte Herold der vorchristlichen ungläubigen Zeit; durch seinen spätern Glauben aber der erste verlässige Verkünder der Wahrheit des Christenthumes, somit in jeder der beiden Hinsichten eine dem Christen überaus wichtige Persönlichkeit. „Plus nobis", liest die Kirche an diesem Tage im canonischen Stundengebete „Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit; quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione postposita in fide solidatur."

Thomisten, s. Thomas von Aquino.

Thora und Thoralesen. Thora, תּוֹרָה d. i. Gesetz, in spec. das Gesetz durch Moses, in der spätern Zeit Bezeichnung der Synagogenrollen, welche neben dem Haupttheile, den fünf Büchern Moses, auch die Haphtaroth (die Lesestücke aus den prophetischen Schriften) enthalten. Seit dem Bestehen der Synagogen (s. d. Art.) war es Sitte, an jedem Sabbath einen Abschnitt des Gesetzes in der Synagoge vorzulesen; zu diesem Behuf wurde der Pentateuch (nach der Zahl der Sabbathe) in 54 Abschnitte (פַּרְשִׁיּוֹת, sectiones) getheilt, diese heißen offene (פתוחות, in den gedruckten Ausgaben angezeigt durch פפפ), wenn mit ihnen eine neue Zeile beginnt, oder geschlossene (סתומות, angezeigt durch ססס), wenn sie sich auf derselben Zeile fortsetzen; je eine Parasche macht eine Sabbathslection aus und heißt eine Sedrah (סֵדְרָה), sie wird benannt nach ihren Anfangsworten z. B. die erste die Sedrah Bereschith u. s. w. Die 54 Abschnitte werden so vertheilt, daß man in einem Jahre damit zu Ende kommt, der Anfang wurde gemacht bei dem auf das Laubhüttenfest folgenden Sabbath, da aber ein gemeines Jahr bei den Juden nur 50 Wochen und 4 Tage hat, so wird viermal im Jahre eine doppelte Sedrah gelesen und werden hiezu die kleinsten Paraschen ausgewählt; das jüdische Schaltjahr aber hat mehr als 54 Wochen und dazu reichen jene Sedrah's aus. Jünger ist die Eintheilung des Gesetzes in kleinere (im Ganzen 669), an den Wochentagen vorzulesende Paraschen (diese werden bezeichnet durch פ oder ס). Nach der Lesung des Gesetzes wurde schon frühe (vgl. Apg. 13, 15, 27. Luc. 4, 16 ff.) auch ein Abschnitt aus den Schriften der Propheten (nach jüdischer Bezeichnungsweise, s. d. Art. Propheten, Bücher der) gelesen. Anfangs war die Wahl derselben frei (vgl. Luc. 4, 17), später wurden bestimmte Stücke ausgeschieden, 53 an der

Zahl, diese heißen Haphtaroth (הַפְטָרוֹת von הִפְטִיר = dimittere, weil damit der Schluß der Versammlung gemacht wurde, vgl. Apg. 13, 43. *λύειν τὴν συναγωγήν*); nach der, jedoch nicht sicher begründeten Ansicht der Juden fällt der Ursprung der Haphtaroth in die Zeit des Antiochus Epiphanes, als dieser verbot das Gesetz öffentlich zu lesen, habe man als Ersatz verwandte Abschnitte aus den Propheten gewählt. Neben den Paraschen und Haphtaren werden bei einzelnen Festen noch die sogen. fünf Rollenbücher, Megillen (חָמֵשׁ מְגִלּוֹת) gelesen, nämlich: am Gedächtnißtage der Wegführung nach Babel die Klaglieder, am Gedächtnißtage Davids das Büchlein Ruth, am Purimfeste das Buch Esther, am großen Bußtag das Buch Koheleth, am Feste der Tempelweihe das hohe Lied. Ueber das bei dem öffentlichen Vorlesen dieser Leseabschnitte in der Synagoge (Thoralesen) zu Beobachtende bestehen sehr genaue und ausführliche Vorschriften, wovon wir hier Folgendes ausheben. — Wenn das letzte Gebet gesprochen ist, wird die Gesetzesrolle aus dem hl. Schranke genommen, vorher jedoch geht der Küster um den Catheder (אַלְמֵימַר almemor) und ruft die beim Herausnehmen und Hineinlegen der Thora vorkommenden Thuulichkeiten in dieser Weise zum Verkaufe aus: Wer kauft das Herausnehmen und das Hineinlegen (הוֹצָאָה וְהַכְנָסָה)? Wer kauft das Ez hachajim (עֵץ הַחַיִּים) d. i. die Function die Rolle beim Zuwickeln in der Hand zu halten? Wer kauft das Aufheben (הַגְבָּהָה)? Wer kauft das Auf- und Zuwickeln (גְּלִילָה)? Das Nähere hierüber weiter unten. Der meist Bietende erhält beim dritten Aufruf das Amt, das fallende Geld wird für die Armen oder die Unterhaltung der Synagoge verwendet. Der Berechtigte, die Rolle aus dem Schranke zu nehmen und wieder hineinzulegen, tritt nun vor, verbeugt sich vor demselben und spricht: Ich sehe Jehova vor mir beständig, denn ich werde von seinen Rechten niemals wanken, ich will mich beugen mit Furcht von dem Tempel deiner Heiligkeit." Hierauf nimmt er die Rolle heraus und legt sie dem Vorsänger (חַזָּן Chassan) auf den rechten Arm, inzwischen singt die Gemeinde stehend die Stelle Num. 10, 35. und Jes. 2, 3. (de Sion exibit lex etc.), darauf folgt ein chaldäisches Gebet. Wenn der Vorsänger die Rolle auf den Arm nimmt, singt er einen Versikel, welchen die Gemeinde entsprechend erwidert. Am Sabbath und Feiertag folgt hierauf das Gebet al hakkol (עַל הַכֹּל), während dessen geht der Vorsänger zum Pulte, legt die Rolle darauf und der, welcher das Amt der Gellilah gekauft, hilft ihm, dieselbe zu entkleiden und aufzurollen; der Vorsteher (סֶגֶן Segen) bezeichnet dem Chassan diejenigen, welche zum Vorlesen aufzurufen sind, der betreffende Leseabschnitt wird nämlich in mehrere Theile abgetheilt und ebensoviele Personen werden als Vorleser bestimmt, am Sabbathe sieben, am Feiertage fünf oder sechs, an den Wochentagen drei; wer nicht gut recitiren kann, läßt sich durch den Vorsänger vertreten. Der erste, der aufgerufen wird, muß wenn möglich ein Priester (כֹּהֵן) d. h. aus dem Stamme Aaron sein (s. d. A. Cohen), der zweite ein Levit, die übrigen werden ohne Unterschied bestimmt. Den Aufruf begleitet der Vorsänger mit nach den Tagen wechselnden Versikeln, welche der Aufgerufene jedesmal erwidert, beim Hingehen zum Pulte hat er von seinem Platze aus den kürzesten Weg zu nehmen, beim Weggehen aber den längsten, beim Pulte angelangt stellt er sich zwischen den Segen und den Chassan, berührt mit der Rechten die Thora, küßt sie und spricht zur Gemeinde: „Preiset Jehovah den Gepriesenen!" Die Gemeinde respondirt und er fährt dann weiter so fort: „Gepriesen seist du Jehovah unser Gott, König der Welt, der du uns vor allen Völkern erwählt und uns dein Gesetz gegeben hast, gepriesen seist du, Jehova, der du uns das Gesetz gegeben hast." Nach diesem singt der Chassan oder ein anderer dazu Beauftragter dem Aufgerufenen das erste Stück nach den Accenten vor. Nachdem die Lesung vollendet ist, küßt der Vorgerufene die Rolle wieder und spricht: „Gepriesen seist du Jehovah, unser Gott, König der Welt, der du uns ein

wahrhaftiges Gesetz gegeben und das ewige Leben gepflanzt hast; gepriesen seist du, Jehovah, der du uns das Gesetz gegeben hast!" Nun folgen die weitern Aufrufungen. Nach Beendigung der Paraschalesung ruft der Vorsänger den Leser der betreffenden Haphtara (den מַפְטִיר). Der Vorsänger spricht das Kaddischgebet, derjenige der das Amt der Hagboah gekauft, faltet die Rolle auseinander, hebt sie in die Höhe und geht damit um den Pult herum, so daß sie die ganze Gemeinde (auch die abgesondert beiwohnenden Weiber) sehen kann, diese ruft laut: „dieses ist das Gesetz, welches Moses den Kindern Israels gegeben hat durch den Mund des Herrn"; nun kommt der das Gellilahamt hat, faßt die beiden Enden (die Hölzer) der Rolle und rollt sie zusammen, daneben steht der, welcher das Amt Ez hachajim bekleidet, mit den Hüllen, er hält die Rolle an den obersten Hölzern und der andere umwickelt und bekleidet sie, ein kurzes Gebet sprechend. Hierauf drängt sich alles hinzu um die Thora zu küssen, dann liest der Vorleser der Haphtara das betreffende Stück, nachdem er ein kurzes Gebet vorausgeschickt, ebenfalls nach den Accenten aber in anderer Melodie, darauf noch einige Gebete und Schluß. — Nicht minder bestimmt sind die Vorschriften über die äußere Beschaffenheit und Einrichtung der Synagogenrollen. Es müssen dazu Häute von reinen und von einem Juden geschlachteten Thieren genommen werden, nicht porös oder zu dünn, so daß die Schrift durchschlägt, es werden drei Arten unterschieden: Gewil (גְוִיל), Kaleph (קְלָף) und Doksutos (דוּכְסוּסְטוֹס), welche Maimonides so beschreibt (halich. teph. I. 6. 11): „Nimmt man ein Thierfell, schabt die Haare ab und lindert es mit Salz, Mehl und Galläpfeln und andern anziehenden und dichtmachenden Stoffen, so heißt es Gewil. Theilt man hingegen ein Fell, nachdem es von den Haaren gesäubert worden, nach seiner Dicke in zwei Theile, so daß man daraus zwei Häute macht, eine dünne, die nämlich den Haaren am nächsten war und eine dickere, welche innen gegen das Fleisch zulag und bereitet beide auf eben die Weise zu wie die erstere, so heißt jene Kaleph, diese Doksutos." Die Arten Gewil und Kaleph durften zu Gesetzesrollen genommen werden; die einzelnen Häute werden mit Darmsaiten von reinen Thieren oder im Nothfall mit Seide zusammen genäht, an jedem Ende der ganzen Rolle ist ein langes rundes Holz befestigt, an den beiden Enden der zwei Hölzer sind Griffe von feinerem Holze oder auch von Silber, diese Rollhölzer heißen עֵץ הַחַיִּים lignum vitae (nach Sprüch. 3, 18). Die zusammengerollte Rolle wird von einem besonderen Tuch, der Mappah (מַפָּה, das lat. mappa) umwickelt, welche aus Seiden und andern reichen Stoffen besteht, worauf Buchstaben aus Gold oder Silber und andere Verzierungen gestickt sind. Diese Mappen sind gewöhnlich Geschenke von reichen Juden; es ist nämlich Sitte, die Knäblein ein Jahr nach der Geburt in die Synagoge zu bringen, um sie von dem Rabbi segnen zu lassen, bei diesem Anlaß wird eine nach Vermögen kostbare Mappe geopfert, auf welcher der Name des Vaters und des Kindes, sowie Jahreszahl, Tag der Geburt u. s. w. stehen. Ueber die so zusammengewickelte Rolle kömmt weiterhin noch ein Mäntelchen, Meil (מְעִיל) aus Seide oder Sammt u. s. w., darüber an einer silbernen Kette ist eine silberne Platte und auf dieser eine Krone mit den Worten: „die Krone des Gesetzes" (כֶּתֶר תּוֹרָה), oder: „Heiligthum Jehovas" (קֹדֶשׁ יְהוָֹה); an der Platte sind mehrere Täfelchen mit den Namen der Festtage, die herausgenommen werden können, weiterhin hängt daran eine zierlich gearbeitete Hand mit einem silbernen Stiele, mit welcher der am Sabbathe Vorlesende die Texteswortе verfolgt und zeigt, weil es Entweihung ist, den Text mit bloßen Fingern zu berühren. — Ueber die Anfertigung, Schreibung u. s. w. der Rolle gibt namentlich das Schulchan Aruch (s. d. Art.) genaue Vorschriften, von denen Folgendes erwähnt werden mag. Die von reinen Thieren genommenen Häute dürfen nicht gebrochen werden, nicht von Christen oder Heiden, Proselyten, Knechten oder Weibern, sondern müssen von einem Juden präparirt sein und in der Juten-

tion, daß darauf das Gesetz geschrieben werden solle, ansonsten das Fell untauglich (פְּסוּל) wäre; die Seite worauf die Haare waren, wird nicht beschrieben, die einzelnen Häute werden, wie oben angegeben, zu einem Stück zusammengenäht, auf der Fläche je einer Haut dürfen mehr als eine Columne stehen, keine aber breiter sein als die halbe Höhe des Pergaments; keine Zeile soll länger sein als drei viersilbige Wörter oder dreißig Buchstaben Raum erfordern, zwischen jeder Columne hat ein zwei Finger breiter Raum zu sein, welcher da noch größer ist, wo gerade zwei Häute zusammengenäht sind, die Columne hat nicht mehr als sechzig und nicht weniger als acht und vierzig Zeilen; am obern Rand ist ein Raum von drei, am untern von vier Finger Breite. Vor Beginn des Schreibens wird das Ganze linirt, so daß die Linien auf der Rückseite bemerklich sind. Die Tinte wird so gemacht: Ruß von Pech, Oel oder Unschlitt, dazu werden Kohlen gestoßen und mit etwas Honig zu einem Teig geknettet, welcher dann ganz eintrocknet, will man schreiben, so wird er mit Wasser, welches durch Galläpfel geschwärzt ist, aufgelöst; andere als schwarze Tinte ist verboten. Der Schreiber muß, um alle Fehler zu vermeiden, ein correctes Exemplar vor sich haben, nur die althebräische Schrift (die Quadratschr.) anwenden, darf kein Wort theilen, die Buchstaben ץ, ג, ז, ע, נ, ט, ש werden mit drei kleinen Strichen in Gestalt einer Krone (תגין) versehen; die einzelnen Buchstaben dürfen sich nicht näher oder ferner denn eine Haar- oder Fadenbreite stehen; wo das Zeichen ס (s. oben) steht, muß ein Raum von drei, wo פ, von neun Buchstaben gelassen werden; wo ein Buch schließt, bleibt ein Raum von vier Zeilen. Der Name יהוה muß mit der größten Sorgfalt und Ehrerbietung geschrieben werden, wenn während des Schreibens ein König käme und den Schreiber grüßte, darf er nicht erwidern, bis er nach dem Gottesnamen noch drei Worte geschrieben hat. Ist ein Fehler unterlaufen, muß er corrigirt werden, ist nach dreißig Tagen die Correctur nicht geschehen, so ist das Exemplar unbrauchbar, sind in einem Blatte mehr als vier Fehler, so muß es herausgenommen werden, beim Namen יהוה darf aber nicht das Geringste geändert werden. Jeder Jude soll entweder selbst eine Rolle schreiben oder schreiben lassen, hat er eine geerbt, so darf er sie nur verkaufen, um mit dem Gelde zu studiren, sich zu verheirathen oder Gefangene loszukaufen; der Schreibende muß erwachsen und in den rabbin. Satzungen wohl erfahren sein, während der Arbeit im ganzen jüdischen Schmuck mit Talles und Tephillin da sitzen. Eine in jeder Weise perfecte Gesetzesrolle ist Gegenstand besonderen Ansehens; so lange sie offen ist, darf man nicht ausspucken, ihr den Rücken kehren u. s. w., wird sie vorbeigetragen, muß man aufstehen, der sie trägt, muß dieses mit der tiefsten Verehrung thun, soll sie weiter gebracht werden, so darf sie nicht eingepackt und auf ein Lastthier gelegt werden, sondern der Ueberbringer muß sie reitend vor sich, ans Herz gehalten, tragen, u. s. w. — Vgl. Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbin. Judenthums, S. 43 ff. Buxtorf, synagoga judaica, cap. XIV. et XVI. [König.]

Thorafest, s. Feste der Juden.

Thoralesen, s. Thora.

Thorarolle, s. Thora und Handschriften, hebräische.

Thoring, Matthias, s. Lyra.

Thorn (Religionsgespräch und Blutgericht daselbst). Thorner Religionsgespräch. König Wladislaus IV. von Polen, einer der ausgezeichnetsten Fürsten seines Jahrhunderts tief bewegt von dem Unheil, welches die Glaubensspaltung, noch mehr der Religionshaß über einen Theil von Europa brachte, auch mehr und mehr über sein eigenes Land zu bringen drohte, sann längere Zeit auf ein Mittel, das geeignet wäre, die getrennten Parteien zunächst seines Reiches auszusöhnen, und eben dadurch zur Beruhigung auch der benachbarten Länder einzuwirken. So verfiel er auf den Gedanken, ein Religionsgespräch zwischen katholischen und

protestantischen Theologen zu veranstalten, das zur Verständigung, und weiter zur Aussöhnung den Weg bahnen sollte. In dieser seiner Hoffnung hatten ihn mehrere Erscheinungen in der damaligen protestantisch-theologischen Welt bestärkt. Es waren in den letzten Jahren mehrere protestantische Gelehrte, so Bartholdb Nihuß, Christoph Behold, auch ein Prediger zu Danzig, Bartholomäus Nigrinus, zur katholischen Kirche zurückgekehrt: von dem berühmten Hugo Grotius berichtete man Aeußerungen, die in der Hoffnung einer zu erzielenden Aussöhnung, bestärkten, und von dem berühmten Helmstädter Theologen Calixtus war besonders in Folge der Verketzerungen, die er von den Seinen zu erdulden hatte, bekannt geworden, wie versöhnliche, tolerante Ansichten er hegte. So legte denn der König seinen Plan, zu Veranstaltung eines Colloquiums in der Stadt Thorn, einer Provincialsynode von polnischen Bischöfen und Prälaten zu Warschau vor (1643) und auf deren Zustimmung hin wurde von dem Primas von Gnesen, Lubienski, ein Einladungsschreiben an die sämmtlichen Dissidenten des Königreichs erlassen, auf den 10. October 1644 Abgeordnete nach Thorn zu senden, um dort mit Abgeordneten der Katholiken im Geiste der Sanftmuth und mit Beseitigung aller Spitzen und Stacheln eine Besprechung zu halten. Auch der König erließ den 20. März 1644 eine Einladung, welche in der That den Geist väterlicher Liebe und Bekümmerniß athmete. „Zu Euch als Söhnen — heißt es da — tritt die Mutterkirche von der Last vieler Jahrhunderte gebeugt, von schweren Unbilden gekränkt, blutend an unzähligen Wunden. Die Jahrhunderte überwindet ihre Lebenskraft, die Unbilden verzeiht die Liebe, die Wunden heilt die Geduld; nur den Schmerz der Verzweiflung, den sie, getrennt von ihren Kindern empfindet, kann keine Kunst lindern. Ach sie harrt, daß sie endlich von ihrer langen Wanderschaft nach der Heimath zurückkehren werden; sie beobachtet den Wind, sie wandelt oft am Gestade, breitet ihre Arme nach den Zaudernden aus, ruft ihnen zu, das seit einem Jahrhundert entbehrte Erbe des Friedens in Empfang zu nehmen." Das Colloquium verzögerte sich jedoch, kam aber endlich im October 1645 zu Stande. Die Wortführer der Lutheraner waren die Danziger Theologen Calovius und Botsack, denen der Churfürst von Sachsen den Wittenberger Hülsemann zur Hilfe beigab; der Churfürst von Brandenburg sandte seinen Hofprediger Bergius und bewirkte auch bei dem Herzog von Braunschweig, daß Calixtus kommen durfte. Aber schon die Aufnahme, welche dieser Mann zu Thorn bei den Anhängern seines Bekenntnisses fand, eröffnete schlimme Aussichten für das Gelingen des Versöhnungsplans. Daß er, der Lutheraner, in Thorn mit den Reformirten Umgang pflog, ihnen sogar bei Abfassung ihres Glaubensbekenntnisses half, war den streng lutherischen Theologen ein Gräuel. „Mit Verwunderung habe ich selbst, schreibt deßhalb Calov, ihn unter den calvinischen falschen Propheten sitzen gesehen, die er gar gern als Brüder in Christo angenommen." Und so faßten denn die Lutheraner schon vor Beginn des Gesprächs den Beschluß, den Calixt zu ihren Verhandlungen gar nicht zuzulassen. Auch bei Eröffnung des Colloquiums wurde gegen die Glaubensgemeinschaft mit den Reformirten protestirt und sogar von der Mehrzahl der Lutheraner der Vorschlag verworfen, das namentliche Schelten wider die Reformirten einzustellen. Es wurden nun zur Einleitung der Verhandlungen die einzelnen Parteien aufgefordert, ihre Glaubensbekenntnisse zu übergeben, wobei die Calvinisten sich neben der Schrift noch auf die alten Symbole, das Nicänische und Constantinopolitanische, auch auf die Augsburger Confession beriefen, die Lutheraner dagegen noch weitere Entscheidungen der alten Kirche, auch die gegen Macedonius, Nestorius, Eutyches, Pelagius neben der Augsburger Confession und ihren andern symbolischen Schriften als Glaubensregel aufstellten. Da aber dieses zu keinem Ziele führte, so beantragten die Vorsitzenden, es solle jede Partei die Hauptpuncte ihres Lehrbegriffs, welche einen Gegensatz bilden gegen die Lehre der andern Partei zusammenstellen und erklären. Die Katholiken thaten dieß sogleich und erklärten die Unterscheidungslehren in einer Weise, die gewiß jeden Unbefangenen von der Grundlosigkeit

der dem Katholicismus gemachten Vorwürfe überzeugen mußte, und im Tone schönster Mäßigung sich äußerte. Aber die Protestanten wollten sich mit dieser Erklärung, die von dem Jesuiten Schönhofer abgefaßt war, nicht zufrieden geben, weil die in Abrede gestellten Mißbräuche und Irrthümer in der katholischen Kirche sich wirklich vorfänden und bereiteten eine ausführliche Antwort vor. Inzwischen wurde der Präses des Colloquiums, Fürst Ossolinski abberufen. Der neue Präses, Leszinsky, eröffnete der Versammlung, daß auf diesem Wege das Religionsgespräch durchaus kein Resultat haben könne, und ließ durch Schönhofer erklären, des Königs Intention sei nicht, daß hier bloß disputirt und von jeder Partei ihre Lehre gerechtfertigt werde. Die Katholiken wollten das nicht: sie suchten bloß den Frieden, ihre Lehre bedürfe einer Rechtfertigung nicht. Die katholische Kirche sei ohnedieß in diesem Königreiche Hausmutter, Gebieterin und Erbin. Aus dem Verfahren der Gegner scheine aber die Absicht hervorzuleuchten, die Trennung noch zu erweitern, neue Vorrechte und Titel zu erpressen, selbst die Katholischen aus dem Besitze ihres Namens zu verdrängen. Da aber die Reformirten mit der Erklärung replicirten, das Ziel sei nicht bloß der Friede, sondern auch die Wahrheit und so noch weitere endlose Verhandlungen in Aussicht zu stehen schienen, so gab der König seinem Bevollmächtigten den Auftrag, das Gespräch, wenn nicht günstigere Wendungen einträten, zu schließen. Dieser Fall trat ein, als die Reformirten sich den Titel „katholisch“ anmaßen wollten, indem sie denselben als einen ihnen gebührenden in Anspruch nahmen, und den hiegegen protestirenden Katholiken nur übrig ließen, sich zur Unterscheidung „römische Katholiken“ zu nennen. Auf dieß hin wurde das Colloquium geschlossen den 21. November. Die Protestanten erklärten, daß sie gegen die letzten Erklärungen der Katholiken sich einer Entgegnung enthalten müßten, weil die Zeit es nicht erlaube und dankten dem Bischofe Tiskiewicz für die ihnen bewiesene Humanität und Freundlichkeit, worauf Einer der katholischen Collocutoren mit den Worten schloß: „Wir wollen das Colloquium in Liebe endigen, wie wir es begonnen haben.“ So endete — resultatlos wie die übrigen — das Thorner Religionsgespräch. Die Bekanntmachung der Acten nach geschlossenem Colloquium feuerte unter den Lutheranern die syncretistischen Händel erst recht an (s. Syncretismus). Die von den Reformirten zu Thorn übergebene, von den Katholiken aber nicht angenommene „nähere Declaration des katholischen (d. i. des calvinischen) Glaubens“ erhielt in der reformirten Gemeinschaft, besonders in Brandenburg eine Art von symbolischem Ansehen unter dem Titel: Declaratio Thorunensis (s. Symbolische Bücher). Vgl. Calov, historia syncretistica, welche die Acten enthält; Scripta facientia ad Colloquium Thoruniense; accessit G. Calixti consideratio et ἐπίκρισιν Helmstadii 1645. 4. Hartknoch; preußische Kirchenhistorie S. 934 f. Sagittarii introductio ad hist. eccl. tom. II. p. 1604 seqq. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. Thl. IV. S. 509 ff. Menzel, Geschichte der Teutschen seit der Reform. VIII. 102 ff. — Thorner Blutgericht. Ein Bluturtheil, das im J. 1724 aus Veranlassung eines Pöbelexcesses über mehrere Bürger der Stadt Thorn, worunter der Präsident des Magistrats, verhängt und vollzogen wurde, erregte außerordentliche Sensation unter den Zeitgenossen und den größten Unwillen der damaligen protestantischen Welt. Bei Gelegenheit einer feierlichen Procession war ein Auflauf entstanden, bei welchem der protestantische Pöbel das Innere des Thorner Jesuiten-Collegs demolirte, die Capelle verwüstete, die Bilder der Heiligen und der sel. Jungfrau vor dem Hause auf Scheiterhaufen verbrannte und Anderes mehr. Zu Bestrafung der Schuldigen wurde alsbald ein Gericht niedergesetzt, bestehend aus den Woiwoden von Wilda, Krakau, Wolhynien und Masuren, nebst noch 40 andern Deputirten aus dem Senat und der Landboten Stube. Das Gericht sprach über 10 Personen das Todesurtheil aus und wurde dasselbe auch wirklich den 7. Decbr. 1724 an 9 derselben, darunter der 70jährige Präsident des Magistrats von Thorn, Rösner, vollzogen. Bei vieren von den Unglücklichen war das Todesurtheil noch dadurch

geschärft worden, daß ihnen vor der Execution noch die Hand abgehauen wurde. Die Protestanten, in jener Zeit durch Uebertritte fürstlicher Personen, besonders auch August II., des Königs von Polen und Churfürsten von Sachsen ohnedieß aufgeregt, erhoben auf den Vollzug dieses wegen seiner überaus großen Strenge allerdings beklagenswerthen Urtheils hin überall die heftigsten Anklagen wegen Ungerechtigkeit, Fanatismus, Blutdurst besonders gegen die Jesuiten und gegen die polnische Geistlichkeit überhaupt, als welche an den Richtern geschürt und ihre eigene ganz falsche Darstellung des Sachverhaltes durch ihre Parteigänger bei dem Gerichte zur Geltung gebracht habe. Offenbar sind diese Urtheile parteiisch, mit einfacher, durch nichts begründeter Verwerfung der von den Jesuiten ausgehenden Darstellung des Sachverhaltes gefaßt. Gemäß der Relation des Raths von Thorn (d. i. der angeklagten Partei) an die polnische Regierung fiele die ganze Schuld der entstandenen Unruhen auf die (meist adeligen) Schüler der Jesuiten, die mit wahrem Muthwillen die Wuth des Pöbels recht eigentlich provocirt hätten. Mehrmals sei das gereizte Volk vor dem Collegium durch den Stadtsecretair besänftigt, das Colleg selbst längere Zeit durch Stadtsoldaten vertheidigt worden. Da aber die Zöglinge der Jesuiten fortgefahren, aus den Fenstern ihres Hauses mit scharf geladenem Gewehr zu feuern, sei endlich das Volk nicht mehr zu halten gewesen. Es habe die Thüren aufgebrochen, aus den Gemächern einige Meubles genommen und Bilder der Heiligen verbrannt, bis es endlich Bürgern und Soldaten gelungen, den rasenden Pöbel auseinander zu treiben. Ganz anders und besonders über den letzten Punct umständlicher lautet die Relation der Jesuiten (s. diese und die vorige Relation in den unschuldigen Nachrichten von theologischen Sachen Jahrg. 1725. S. 266 ff.). Ihrer Darstellung gemäß war der Magistrat von Thorn mit gänzlicher Verweigerung aller Gerechtigkeit vorangegangen, worauf dann die Anfangs ruhigen, zuletzt durch diese Unbilden außer Fassung gebrachten Studenten ohne Wissen der Patres einen lutherischen Studenten aufhoben, und ihn ohne Mißhandlung in ihre Schule führten, ihn dort als Pfand aufzuhalten für ihre beiden unschuldig eingesetzten Mitschüler. Trotzdem, daß man diesen Gefangenen auf das erste Begehren der Thorner freigegeben, war der entstandene Tumult nicht zu stillen. Das Collegium wurde gänzlich demolirt, die Capelle auf vandalische Weise verwüstet und entehrt, ohne daß die Stadtbehörde Miene gemacht hätte, einzuschreiten. Er hätte Soldaten, soll der Commandant geantwortet haben, wider die Feinde, nicht wider die Bürger. Erst nach langer Zeit, um Mitternacht, als die Gefahr am höchsten war und man daran ging, an die Geistlichen des Collegs selbst Hand anzulegen, schritt die bewaffnete Macht ein und zerstreute die Tumultuanten. Der (von den Jesuiten eingegebenen) Anklageschrift gemäß wäre die Betheiligung des Magistrats am Tumulte geradezu eine directe. Mitglieder desselben hätten Kugeln und Pulver ausgetheilt, bloß Protestanten aufgeboten — mit gänzlicher Umgehung der Katholiken — ihren Soldaten auf das Collegium zu schießen befohlen, zum Angriff angefeuert u. dgl. m. Mit dieser letzteren Darstellung stimmt auch das Urtheil des Gerichts der Hauptsache nach durchaus überein und war demgemäß das Schießen der Tumultuanten auf das Collegium durch keine Thätlichkeiten von da aus provocirt, indem sich die Studenten in den Schulzimmern und dem Kirchhof aufhielten. Außer dem Präsidenten und dem Vicepräsidenten der Stadt, die durch ihre offene Connivenz und sogar (wenigstens der letztere) durch directe Aufmunterung den Tumult zum Ausbruch kommen ließen, traf das Todesurtheil noch Solche, die selbst thätlich bei der Demolirung mitgewirkt (s. d. Urtheil in den unschuldigen Nachrichten a. a. O. S. 295). Wie hart, wenn auch den Criminalgesetzen der Zeit gemäß bei Alle dem das Urtheil war, wurde damals auch von katholischer Seite wohl gefühlt. Der päpstliche Nuntius zu Warschau, Santini, hatte sich aufs Angelegentlichste für die Begnadigung der Verurtheilten verwandt und auf den Rath des Reichskanzlers den Jesuiten von Thorn den Befehl zugesandt, die Anklage

nicht mehr zu beschwören, wie das nach polnischen Gesetzen vor Vollziehung des Urtheils wiederholt erfordert wurde. So glaubte er den Vollzug zu verhindern. Quae deinceps sunt consecula, nemo ignorat — schließt er seine Aeußerung über diesen Gegenstand, d. h. der Schwur wurde vom Gericht auf einem andern Weg erzielt. Da der Rector des Jesuitencollegs sich weigerte, den Eid abzulegen, „quod clericus non sitiat sanguinem", so befahlen die Richter einem Laienbruder, niederzuknieen und zu schwören. So erst wurde der Vollzug des Urtheils möglich, zu dessen rechter Würdigung man allerdings die strenge Criminalgesetzgebung jener Zeit in Betracht ziehen muß, einer Zeit, in welcher z. B. Friedrich II. von Preußen den Führer der Opposition auf dem preußischen Landtage bloß wegen dieser Opposition hinrichten lassen konnte, anderer Fälle nicht zu gedenken. Wer in unserm Fall allein dazwischen treten konnte, war König August von Polen, der leider, wozu so große Aufforderung war, sein Begnadigungsrecht nicht hat in Wirksamkeit treten lassen. Papst Benedict XIII., der teutsche Kaiser, fast alle protestantischen Fürsten mißbilligten den Vollzug des Bluturtheils höchlich. Es erschienen darüber gegen 40 Schriften, meist Parteischriften von Protestanten verfaßt, in denen die Jesuiten mit Schmähungen überhäuft werden. Vgl. das betrübte Thoren (von dem Berliner Hofprediger **Jablonsky**) Berlin 1725. **Zernicke**, thornische Chronik S. 445. Genuina ratiocinatio circa decretum in negotio Thorunensi 1725. (kath. Schrift). (**Lilienthal**) thornische Tragödie, Königsb. 1725. **Naramowsky**, Soc. Jes. facies rerum Sarmaticarum. 1724. (Wilna?) Die neueste fanatische Schrift des Pastors **Ledderhose** „das Bludbad zu Thorn" Basel 1852. Thorn ist mehr für die Sittengeschichte unserer Tage, als für die Geschichte jenes Zeitereignisses brauchbar. [Kerker.]

Thou, de, s. **Thuanus**.

Thrasimund, König der Vandalen, s. **Vandalen**.

Threni, s. **Jeremias**, **Klaglieder**.

Thron. Der Thron (כִּסֵּא) gehörte neben der Krone und dem Scepter zur königlichen Auszeichnung (Gen. 41, 40), obgleich nicht ausschließlich, da ein Thron (כִּסֵּא) auch dem Hohepriester (1 Sam. 1, 9) und den Richtern bei Ausübung ihres Amtes zukam. Der Königsthron war ein erhabener, mit einer Lehne versehener, mit Gold und Elfenbein ausgelegter Stuhl, der in der Regel einen Schemel hatte, und oft so hoch gebaut war, daß mehrere Stufen zu ihm hinaufführten. Die Könige bestiegen ihn bei der Huldigung, bei Gerichtshandlungen und feierlichen Audienzen, neben ihnen zur Rechten auf einem niedrigeren Thronsessel die Königin Matter (1 Kön. 2, 19), oder der Viceregent (erste Statthalter, 1 Sam. 23, 17); vgl. **Eichhorn** monum. p. 220. adsidet رِدْفٌ i. e. qui post sequitur, qui secundus a rege est, a dextera ejus, et ei in expeditionem egressus fuerit rex, sedet in loco ejus et ejus vices gerit. Eine genaue Beschreibung vom prachtvollen salomonischen Throne gibt 1 Kön. 10, 18—20 verglichen mit 2 Chron. 9, 17—19. Obgleich der Erzähler beifügt „deßgleichen sei nicht gemacht worden in irgend einem Königreiche," so erreichte er doch kaum die Pracht des königlichen Thrones am persischen Hofe, der den Himmel abbildete, und also reich mit Edelsteinen besetzt war, daß man vor blendendem Glanze seinen Anblick nicht lange ertragen konnte, damit er würdig den Lichtthron Ormuzd's darstellte (**Rosenmüller**, Morgenl. IV. S. 50. **Hoffmann** B. Henoch S. 282. **Brisson** de regno Pers. p. 264). Auch der stolze, verschwenderische Herodes ließ nichts an der Pracht seines Thrones abgehen (Joseph. bell. jud. II. 1, 1). — Im Sprachgebrauche der hl. Schriften wird oft des **Thrones Gottes** erwähnt entweder als Symbol seiner königlichen Macht oder (per synecdochen, pars pro toto) zur Bezeichnung des Ortes seiner Wohnung und der Offenbarung seiner Nähe und Herrlichkeit. Als Symbol der göttlichen Macht steht der Ausdruck Thron, wo der Herr als ewiger König (Deus

in coelo sedes ejus Ps. 10, 5; sedes tua, Deus, in saeculum saeculi Ps. 44, 7; parata sedes tua ex tunc, a saeculo tu es Ps. 92, 2.), oder als Richter geschildert wird, der seinen Thron besteigt, Gericht zu halten (paravit in judicio thronum suum, et ipse judicabit orbem terrae (Ps. 9, 8. 9). Im zweiten Sinne steht das Wort Thron an den Stellen, wo die Bundeslade, zunächst die Capporeth, Jerusalem oder der Tempel (Jer. 14, 21 nach dem Hebr.) und endlich der Himmel (Jf. 66, 1) Thron Gottes genannt werden. Wo der Herr erscheint, wird er allezeit mit den Insignien seiner Macht auf dem Throne gesehen, aber dieser wird entweder nur genannt (Jf. 6, 1. Apocal. 4, 2), oder in mysteriöser Weise beschrieben (Exod. 24, 10. Ezech. 1, die bekannte Vision von der מרכבה, Dan. 7, 9, 10), deren Erörterung nicht hieher gehört. [Schegg.]

Thron des Papstes, Bischofs, s. Cathedra und Inthronisation.

Thuanus, Jacob August, wurde im J. 1552 geboren und war der Sohn des obersten Präsidenten am Parlamente zu Paris, Christoph Thuanus. Er studirte zu Paris und Orleans, bereiste sodann Italien, Flandern und Teutschland, wollte sich dann dem Kirchendienste widmen und hatte bereits durch seinen Vetter den Bischof Nicolaus von Chartres, einige Pfründen erhalten, da starb sein Vater und er trat nun zur Jurisprudenz über, wurde Parlamentsrath und Requetenmeister, im J. 1592 Präsident au Mortier, functionirte mehrfach auch als Gesandter und stand bei König Heinrich III. und IV. in hohem Ansehen. Letzterer ernannte ihn insbesondere zu seinem Oberbibliothecar, zum Director der Finanzen und zum Commissär für Verbesserung der Pariser Universität und für Vollendung des College royal. Er entwarf das Edict von Nantes und vertheidigte im J. 1600 auf der Conferenz zu Fontaineblau die gallicanischen Freiheiten. Im J. 1601 wurde er auch weltlicher Protector des gesammten Franciscanerordens in Frankreich; fand aber neben allen diesen vielen Geschäften noch die nöthige Zeit, um sein großes allbekanntes Geschichtswerk (Historia sui temporis), das von 1543 bis 1608 reicht und mit den Fortsetzungen 138 Bücher umfaßt, zu bearbeiten. Starb zu Paris am 17. Mai 1617.

Thubal, תּוּבַל, תֻּבַל, nach Gen. 10, 2 Sohn des Japhet, später im A. T. gewöhnlich mit Mesech genannt, vgl. Ezech. 32, 26. 38, 2. 3. 39, 1., man findet in diesem Völkerpaare die Tibarener und Moscher, jene zwischen den Quellen des Phasis und Cyrus, diese am Thermodon in Pontus; nach Knobel (Völkertafel der Gen. S. 114 ff.) weist die Oeconomie des ganzen Cap. 10. der Gen. bei diesen Namen nach dem südlichen Europa, Thubal ist identisch mit Tibar, Iber; die Iberen hatten die pyrenäische Halbinsel inne, sowie Theile im südwestlichen Gallien u. s. w., — ein Zweig von ihnen wohnte östlich vom schwarzen Meere; schon Josephus (antt. 1. 6. 1) deutete Thubal von den Ἴβηρες.

Thubalkain, תּוּבַל קַיִן, Sohn Lamechs, nach Gen. 4, 22 „Hämmerer von allerlei Schneiden des Erzes und Eisens" d. h. Erfinder und Verfertiger von verschiedenen kupfernen und eisernen Schneidewerkzeugen, diese Angabe der Bibel, daß die Cainiten die Metallgeräthe erfunden, erhält ihre anderweitige Bestätigung, bei den Völkern des ural-altaischen Stammes finden sich Traditionen von uraltem Bergbau und blühender Schmiedekunst die sie auf das Urvolk der Tschuden, welches vor Jahrtausenden im nördlichen Asien gelebt habe, zurückführen (s. Jahresb. der teutschen morgenländ. Gesellsch. 1846, S. 187 ff. Ritter, Erdk. III. 338 ff.), noch jetzt sind mehrere mongolische Stämme in Nordasien als Schmiede berühmt. Buttmann (Mythologus, I. 164 ff.) hat Thubal mit den Namen Vulcan, *Τελχῖνες*, den bekannten mythischen Erfindern derselben Kunst, in Vergleichung bringen wollen.

Thuiskon, s. Paganismus.

Thummim, s. Bath-Kol.

Thürhüter (Ostiarius), s. Ordines.

Thuribulum, s. Rauchfaß.

Thurificati, s. Abgefallene.

Thüringen, Bekehrung von, s. Bonifacius, der heilige.

Thurm, babylonischer. Die ersten seßhaften Ansiedelungen der Menschen nach der Sündfluth, die noch durch das Band Einer Sprache und Gesittung miteinander verbunden waren, hatten sich am untern Stromgebiete des Euphrat in der Ebene Sinear gebildet, wo sie sich eine Stadt und einen himmelhohen Thurm als sichtbares Zeichen ihrer Einheit und Macht zu bauen begannen. „Lasset uns bauen eine Stadt und einen Thurm mit einer Spitze bis an den Himmel, denn wir wollen uns einen Namen machen, damit wir uns nicht zerstreuen über die ganze Erde hin (Gen. 11, 4).“ Aber dieß Werk war nicht nach dem Sinne Gottes, da sich die Geschlechter vielmehr gerade zerstreuen sollten, damit jene alte, gigantische Macht nicht nochmal erwache. Und der Herr sprach: „Siehe, Ein Volk ist es, und Eine Sprache haben Alle, und das ist der Anfang ihres Thuns, und nun möchte ihnen nichts unzugänglich sein von allem, was sie gesonnen sind zu thun (Ebend. 6).“ Die Aufgabe der einzelnen Völker konnte nur in ihrer Trennung erreicht werden; an der Verbindung mit dem Ganzen wäre sie von diesem absorbirt, und wie schon der Anfang zeigte, nur zu bald auf das Böse und Gottwidrige gerichtet worden. Wenn wir auch den Ausdruck „bis an den Himmel“ nicht urgiren, und darin ein titanisches, himmelstürmendes Bestreben sehen dürfen, was Jos. Flav. (Antiqq. I, 4. § 2) nach der Sibylle in seinem verkehrten Pragmatismus gethan, so zeigt er doch deutlich den selbstsüchtigen, ungöttlichen Beweggrund besonders in dem Zusatze: „denn wir wollen uns einen Namen machen“, wir wollen ein Werk thun, davon alle kommenden Jahrhunderte reden sollen, gegenüber dem höchst unschuldigen Motive, das Perizonius (Origines Babyl. c. 10—12) darin findet: Turris illa (שֵׁם = σημεῖον) futura erat signum, quod ut aquila legionem Romanam in acie sic hosce homines (pastores) per pascua et prata vagantes cogeret denuo et colligeret identidem in unum et proprium sibi locum, ne singuli facile dispergerentur. Das alles nivellirende Einheitsbestreben hat sich zu jeder Zeit dem Völkerleben als schädlich erwiesen, und müßte von unermeßlichen verderblichen Folgen für die erste Menschheit gewesen sein, welche im Besitze von Kräften war, für deren wuchernde Urstärke wir im Anblicke des ausgewachsenen, tausendgliedrigen Baumes des Menschengeschlechtes wohl gar keinen Maaßstab mehr haben, wenn nicht Gott selbst gegen diese unbewußt drohende Gefahr in's Mittel getreten wäre, indem er herabfuhr, und die Sprache der Menschen verwirrte, daß keiner den andern verstand. Die Sprachenverwirrung ist ein Act der Strafe und Gnade zugleich — gerade wie ehemals die Vertreibung aus dem Paradiese. Er entzog ihnen ein Gut, um ein größeres Uebel zu verhüten, und die Menschen schneller zur Entwicklung der in ihnen liegenden Kräfte zu bringen. Und in der That, „sie standen ab zu bauen die Stadt. Darum nannte man ihren Namen Babel, weil dort der Herr verwirrte die Sprache aller Erdbewohner (בָּבֶל = בַּלְבֵּל nach der Form כַּרְמֶל. 8, 9).“ Wir haben gar keinen geschichtlichen Anhaltspunct, uns die Art und Weise jenes göttlichen Actes der Sprachverwirrung zu veranschaulichen, jedenfalls war er ein gewaltsames, wenn auch nicht augenblickliches Zertrümmern der Ursprache, die Hervorrufung eines Chaos, aus dem sich die Keime der einzelnen Sprachen neu entwickeln mußten. Spuren der biblischen Erzählung finden sich bei Abydenus (Euseb. praepar. evang. 9, 41.) und Alex. Polyhistor (Euseb. chron. I. 38), wahrscheinlich aus Berosus geschöpft, der wiederum die Sibylle vor Augen gehabt haben soll. Nach ihnen (vgl. Berosus, ed. Richter p. 21—23 und die sibyllischen Orakel III. 35 sqq.) bauten die Menschen (von noch riesenhafter Größe und Stärke) einen Thurm, den Himmel zu erreichen; da sandten die Götter Stürme, welche den Bau einstürzten, und zertheilten die bis dahin Eine Sprache der Menschen. Bemerkenswerth ist noch

der schöne griechische Mythus bei Plato (Politic. p. 272 Steph.), die Sprachen seien getheilt worden, weil die Menschen von den Göttern Unsterblichkeit und ewige Jugend forderten. Gewöhnlich identificirt man den spätern Belustempel mit dem alten Thurme, der somit doch noch vollendet worden wäre, dessen Ruinen noch unter dem Namen Birs Nimrud vorhanden sind (vgl. d. Art. Babylon). Preiswerk (Morgenland 1839. H. I.) aber trennt sie, und versetzt den Belustempel auf die Ostseite des Euphrat an die Stelle des Amranis Hügels, wogegen Birs Nimrud für sich der alte babylonische Thurm gewesen sein soll. Da die hl. Urkunde nicht angibt, wie weit der Thurmbau vorangeschritten war, da er wohl aus Scheu nie ausgebaut wurde, so dürften sich seine Ueberreste an den spätern prachtvollen Bauten Babylons ganz und gar verloren haben (vergl. Delitzsch Genesis. Leipzig 1852). [Schegg.]

Thyatira (*Θυάτειρα*, als neutr. plur., Thyatira auch als fem. sing.), eine blühende Handelsstadt am Flusse Lycus, zu Lydien oder Mysien gehörig, früher auch Pelopia oder Euippia genannt. Vorzüglich scheint dort Purpurwirkerei getrieben worden zu sein; die von Paulus zu Philippi bekehrte Purpurhändlerin Lydia war aus Thyatira (Apg. 16, 14 ff.). Die Stadt wird sonst im N. T. nur Apoc. 2, 18 ff. erwähnt. Sie heißt jetzt Akhissar (Schubert, Reise I. 318).



